

FESTSCHRIFT

Morale, etica, religione  
tra filosofia classica tedesca  
e pensiero contemporaneo  
Studi in onore di Francesca Menegoni

Moral, Ethik, Religion  
zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken.  
Studien zu Ehren von Francesca Menegoni

Morality, Ethics, Religion  
between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought.  
Studies in Honor of Francesca Menegoni

a cura di / edited by / herausgegeben von  
L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini

PADOVA  
**UP**

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S





# F E S T S C H R I F T

## 3

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

**Editor in Chief**

Luca Illetterati

Prima edizione 2020, Padova University Press

Titolo originale *MORALE, ETICA, RELIGIONE TRA FILOSOFIA CLASSICA  
TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO. STUDI IN ONORE DI FRANCESCA  
MENEGONI*

© 2020 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-220-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

**MORALE, ETICA, RELIGIONE  
TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA  
E PENSIERO CONTEMPORANEO.  
STUDI IN ONORE DI FRANCESCA MENEGONI**

*Morality, Ethics, Religion between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought. Studies in Honor of Francesca Menegoni*

*Moral, Ethik, Religion zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken. Studien zu Ehren von Francesca Menegoni*

a cura di Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante,  
Alessandro Esposito e Barbara Santini





## Indice

Introduzione	11
Introduction	19
Einleitung	27
Persönliches Geleitwort <i>Ludwig Siep</i>	35
1. SU KANT / ON KANT / ÜBER KANT	
Two Kantian Arguments for the Speculative Basis of Our Science of Nature <i>Sally Sedgwick</i>	39
What does it mean «to think in the position of everyone else» <i>Giorgia Cecchinato</i>	59
La regina derelitta e la cosiddetta «rivoluzione copernicana»: un confronto tra le due Prefazioni della <i>Critica della ragion pura</i> <i>Alfredo Ferrarin</i>	75
« <i>Nec plus ultra</i> »? Il limite tra il sapere e il non sapere della ragione kantiana <i>Giovanna Luciano</i>	91
Les concepts kantiens de la liberté <i>Jean-François Kervégan</i>	105
Teleologia e destinazione morale nella <i>Metafisica dei costumi</i> di Kant <i>Federica Trentani</i>	127
L'imbarazzo per un principio. Kant e le due <i>Introduzioni</i> alla <i>Critica del Giudizio</i> <i>Claudio La Rocca</i>	141
Antropologie del divino. La funzione critica dell'intelletto intuitivo in Kant <i>Arianna Longo</i>	161



Il concetto di “esistenza necessaria” ne <i>L’unico fondamento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio</i> di I. Kant <i>Emanuele Cafagna</i>	181
Natürliche Theologie als kritische Wissenschaft <i>Georg Sans Sĵ</i>	203
Percorsi della fede in Kant <i>Luca Fonnesu</i>	227
Il vero baratro della ragione: la questione dell’assolutamente necessario in Kant <i>Barbara Santini</i>	245

## 2. TRA KANT E HEGEL / BETWEEN KANT AND HEGEL / ZWISCHEN KANT UND HEGEL

Concetto e facoltà della sintesi nella dottrina della scienza di Fichte <i>Carla De Pascale</i>	259
Was machen die Farben mit den Bildern? Kant und Hegel über Farben in Kunsttheorie, Naturphilosophie und Philosophie <i>Dina Emundts</i>	279
La <i>Wirklichkeit</i> , o le disavventure della libertà. Un percorso tra la <i>Critica del giudizio teleologico</i> di Kant e la <i>Dottrina dell’essenza</i> di Hegel <i>Eleonora Cugini</i>	307
Zur religionsphilosophischen Frage der Erlösung im deutschen Idealismus <i>Gerardo Cunico</i>	335
Libertà e necessità. Da Pareyson a Fichte, attraverso Schelling <i>Marco Ivaldo</i>	347

## 3. SU HEGEL / ON HEGEL / ÜBER HEGEL

Liebe und Freiheit bei Hegel <i>Erzsébet Rózsa</i>	367
Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana <i>Michela Bordignon</i>	379
Il bene come contraddizione nella teoria hegeliana dell’idea <i>Federico Orsini</i>	407

Action and Imputation between Morality and Ethical Life: Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	435
L'ironia di Antigone nella lettura di Hegel <i>Francesco Campana</i>	457
<i>Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen...</i> Zur Entstehung der Geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels <i>Myriam Bienenstock</i>	473
Religion und Staat bei Hegel <i>Klaus Vieweg</i>	495
Sul fondamento religioso della libertà in Hegel <i>Leonardo Samonà</i>	509
La testimonianza tra ermeneutica e prassi. Un tema chiave della filosofia della religione hegeliana <i>Pierluigi Valenza</i>	531
»Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität«. Hegels <i>Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes</i> anhand einer methodologischen Frage <i>Giulia Bernard</i>	547
Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes <i>Zdravko Kobe</i>	571
La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia <i>Lucio Cortella</i>	597
4. TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO / BETWEEN CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY THOUGHT / ZWISCHEN KLASSISCHER DEUTSCHER PHILOSOPHIE UND GEGENWÄRTIGEM DENKEN	
Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Philosophical Anthropology: Transcendentalism, Dialectic, Phenomenology <i>Angelica Nuzzo</i>	617
Theorie und Praxis bei Adorno. Eine kritische Reflexion <i>Birgit Sandkaulen</i>	639
L'offesa e il perdono. Il potere terapeutico della confessione <i>Rossella Bonito Oliva</i>	655
Il furore e la speranza <i>Andrea Altobrando</i>	673

«Solo l'amore può credere nella resurrezione». Riflessioni su Wittgenstein e la fede cristiana <i>Gabriele Tomasi</i>	689
H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio <i>Antonio Da Re</i>	713
Riconoscimento e reificazione: il mito dell'intersoggettività nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel <i>Alessandro Esposito</i>	731
Fra neutralità e riconoscimento. Il rapporto dello stato con la religione nei <i>Lineamenti di filosofia del diritto</i> <i>Armando Manchisi</i>	753
Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel <i>Luca Illetterati, Saša Hrnjez</i>	787
Per un paradigma di continuità tra scienza e filosofia: Hegel e la metafilosofia contemporanea <i>Giovanna Miolli</i>	815

#### 5. UN OMAGGIO / A TRIBUTE / EIN GESCHENK

Il superamento della coscienza dualistica e le dinamiche del Principio. Note in margine a <i>Bhṛadarānyaka Upaniṣad</i> I, 4 e II, 1. <i>Franco Chiereghin</i>	859
--	-----

# Introduzione

## 1

Le righe che concludono la prima monografia di Francesca Menegoni – *Moralità e morale in Hegel* (1982), testo che ha segnato una svolta all'interno della *Hegel-Forschung*, segnalando l'importanza di una parte della filosofia dello spirito hegeliano fino a quel momento perlopiù negletta – costituiscono per molti versi il programma di ricerca che ha fatto da guida alla sua intera attività di studiosa. Scrive in quella pagina la giovane ricercatrice:

come teoria del determinarsi della volontà nell'agire la morale hegeliana si congiunge non tanto alla filosofia morale dell'età moderna, quanto piuttosto alla concezione morale di Aristotele, secondo il quale l'etica è parte e principio della politica. E tuttavia Hegel non sarebbe riuscito a recuperare questa lezione senza esporsi al rischio di ripetere l'articolazione propria del pensiero politico moderno di una morale schiacciata dalla politica, se non avesse assunto come indiscusso punto di partenza il principio della libertà del soggetto autodeterminantesi proclamato da Kant. Questo principio della libertà è "il cardine estremo su cui l'uomo si gira" e costituisce l'ultima cima che, dopo la filosofia greca classica, restava ancora al pensiero da conquistare<sup>1</sup>.

In questa conclusione sono contenuti almeno tre degli elementi fondamentali che orientano la ricerca filosofica di Francesca Menegoni:

1. il riferimento costante alla filosofia aristotelica (e in generale al mondo greco classico) come filosofia in grado di dipanare la complessità dell'esperienza pratica dell'umano nel mondo;

---

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982, p. 282.

2. l'inaggirabilità di Kant, come punto di svolta nella costituzione della soggettività moderna;
3. la capacità di Hegel di farsi carico della conquista della modernità all'interno di un quadro che ne coglie anche i limiti e i pericoli.

L'attenzione particolare nei confronti della filosofia di Hegel<sup>2</sup> – e in particolare della filosofia pratica hegeliana – trova nella possibilità di tenere insieme i tre elementi sopra citati la sua ragione di fondo. Hegel, infatti, nella lettura di Menegoni, che segue su questo la strada aperta dal suo maestro, Franco Chiereghin, è colui che ripensa la pietra angolare di tutto il pensiero kantiano – ovvero la libertà – innestandolo all'interno di quella straordinaria concettualizzazione dell'esperienza umana che si rintraccia nel pensiero dei Greci, e in Aristotele in particolare. Un innesto che consente di pensare insieme la peculiarità del moderno, il guadagno decisivo del cristianesimo prima e della modernità poi, ovvero il valore infinito della soggettività, e la sua critica, la denuncia della patologia soggettivistica, il pericolo di dissoluzione dell'universale a cui il soggettivismo conduce.

L'intera ricerca di Francesca Menegoni si pone dentro la tensione che è connessa a questa duplicità, a questa ambiguità strutturale, per cui da una parte la soggettività moderna è il terreno dell'articolarsi della libertà e dall'altra ciò che può trasformare questa libertà nell'arbitrio soggettivistico. Una duplicità e un'ambiguità che a ben vedere non è solo – nell'interpretazione di Menegoni – propria del moderno, in quanto trova le sue radici più profonde e originarie nel modo d'essere stesso dell'umano.

In chiusura di quel percorso che ha quasi i tratti di una *Begriffsgeschichte* che è *Le ragioni della speranza* (2001), dove si passa da una analisi di dettaglio della nozione di *elpís* in Omero, in Esiodo, nei tragici e in generale nella cultura greca classica (Platone e Aristotele) per poi passare all'interno del mondo romano soprattutto tramite Seneca e del mondo moderno tramite Spinoza e Kant, Menegoni scrive:

comprendere la ricchezza di questo concetto (la speranza) e la sua articolazione interna consente di determinare l'intrinseca costituzione dell'uomo in modo duplice. Se infatti la speranza è segno sia della passività e deficienza proprie dell'uomo, sia della sua capacità di attività e libertà, ciò significa che il limite e la possibilità del suo oltrepassamento convivono nella sua essenza, un'essenza di cui lo sperare è uno specchio

<sup>2</sup> Attenzione compendiata da ultimo nell'agile profilo *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018.

che rimanda un'immagine fedele<sup>3</sup>.

Tutta la produzione filosofica di Francesca Menegoni – riguardi appunto Platone, Aristotele, Seneca, Spinoza, Kant, Hegel o Schelling – è un tentativo di cogliere come in un prisma le diverse dimensioni e i diversi colori di questa essenza duplice, di questa tensione tra elementi conflittuali mai pacificati che segna nel profondo il modo d'essere dell'umano e che ne determina la sua intima tragicità. Un'essenza che emerge in modo emblematico e decisivo nella struttura stessa dell'azione, la quale, come Menegoni non ha mai smesso di mostrare nell'analisi puntuale dei diversi autori e testi con cui si è cimentata, è sempre duplice, è sempre il prodotto complesso di istanze fra loro diverse e non di rado contrastanti (l'elemento appetitivo e quello razionale, l'intenzione e l'attuazione, il proponimento e l'esteriorità, il soggettivo e l'oggettivo); istanze che se sciolte l'una dall'altra impediscono all'azione stessa di essere, di realizzarsi. Come a dire che fuori dalla tragedia che l'azione incarna, non c'è di fatto azione. E se non c'è azione, se non c'è cioè prassi, scelta, decisione, risoluzione, non c'è nemmeno l'umano, non c'è nemmeno quell'esperienza di libertà che è ciò che caratterizza l'umano nel suo aspetto più essenziale, radicale e profondo. Sottolineare, sulla scorta di Aristotele, di Kant e di Hegel la tragicità dell'azione, non significa semplicemente evidenziarne i caratteri dolorosi e fallimentari, quanto piuttosto riconoscere la natura intimamente dialettica dell'azione e il suo essere l'espressione più propria del modo d'essere dell'umano. Riconoscere la tragicità dell'azione significa infatti riconoscere

il radicarsi dell'azione in un proprio spazio e in un proprio tempo, il suo costituire un tutto unitario e coerente nella sua articolazione e distinzione interna, il fondarsi su quella duplicità di componenti in cui si determina la spiritualità dell'uomo, ossia il suo *intelligere* e il suo volere, il suo produrre un mutamento radicale in una situazione data, la presa di coscienza da parte del soggetto agente delle conseguenze, volute o involontarie, che l'azione produce, la conflittualità che l'unilateralità dell'azione inevitabilmente scatena<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ead., *Le ragioni della speranza*, Padova, Il Poligrafo, 2001, p. 140.

<sup>4</sup> Ead., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1993, p. 152.

## 2

Questa caratterizzazione dell'azione umana come campo conflittuale ha portato la ricerca di Francesca Menegoni a confrontarsi a lungo e ampiamente anche con il tema della religione, ossia con quella sfera che forse più di ogni altra testimonia lo sforzo umano di elevarsi per prendere coscienza di sé e dei propri limiti<sup>5</sup>. A partire da una concettualità tipica della filosofia classica tedesca, infatti, lo studio menegoniano della religione si articola tutto intorno al problema della possibile conciliazione tra finito e infinito, interpretato come il tentativo di articolare e comprendere la tensione tra fede e ragione e tra religione e filosofia. Seguendo la lezione di Hegel, questi elementi vengono tuttavia intesi da Menegoni non come forze in opposizione, ma come regioni dell'esperienza umana che si richiamano e sostengono a vicenda. Da un lato, infatti, la fede, nella misura in cui viene compresa non come un mero anelito alla trascendenza, ma come una forma dello spirito umano che passa attraverso rappresentazioni e pratiche condivise, non si contrappone alla ragione, ma ne è anzi un'espressione peculiare. Dall'altro, se integrata e nutrita dall'apporto della fede, la ragione stessa può smarcarsi da una concezione "intellettualistica" del mondo e articolarsi come elevazione (*Erhebung*) del pensiero<sup>6</sup>.

Sulla scorta di questa ricostruzione, Menegoni ha quindi insistito sulla difesa hegeliana della conoscibilità di Dio, cioè dell'assoluto:

A coloro che affermano che non possiamo sapere niente di Dio, che non possiamo conoscerlo, Hegel obietta che, se la religione fosse un rivolgersi a Dio senza conoscerne nulla, non sarebbe diversa da un tracciare linee nel vuoto o da uno sparare a casaccio. Al tempo stesso però, forte della lezione kantiana che avverte che la reificazione, ipostatizzazione e personalizzazione della nozione di ideale trascendentale rischia di fare di Dio un oggetto determinato, un oggetto contrapposto al soggetto che se lo rappresenta, Hegel afferma che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata allo stesso modo in cui si dimostra l'esistenza di qualcosa di concreto<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Al tema della religione, d'altronde, Menegoni dedica il suo primo contributo scientifico: *La mediazione della religione nella formazione del sistema hegeliano a Jena*, «Studia Patavina», XXII, 1975, pp. 495-520.

<sup>6</sup> Cfr. Ead., *La Erhebung del espíritu en las pruebas hegelianas de la existencia de dios*, «Taula. Quaderns de pensament», XLV, 2013, pp. 189-201.

<sup>7</sup> Ead., *Hegel*, pp. 88-89.

In questo senso, la tesi della conoscibilità di Dio, nella lettura di Menegoni, non indica né una mera esigenza intellettuale, nel senso di una fiducia ottimistica nei poteri del pensiero, né la semplice riduzione del campo della verità a quello della realtà empirica, ma è diretta piuttosto a sottolineare, ancora una volta, la natura *pratica* della ragione, intesa quindi come lavoro dell'essere umano su sé stesso, sui propri limiti e sulla possibilità di superarli:

[La conoscenza di Dio] non richiede né un salto mistico o un'esperienza estatica né, al polo opposto, la negazione della trascendenza o l'assolutizzazione della natura umana finita. Questo movimento esige solo l'annientamento della pretesa fissità del finito, la necessità del trapassare di tutto ciò che ha il carattere della finitezza, in quanto questa pretesa fissità finisce per assolutizzare il finito e finitizzare l'infinito. L'assoluta necessità dell'autotrascendimento del finito esprime il senso e la sostanza dell'elevazione dello spirito umano a Dio<sup>8</sup>.

Queste considerazioni, quindi, prima ancora che la religione, riguardano per Menegoni i fondamenti stessi dell'attività filosofica: la possibilità, cioè, per la ragione umana di giustificare le proprie pretese veritative. In questo senso, il confronto di Menegoni con la filosofia della religione di Kant e Hegel mira, da un lato, a sottrarre l'ambito della fede ai rischi di irrazionalismo ai quali si espone una larga parte della riflessione novecentesca e contemporanea con il richiamo all'idea di un *Deus absconditus*; e dall'altro, cerca di fornire una base salda al pensiero filosofico e al suo sforzo di comprendere l'attività umana, inclusa quindi la filosofia stessa<sup>9</sup>.

### 3

A cercare di rendere ragione di questi problemi – problemi che trovano nelle diverse forme dell'azione umana la loro più plastica manifestazione – Menegoni ha dedicato tutta la sua attività di ricerca e non di meno tutta la sua attività didattica, dapprima come ricercatrice di filosofia morale – proponendo seminari sull'*Etica Nicomachea*, sull'*Etica* di Spino-

<sup>8</sup> Ivi, pp. 89-90.

<sup>9</sup> Sul significato "metafilosofico" della religione si veda anche il contributo di Menegoni *The Role of Religion in the Process of Self-Knowledge of Hegel's Philosophy*, in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, ed. by L. Illetterati and G. Miolli, Bloomsbury, London (in corso di stampa).



za e soprattutto sulla filosofia pratica kantiana – e quindi come professoressa, prima a Genova e poi a Padova, di filosofia morale e filosofia della religione.

La dimensione didattica merita una parola specifica. Per Menegoni la didattica non è mai stata un correlato neutro alla ricerca. Le sue lezioni sono sempre state esercizio di ricerca, luogo nel quale si aveva la possibilità di fare ricerca insieme a lei, di avvertire cioè nella spiegazione, nello sforzo di chiarificazione partecipato il sedimentarsi di una pratica di ricerca rigorosissima e mai enfatica, riluttante rispetto a qualsiasi compiaciuto protagonismo.

Questo connubio di didattica e ricerca è emerso in modo particolare nel suo impegno nel Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università di Padova. In esso Menegoni ha non solo dato un impulso decisivo allo sviluppo e al consolidamento, sulla scia di quanto avviato dal suo maestro Franco Chierighin, del seminario che ha poi assunto il nome "Temi e problemi della filosofia classica tedesca"; al Corso di Dottorato in Filosofia Menegoni ha dedicato di fatto gli ultimi anni della sua carriera all'interno dell'Università, assumendone il coordinamento, portandolo a un livello di riconoscimento internazionale, sacrificando non di rado la dimensione individuale della ricerca a un'impresa collettiva che trova il suo senso nella formazione e nella crescita di nuove ricercatrici e ricercatori.

#### 4

La dimensione internazionale è uno dei tratti che segnano nel profondo la personalità scientifica di Francesca Menegoni. Ne sono solo in parte testimonianza i numerosi colleghi attivi fuori dall'Italia che hanno partecipato a questo volume in suo onore. A partire dal 1988, grazie anche al supporto della Fondazione Alexander von Humboldt, Menegoni entra in contatto con diverse sedi universitarie tedesche. Dapprima Erlangen, attratta dalla presenza di Manfred Riedel, forse all'epoca (anni '80) il maggiore studioso della filosofia pratica hegeliana e impegnato proprio in quegli anni in un mutamento di prospettiva che trovava nella kantiana *Critica della capacità di giudizio* il suo motore, e poi Münster – decisivo l'incontro con Ludwig Siep e Michael Quante – ma poi ovviamente Bochum – sede dello Hegel-Archiv – e ancora Berlino, Tübingen, Heidelberg. Una collaborazione che l'ha portata a diventare nel 2001 membro

del Consiglio di Presidenza della Internationale Hegel-Vereinigung, l'associazione internazionale fondata nel 1962 per iniziativa di Hans Georg Gadamer. Menegoni ha ricoperto questa carica fino al 2017 lavorando incessantemente per creare una autentica circolazione degli studi hegeliani e cercando soprattutto di far conoscere il panorama della ricerca italiana all'estero<sup>10</sup>. L'attenzione costante agli sviluppi più recenti del dibattito filosofico internazionale ha portato Menegoni a trascorrere, fra il 2006 e il 2007, un soggiorno di ricerca anche a Boston, negli Stati Uniti, occasione importante non solo per l'approfondimento di un panorama di studi sotto molti aspetti differente da quello europeo, ma anche per la costruzione di una rete di contatti che, negli anni, ha contribuito a definire il profilo internazionale del gruppo di ricerca sulla filosofia classica tedesca dell'Università di Padova.

A partire dal 2001 Menegoni è componente del consiglio direttivo di *Hegel-Studien*, e dal 2006 del comitato di redazione del *Bulletin de littérature hégélienne* della Rivista *Archives de Philosophie*. Dal 2009 è stata inoltre, sempre a testimonianza di questa tensione in direzione di una autentica internazionalizzazione della ricerca la responsabile del percorso di laurea magistrale a doppio titolo "Idealismo tedesco e filosofia europea moderna" tra l'Università di Padova e l'Università di Jena.

## 5

Non è un caso se i contributi che sono raccolti in questo volume vedono dunque la partecipazione di studiosi e studiose da tutto il mondo (Brasile, Francia, Germania, Italia, Serbia, Slovenia, Stati Uniti d'America, Ungheria). Purtroppo, molti, anche a causa del periodo eccezionale dovuto alla pandemia che ha caratterizzato la fase finale di raccolta dei materiali per il volume, non hanno potuto partecipare, anche se lo avrebbero voluto.

Gli studi, anticipati da un breve ritratto e saluto di Ludwig Siep e

---

<sup>10</sup> Significativa a tal proposito la partecipazione di Menegoni al XXIII congresso della Deutsche Gesellschaft für Philosophie tenutosi a Münster nel 2014, in occasione del quale ha presentato un intervento sulle connessioni tra filosofia italiana e filosofia classica tedesca. Il contributo è ora pubblicato negli atti del congresso con il titolo *Hat die Klassische Deutsche Philosophie auch heute noch eine Relevanz für die italienische Philosophie?*, in *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*, hrsg. von M. Quante, Hamburg, Meiner, 2016, pp. 29-42.

chiusi da un saggio di Franco Chiereghin che intende testimoniare la vicinanza del maestro all'allieva, sono stati raccolti in quattro sezioni, che rappresentano alcuni dei principali vettori di ricerca del lavoro di Menegoni: 1. *Su Kant*; 2. *Tra Kant e Hegel*; 3. *Su Hegel*; 4. *Tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo*. Al di là però dei temi che in essi vengono trattati, ciò che forse li accomuna è una convinzione: che l'analisi filosofica dei temi che attraversano la filosofia classica tedesca ci consente di cogliere alcuni dei problemi di fondo della nostra contemporaneità. Non nel senso di una forzata attualizzazione, quanto piuttosto nella convinzione che molti degli snodi del nostro tempo trovano in quella torsione della categorialità filosofica prodotta dalla filosofia classica tedesca una loro dimensione radicale e decisiva.

In una intervista di qualche anno fa Menegoni diceva:

Se nella filosofia globalizzata sembra che la storia della filosofia abbia preso congedo dalla filosofia (per cui alcuni storici della filosofia reclamano con orgoglio la neutralità filosofica del loro lavoro) e la filosofia abbia preso congedo dalla sua storia (per cui si ritiene che così come per fare della buona fisica non si deve necessariamente essere dei buoni conoscitori della storia della fisica), ecco, io penso che coloro che si sono formati sui testi della filosofia hegeliana e che lavorano sulle tracce di quei testi, si trovino molto a disagio dentro questo doppio congedo. Forse uno dei compiti a cui sono chiamati è proprio quello di ricordare, con Hegel, che non esiste nessuna storia della filosofia fuori da un quadro teorico di riferimento e non esiste nessuna teoria aliena da condizionamenti storici<sup>11</sup>.

Forse è proprio questo il tratto comune ai vari testi qui presentati. Un tratto che trova nello stile del lavoro di ricerca di Francesca Menegoni una sua rigorosa, puntuale e sempre coerente testimonianza.

---

<sup>11</sup> *L'eredità degli studi hegeliani in Italia. Intervista a Francesca Menegoni*, a cura di F. Pitillo, «Filosofia Italiana», 2017, pp. 1-7, p. 4.

## Introduction

### 1

The lines that conclude Francesca Menegoni's first monograph – *Moralità e morale in Hegel* (*Morality and Morals in Hegel*, 1982), a text that represented a turning point within the *Hegel-Forschung* and underscored the relevance of a part of Hegel's philosophy of spirit that had been mostly neglected until that moment – in many ways encapsulate the research program that guided her entire academic career. The young researcher writes on that page:

As a theory of the self-determining of the will in acting, Hegelian morality is linked not to the moral philosophy of the modern age, but rather to Aristotle's moral conception, according to which ethics is part and principle of politics. And yet Hegel would not have been able to recover this lesson without exposing himself to the risk of repeating the articulation proper to modern political thought of a morality overwhelmed by politics, if he had not taken as an undisputed starting point the principle of freedom of the self-determining subject stated by Kant. This principle of freedom is 'the extreme hinge on which man turns' and constitutes the last peak that, after classical Greek philosophy, still remained to be reached<sup>1</sup>.

This conclusion encompasses at least three of the key elements that characterize Francesca Menegoni's philosophical research:

1. Constant reference to Aristotle's thought (and to the classical Greek world in general) as a philosophy capable of unfolding the complexity of the human's practical experience in the world;
2. Kant's reflection as a non-bypassable turning point in the constitution of modern subjectivity;
3. Hegel's ability to take charge of the conquest of modernity within a framework that also grasps its limits and dangers.

---

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982, p. 282.

The attention to Hegel's philosophy<sup>2</sup> – and specifically to Hegel's practical philosophy – explains the reason behind the pursuit of the abovementioned three elements. In Menegoni's reading, which follows the path opened by her teacher, Franco Chiereghin, Hegel is the one who rethinks the cornerstone of the whole Kantian thought – i.e. freedom – embedding it within that extraordinary conceptualization of human experience found in Greek thought, and in Aristotle in particular. This embedding allows us to reflect on the peculiarity of the modern, the crucial gain of Christianity first and then of modernity, that is, the infinite value of subjectivity, and its criticism, the denunciation of subjectivistic pathology, the danger of dissolution of the universal to which subjectivism leads.

Francesca Menegoni's entire research stands within the tension that is connected to this duplicity – to this structural ambiguity. On the one hand, it explores the concept that modern subjectivity is the ground of the articulation of freedom. On the other hand, it delves into what can turn this freedom into subjectivistic arbitrariness. This duplicity and ambiguity are not limited – in Menegoni's interpretation – to the typical of the modern, as it finds its deepest and most original roots in the human being itself.

At the end of that itinerary, that has most of the traits of a *Begriffsgeschichte* – see *Le ragioni della speranza (Hope's reasons, 2001)* – where we pass from a detailed analysis of the notion of *elpis* in Homer, in Hesiod, in the tragedians and in classical Greek culture (Plato and Aristotle), to the Roman world, mainly through Seneca, and then to the modern world through Spinoza and Kant, writes Menegoni:

[U]nderstanding the richness of this notion (hope) and its internal articulation allows us to determine the intrinsic constitution of man in a twofold way. If hope is a sign both of man's own passivity and deficiency and of his capacity for activity and freedom, this means that the limit and the possibility of its overcoming coexist in his essence, an essence of which hope is a mirror that sends back a faithful image<sup>3</sup>.

The whole philosophical production of Francesca Menegoni – on Plato, Aristotle, Seneca, Spinoza, Kant, Hegel and Schelling – is an attempt to capture, as in a prism, the different dimensions and the different colors of this twofold essence, of this tension between conflictual

<sup>2</sup> Attention summed up most recently in the agile profile *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018.

<sup>3</sup> Ead., *Le ragioni della speranza*, Padova, Il Poligrafo, 2001, p. 140.

elements never settled, which deeply marks the way of being of the human and determines its intimate tragicality. An essence that emerges emblematically and decisively in the very structure of the action, which, as Menegoni has never stopped showing in the precise analysis of the several authors and texts that she has dealt with, is always twofold; it is always the complex product of different and not infrequently conflicting instances (the appetitive and the rational, the intention and the actuation, the purpose and the exteriority, the subjective and the objective), instances that if detached from each other prevent the action itself from being – from realizing itself. It is as if her work strives to say that outside the tragedy that action embodies, there is in fact no action. If there is no action, if there is no praxis, choice, decision, resolution, there is not even the human, there is not even that experience of freedom which is what characterizes the human in its most essential, radical and profound aspect. To emphasize, following Aristotle, Kant, and Hegel, the tragicality of action does not simply mean to highlight its painful and failing characters, but rather to acknowledge the intimately dialectical nature of action and its being the most proper expression of human existence. To acknowledge the tragicality of the action means

[to acknowledge] the rootedness of action in its own space and time, its constitution of a unitary and coherent whole in its articulation and internal distinction, its being based on that duplicity of components that determine the spirituality of man, that is, his *intelligere* and his will, his producing a radical change in a given situation, the awareness by the acting subject of the consequences, intentional or involuntary, that action produces, the conflict that the one-sidedness of action inevitably triggers<sup>4</sup>.

## 2

This characterization of human action as a conflictual field has led Francesca Menegoni's research to deal long and extensively with the topic of religion, that is, with that sphere that perhaps more than any other testifies to the human effort to elevate oneself to become aware of oneself and one's limits<sup>5</sup>. Starting from a conceptuality typical of

<sup>4</sup> Ead., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1993, p. 152.

<sup>5</sup> After all, Menegoni devoted her first scientific contribution to the topic of religion: *La*

classical German philosophy, Menegoni's study of religion is entirely focused on the problem of the possible conciliation between finite and infinite, interpreted as an attempt to articulate and understand the tension between faith and reason and between religion and philosophy. Following Hegel's lesson, however, these elements are understood by Menegoni not as opposing forces, but as regions of human experience that recall and support each other. On the one hand, faith, in so far as it is understood not as a mere yearning for transcendence, but as a form of the human spirit that passes through representations and shared practices, is not opposed to reason, but rather a peculiar expression of it. On the other hand, if integrated and nourished by the contribution of faith, reason itself can break away from an 'intellectualistic' conception of the world and articulate itself as elevation (*Erhebung*) of thought<sup>6</sup>.

On this basis, Menegoni has therefore emphasized Hegel's defense of the knowability of God, namely, of the absolute:

To those who claim that we cannot know anything about God, that we cannot know him, Hegel objects that if religion was a turning to God without knowing anything about him, it would be no different from drawing lines in a vacuum or shooting at random. At the same time, however, strong in Kant's lesson that the reification, hypostatization and personalization of the notion of the transcendental ideal risks making God a determined object, an object opposed to the subject who represents him, Hegel claims that the existence of God cannot be demonstrated in the same way as the existence of something concrete<sup>7</sup>.

In this sense, Menegoni's thesis of the knowability of God, in her reading, does not indicate a mere intellectual need, namely, an optimistic confidence in the powers of thought, nor the simple reduction of the field of truth to that of empirical reality, but is rather directed to emphasize, once again, the *practical* nature of reason, understood therefore as the work of the human being on himself, on his own limits and on the possibility to overcome them:

[The knowledge of God] requires neither a mystical leap or an ecstatic experience nor, at the opposite pole, the denial of the transcendence or the absolutization of the finite human nature. This movement demands

---

*mediazione della religione nella formazione del sistema hegeliano a Jena*, «Studia Patavina», XXII, 1975, pp. 495-520.

<sup>6</sup> See Ead., *La Erhebung del espíritu en las pruebas hegelianas de la existencia de dios*, «Taula. Quaderns de pensament», XLV, 2013, pp. 189-201.

<sup>7</sup> Ead., *Hegel*, pp. 88-89.

only the annihilation of the pretended fixity of the finite, the necessity to pass through everything that has the character of finiteness, since this pretended fixity ends up by absolutizing the finite and making finite the infinite. The absolute necessity of the self-transcendence of the finite expresses the meaning and substance of the elevation of the human spirit to God<sup>8</sup>.

These remarks, then, even before religion, concern for Menegoni the very foundations of philosophical activity: that is, the possibility for human reason to justify its own claims to truth. In this way, Menegoni's confrontation with Kant and Hegel's philosophy of religion aims, on the one hand, to save the sphere of faith from the risks of irrationalism to which a large part of 20th century and contemporary reflection is exposed with the appeal to the idea of a *Deus absconditus*; and on the other, it seeks to provide a firm basis for philosophical thought and its effort to understand human activity, including philosophy itself<sup>9</sup>.

### 3

Menegoni has dedicated her whole research and even her entire teaching career, first as a researcher in moral philosophy – holding seminars on *Nicomachean Ethics*, Spinoza's *Ethics* and above all on Kantian practical philosophy – and then as a professor of moral philosophy and philosophy of religion, in Genoa and in Padua, endeavoring to give an account of these problems, which find their most plastic manifestation in the different forms of human action.

Her didactical work deserves a mention. For Menegoni, didactics has never been a neutral correlate to research work. Her lectures have always been a research exercise, where everyone had the opportunity to do research with her, that is to experience in her teaching, in the effort of a shared clarification, the settling down of a meticulous and never emphatic research practice, reluctant to play a leading role in any egocentric manner.

This bond between didactics and research has emerged in her

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 89-90.

<sup>9</sup> On the 'metaphilosophical' meaning of religion see also Menegoni's contribution *The Role of Religion in the Process of Self-Knowledge of Hegel's Philosophy*, in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, ed. by L. Illetterati and G. Miolli, Bloomsbury, London (forthcoming).



commitment to the Doctoral School in Philosophy at the University of Padua. Here, Menegoni not only gave a decisive impulse – following in the footsteps of her teacher Franco Chiereghin – to the development and consolidation of the seminar, which took the name, ‘*Temi e problemi della filosofia classica tedesca*’. Menegoni dedicated *de facto* the last years of her academic career to the Doctoral School in Philosophy, taking on its coordination, bringing it to a level of international recognition, often sacrificing the individual research to a collective enterprise that finds its meaning in the training and growth of new researchers.

## 4

The international dimension has left a mark on Menegoni’s scientific personality. This is corroborated by the enthusiasm of many of her colleagues working outside Italy to participate in this volume in her honor. Since 1988, Francesca Menegoni has collaborated with different German universities, with the support of the Alexander von Humboldt Foundation. First in Erlangen, where she was attracted by the presence of the greatest scholar of Hegelian practical philosophy at the time (1980s), Manfred Riedel, who in those years advocated a change of perspective that found Kant’s *Critique of the Power of Judgement* as its driving force. After that, Münster, where the meeting with Ludwig Siep and Michael Quante was decisive; then she continued on to Bochum – seat of the Hegel-Archiv –, Berlin, Tübingen, and Heidelberg. This collaboration led her to become a member of the Presidency Council of Internationale Hegel-Vereinigung in 2001, which is the international association founded in 1962 by Hans Georg Gadamer. Menegoni held this position until 2017, working ceaselessly to create an authentic circulation of Hegelian studies and trying above all to make the Italian research panorama known abroad<sup>10</sup>. Between 2006 and 2007, the constant attention to the most recent developments in the international philosophical debate led Menegoni to

---

<sup>10</sup> In this regard was significant Menegoni’s participation in the XXIII congress of the Deutsche Gesellschaft für Philosophie held in Münster in 2014, where she presented a speech on the connections between Italian philosophy and classical German philosophy. The speech is now published in the conference proceedings with the title *Hat die Klassische Deutsche Philosophie auch heute noch eine Relevanz für die italienische Philosophie?*, in *Geschichte – Gesellschaft – Geltung*, hrsg. von M. Quante, Hamburg, Meiner, 2016, pp. 29-42.

spend a research period in Boston in the United States. This provided her with an important opportunity not only to deepen a panorama of studies that is in many ways different from the European one, but also to build a network of contacts that has helped define the international profile of the research group on classical German philosophy at the University of Padua over the years.

Menegoni has been a member of the directors' board of *Hegel-Studien* since 2001 and the editorial board of the *Bulletin de littérature hégélienne* of the *Archives de Philosophie* journal since 2006. Since 2009, she has also been the head of the double degree course 'German Idealism and Modern European Philosophy' organized by the University of Padua and the University of Jena.

## 5

It is no coincidence that the contributions that are collected in this volume therefore see the participation of scholars from all over the world (Brazil, France, Germany, Italy, Serbia, Slovenia, the United States of America, and Hungary). Unfortunately, many could not participate, even if they would have liked to, because of the challenging period brought about by the pandemic that characterized the final phase of the collection of materials for the volume.

The first contribution is a brief portrait and greeting by Ludwig Siep; the last one is an essay by Franco Chiereghin, which aims to testify to the closeness of the teacher to the pupil. The volume has been divided into four sections, that represent some of the main topics of research in Menegoni's career: 1. *On Kant*; 2. *Between Kant and Hegel*; 3. *On Hegel*; and 4. *Between classical German philosophy and contemporary thought*.

What these studies have in common is the conviction that the philosophical reflection on themes that run through German classical philosophy allows us to grasp some of the fundamental problems of our times. This is not claimed in the sense of a forced actualization, but rather in the conviction that many of the junctions of our time find in that twist of the philosophical categories' apparatus produced by classical German philosophy their radical and decisive dimension.

A few years ago, Menegoni said:

If in globalized philosophy it seems that the history of philosophy has

taken leave of philosophy (so some historians of philosophy proudly claim the philosophical neutrality of their work) and philosophy has taken leave of its history (so it is believed that just as good physics does not necessarily have to be a good connoisseur of the history of physics), I think that those who have trained on the texts of Hegelian philosophy and who work on the traces of those texts, find themselves very uncomfortable within this double leave. Perhaps one of the tasks they are called upon to do is to remember, with Hegel, that there is no history of philosophy outside of a theoretical frame of reference and there is no theory independent from historical conditioning<sup>11</sup>.

Perhaps this is precisely the common feature of the various texts presented here – a trait that finds in the style of Francesca Menegoni's research work a rigorous, punctual, and consistently coherent testimony.

---

<sup>11</sup> *L'eredità degli studi hegeliani in Italia. Intervista a Francesca Menegoni*, a cura di F. Pitillo, «Filosofia Italiana», 2017, pp. 1-7, p. 4.

# Einleitung

## 1

Die abschließenden Zeilen von Francesca Menegonis erster Monographie – *Moralità e morale in Hegel (Moralität und Moral in Hegel, 1982)*, eine Arbeit, die einen Wendepunkt innerhalb der Hegel-Forschung darstellte und die Relevanz eines bis dato weitgehend vernachlässigten Teils der Hegel'schen Geistesphilosophie unterstrich – fassen in vielerlei Hinsicht das Forschungsprogramm zusammen, das ihre gesamte akademische Tätigkeit leitete. Die junge Philosophin schreibt:

Als Theorie der Selbstbestimmung des Willens im Handeln ist Hegel'sche Moralität nicht mit der modernen Moralphilosophie verknüpft, sondern vielmehr mit derjenigen des Aristoteles, wonach Ethik ein Teil und Prinzip von Politik sei. Jedoch wäre Hegel nicht fähig gewesen, diese Lehre zurückzugewinnen, ohne sich dem Risiko auszusetzen, die Aussage zu wiederholen, die dem modernen politischen Denken einer von Politik überwältigten Moralität eigen ist, wenn er nicht das von Kant formulierte Prinzip der Freiheit des selbstbestimmten Subjekts als einen unbestrittenen Ausgangspunkt genommen hätte. Dieses Prinzip der Freiheit ist ‚das äußerste Scharnier, an dem sich der Mensch dreht‘ und stellt den letzten Höhepunkt dar, der nach der klassischen griechischen Philosophie noch zu erreichen war<sup>1</sup>.

Diese Schlussfolgerung enthält mindestens drei der Schlüsselemente, welche die philosophische Forschung Francesca Menegonis charakterisieren:

1. Ständige Bezugnahme auf aristotelisches Denken (und im Allgemeinen auf die klassische griechische Welt) als eine Philosophie, die in der Lage ist, die Komplexität praktischer Erfahrung des Menschen in der Welt zu entfalten;
2. Kants Überlegungen als einen nicht hintergehbaren Wendepunkt in der Konstitution moderner Subjektivität.
3. Hegels Fähigkeit, die Eroberung der Moderne innerhalb eines Rahmens in die Hand zu nehmen, der auch deren Grenzen und Erfahrungen erfasst.

---

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982, S. 282.

Die besondere Aufmerksamkeit für Hegels Philosophie<sup>2</sup> – und im Besonderen für Hegels praktische Philosophie – findet ihren Hauptgrund in der Möglichkeit, die drei oben genannten Elemente zusammenzuhalten. In Menegonis Lesart, die dem von ihrem Lehrer Franco Chiareghin eröffneten Weg folgt, ist Hegel derjenige, der den Grundstein des gesamten kantischen Denkens – d.h. Freiheit – überdenkt, indem er ihn in die außergewöhnliche Konzeptualisierung menschlicher Erfahrung einbettet, die im griechischen Denken und insbesondere bei Aristoteles zu finden ist. Diese Einbettung erlaubt es uns, die Besonderheit der Moderne, den überaus wichtigen Gewinn des Christentums zuerst und dann denjenigen der Moderne, d.h. den unbegrenzten Wert der Subjektivität und ihre Kritik, die Anklage subjektivistischer Pathologie, die Gefahr der Auflösung des Universellen, zu der der Subjektivismus führe, zusammen zu denken.

Francesca Menegonis gesamte Forschung bewegt sich innerhalb der Spannung, die mit dieser Duplizität, dieser strukturellen Ambiguität verbunden ist: moderne Subjektivität stellt einerseits die Grundlage für die Artikulation von Freiheit dar, sie ist andererseits allerdings auch dasjenige, was diese Freiheit in subjektivistische Willkür verwandeln kann. Diese Duplizität und Ambiguität ist – nach Menegonis Interpretation – nicht ausschließlich für die Moderne typisch, weil sie ihre tiefsten und ursprünglichsten Wurzeln im Menschen selbst hat.

Am Ende dieses Weges, der schon fast Züge einer Begriffsgeschichte – siehe dazu *Le ragioni della speranza* (Die Gründe der Hoffnung, 2001) – hat, wo wir von einer detaillierten Analyse der Auffassung von ‚*elpís*‘ bei Homer, bei Hesiod, bei den Tragödiendichtern und im allgemeinen in der klassischen griechischen Kultur (Platon und Aristoteles) zu der hauptsächlich durch Seneca vermittelten römischen Welt und dann zu der modernen Welt durch Spinoza und Kant übergehen, schreibt Menegoni:

den Reichtum dieses Begriffs (Hoffnung) und dessen interne Artikulation zu verstehen, erlaubt es uns, die intrinsische Konstitution des Menschen auf zweifache Weise zu bestimmen. Wenn Hoffnung ein Zeichen sowohl für die eigene Passivität und Unzulänglichkeit des Menschen als auch für seine Handlungsfähigkeit und Freiheit ist, dann bedeutet dies, dass die Grenze und die Möglichkeit ihrer Überschreitung in seinem Sein koexistiert, ein Sein, von dem Hoffnung ein Spiegel ist, der ein getreues Bild zurückwirft<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Aufmerksamkeit, die kürzlich in dem lebhaften Porträt *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018, zusammengefasst wurde.

<sup>3</sup> Dies., *Le ragioni della speranza*, Padova, Il Poligrafo, 2001, S. 140.

Francesca Menegonis gesamtes philosophisches Schaffen – über Platon, Aristoteles, Seneca, Spinoza, Kant, Hegel oder Schelling – ist ein Versuch, diese unterschiedlichen Dimensionen und die verschiedenen Nuancen dieses zweifachen Seins, diese Spannung zwischen konfligierenden, nie geklärten Elementen, welche die Lebensweise des Menschen zutiefst prägt und seine vertraute Tragik bestimmt, wie in einem Prisma zu erfassen. Seine Seinsweise kommt symbolisch und maßgeblich in der Struktur der Handlung selbst zum Ausdruck. Letztere ist, dies hat Menegoni in der präzisen Analyse der verschiedenen Autoren und Texte, die sie behandelt hat, niemals aufgehört zu zeigen, immer zweifach: Handeln ist immer das komplexe Produkt verschiedener und nicht selten konfligierender Instanzen (das Begehren und die Vernunft, die Absicht und das Ausführen, der Zweck und die Exteriorität, das Subjektive und das Objektive). Es sind Instanzen, die, wenn sie voneinander losgelöst sind, die Handlung selbst daran hindern, zu sein, sich selbst zu verwirklichen. Man könnte sagen, dass es außerhalb der Tragödie, die Handlung verkörpert, tatsächlich keine Handlung gibt. Und wenn es keine Handlung gibt, wenn es keine Praxis, keine Wahl, Entscheidung, keinen Entschluss gibt, dann gibt es auch nicht das *humanum*, ja nicht einmal die Erfahrung von Freiheit, welche den Menschen in seiner wesentlichsten, radikalsten und tiefsten Hinsicht charakterisiert. Die Tragik des Handelns – in Anlehnung an Aristoteles, Kant und Hegel – hervorzuheben, bedeutet nicht einfach nur, ihren schmerzhaften und versagenden Charakter zu betonen, sondern vielmehr und tiefer, die intime dialektische Natur des Handelns, die der angemessenste Ausdruck menschlicher Existenz ist, anzuerkennen. Die Tragik des Handelns anzuerkennen, bedeutet

die Verwurzelung der Handlung in ihrem eigenen Raum und ihrer eigenen Zeit, ihre Konstituierung als ein einheitliches und kohärentes Ganzes in ihrer Artikulation und internen Unterscheidung, die auf jener Duplizität der Komponenten beruht, welche die Geistigkeit des Menschen bestimmen, d.h. seinen *intelligere* und seinen Willen, sein Hervorbringen radikaler Veränderung in einer gegebenen Situation, das Bewusstsein des handelnden Subjekts für die Konsequenzen, die Handeln verursacht, seien sie absichtlich oder unfreiwillig, den Konflikt, den die Einseitigkeit des Handelns unvermeidlich hervorruft, [anzuerkennen]<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Dies., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1993, S. 152.

Diese Charakterisierung menschlichen Handelns als ein konfliktreiches Feld hat Francesca Menegoni dazu gebracht, sich in ihrer Forschung lange und ausführlich mit dem Thema der Religion zu beschäftigen, das heißt, mit demjenigen Bereich, der vielleicht mehr als jeder andere von dem menschlichen Bemühen zeugt, sich emporzuheben, um seiner selbst und der eigenen Grenzen bewusst zu werden<sup>5</sup>. Ausgehend von einer für die klassische deutsche Philosophie typischen Konzeption konzentriert sich Menegonis Forschung zur Religion gänzlich auf das Problem der möglichen Versöhnung zwischen Endlichem und Unendlichem, interpretiert als Versuch, die Spannung zwischen Glaube und Vernunft, Religion und Philosophie zu artikulieren und zu verstehen. In Anlehnung an Hegels Lehre werden diese Momente von Menegoni jedoch nicht als entgegengesetzte Kräfte, sondern als Aspekte menschlicher Erfahrung verstanden, die sich einander erinnern und gegenseitig unterstützen. Auf der einen Seite ist der Glaube, insofern er nicht als bloße Sehnsucht nach Transzendenz, sondern als eine Form des menschlichen Geistes verstanden wird, der durch Repräsentationen und geteilte Praktiken hindurchgeht, der Vernunft nicht entgegengesetzt, sondern vielmehr ein spezifischer Ausdruck derselben. Andererseits kann sich die Vernunft selbst, wenn sie integriert und durch den Beitrag des Glaubens genährt wird, von einer ‚intellektuellen‘ Konzeption der Welt lösen und sich als Erhebung des Denkens artikulieren<sup>6</sup>.

Auf dieser Grundlage hat Menegoni daher Hegels Verteidigung des Wissens um Gott, nämlich des Absoluten, betont:

An diejenigen, die behaupten, dass wir nichts über Gott wissen können, dass wir ihn nicht kennen können, entgegnet Hegel, dass wenn Religion eine Hinwendung zu Gott wäre, ohne etwas über ihn zu wissen, dann wäre es nicht anders als im Vakuum Linien zu zeichnen oder ziellos zu schießen. Zugleich behauptet Hegel entgegen der in Kants Lehre prominenten Auffassung, dass die Verdinglichung, Hypostasierung und Personalisierung der Vorstellung des transzendentalen Ideals die Gefahr birgt, Gott zu einem determinierten Objekt zu machen, ein Objekt, das

<sup>5</sup> Schließlich widmete sich Menegoni in ihrem ersten wissenschaftlichen Beitrag dem Thema der Religion: *La mediazione della religione nella formazione del sistema hegeliano a Jena*, «Studia Patavina», XXII, 1975, S. 495-520.

<sup>6</sup> Vgl. Dies., *La Erhebung del espíritu en las pruebas hegelianas de la existencia de dios*, «Taula. Quaderns de pensament», XLV, 2013, S. 189-201.

dem Subjekt entgegengesetzt ist, welches ihn repräsentiert, dass die Existenz Gottes nicht auf die gleiche Art und Weise bewiesen werden kann, wie die Existenz von etwas Konkretem<sup>7</sup>.

In diesem Sinne weist die These von der Erkennbarkeit Gottes in Menegonis Lesart nicht auf ein bloßes intellektuelles Bedürfnis hin, weder auf ein optimistisches Vertrauen in die Kraft des Gedankens noch auf die einfache Reduktion des Feldes der Wahrheit auf dasjenige empirischer Realität. Diese These ist vielmehr darauf gerichtet, nochmals die *praktische* Natur der Vernunft zu betonen, verstanden als die Arbeit des menschlichen Wesens an sich selbst, an seinen eigenen Grenzen und an der Möglichkeit dieselben zu überwinden:

[Das Wissen um Gott] erfordert weder ein mystisches Hervorspringen oder eine ekstatische Erfahrung noch, am entgegengesetzten Pol, das Leugnen der Transzendenz oder die Absolutierung der endlichen menschlichen Natur. Diese Bewegung erfordert lediglich die Aufhebung der vorgeblichen Fixierung des Endlichen, die Notwendigkeit, durch alles hindurchzugehen, das den Charakter der Endlichkeit trägt, denn diese vorgetäuschte Fixierung führt zu der Absolutierung des Endlichen und macht das Endliche zum Unendlichen. Die absolute Notwendigkeit der Selbsttranszendenz des Endlichen drückt die Bedeutung und Substanz der Erhebung des menschlichen Geistes zu Gott aus<sup>8</sup>.

Diese Bemerkungen charakterisieren Menegoni zufolge also noch vor der Religion die Grundlagen philosophischer Tätigkeit, d.h. die Möglichkeit der menschlichen Vernunft, ihre eigenen Wahrheitsansprüche zu rechtfertigen. Auf diese Weise zielt ihre Auseinandersetzung mit der kantischen und hegelschen Religionsphilosophie einerseits darauf ab, den Bereich des Glaubens vor den Risiken des Irrationalismus zu bewahren, dem ein großer Teil des Denkens des 20. Jahrhunderts und des gegenwärtigen mit der Berufung auf die Idee eines *Deus absconditus* ausgesetzt ist. Andererseits strebt sie danach, dem philosophischen Denken und dessen Bemühen, menschliches Handeln – und damit auch Philosophie selbst – zu verstehen, eine feste Grundlage zu geben<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Dies., *Hegel*, S. 88-89.

<sup>8</sup> Ebd., S. 89-90.

<sup>9</sup> Für die ‚metaphilosophische‘ Bedeutung von Religion siehe auch Menegonis Beitrag *The Role of Religion in the Process of Self-Knowledge of Hegel's Philosophy*, in *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, ed. by L. Illetterati and G. Miolli, Bloomsbury, London (in Kürze erscheinend).



## 3

Menegoni hat ihre gesamte Forschungs- und um nichts weniger ihre Lehrtätigkeit, zuerst als eine Forscherin in Moralphilosophie – sie gab Seminare zur *Nikomachischen Ethik*, zu Spinozas *Ethik* und vor allem zur kantischen praktischen Moralphilosophie – und dann als in Genua und Padua tätige Professorin in Moralphilosophie und Religionsphilosophie der Darstellung der Probleme, die ihre plastischste Manifestation in den verschiedenen Formen menschlichen Handelns finden, gewidmet.

Ihre didaktische Arbeit verdient es, eigens erwähnt zu werden. Für Menegoni war die Didaktik niemals ein von der Forschungsarbeit abgekoppelter Bereich. Ihre Vorlesungen waren immer auch Forschungsübungen, in denen stets die Möglichkeit bestand, mit ihr zusammen zu forschen. Alle Teilnehmenden bot sich in ihrer Lehre die Chance, die gemeinsame Bemühung um Klarheit sowie Etablieren akkurater und niemals aufdringlicher Forschungspraxis zu erleben. Dabei erlag sie nie der Gefahr, in selbstgefälliger Weise eine führende Rolle zu beanspruchen.

Diese Verbindung zwischen Didaktik und Forschung hat sich besonders in ihrem Engagement für das Doktorat in Philosophie an der Universität von Padua gezeigt. Menegoni hat dort nicht nur einen entscheidenden Impuls – den Fußstapfen ihres Lehrers Franco Chiereghin folgend – für die Entwicklung und Festigung des Seminars ‚Temi e problemi della filosofia classica tedesca‘ gegeben. Sie widmete *de facto* die letzten Jahre ihrer akademischen Karriere dem Doktorat in Philosophie, übernahm dessen Koordination und brachte es auf ein Level internationaler Anerkennung. Allzu oft ordnete Menegoni dabei individuelle Forschungsvorhaben dem kollektiven Unternehmen, das seinen Sinn in der Ausbildung und dem Heranbilden neuer Forscherinnen und Forscher findet, unter.

## 4

Die internationale Reichweite ihres Tuns hat eine Spur in Menegonis wissenschaftlicher Persönlichkeit hinterlassen. Davon zeugen auch die vielen außerhalb Italiens tätigen Kolleginnen und Kollegen, die zu ihren Ehren an diesem Band mitgewirkt haben. Seit 1988 kommt Francesca Menegoni, auch dank der Unterstützung der Alexander von Humboldt-Stiftung, in Kontakt mit unterschiedlichen deutschen Universitäten. Zuerst

in Erlangen, angezogen durch die Anwesenheit Manfred Riedels, dem zu dieser Zeit (80er Jahre) wohl bedeutendsten Gelehrten der praktischen Philosophie Hegels, der sich in jenen Jahren für einen Perspektivwechsel einsetzte, der in Kants *Kritik der Urteilskraft* seine treibende Kraft fand. Danach Münster – entscheidend war die Begegnung mit Ludwig Siep und Michael Quante – und offenkundig Bochum – Sitz des Hegel-Archivs – dann wieder Berlin, Tübingen, Heidelberg. Diese Zusammenarbeit führte dazu, dass sie im Jahre 2001 Mitglied des Präsidialrats der Internationalen Hegel-Vereinigung wurde, die 1962 von Hans Georg Gadamer gegründet wurde. Bis 2017 hatte Menegoni diese Position inne und arbeitete unermüdlich daran, authentische Hegelstudien zu verbreiten, und vor allem die italienische Forschungssicht im Ausland bekannt zu machen<sup>10</sup>. Die konstante Aufmerksamkeit für die neusten Entwicklungen innerhalb der internationalen philosophischen Debatte veranlassten Menegoni dazu, zwischen 2006 und 2007 auch einen Forschungsaufenthalt in den Vereinigten Staaten, in Bosten, einzulegen. Das war nicht nur eine wichtige Möglichkeit um eine Forschungssichtweise zu vertiefen, die sich in vielerlei Hinsicht von der europäischen unterschied, sondern bot auch die Chance, ein Netzwerk aufzubauen, das dazu beigetragen hat, das internationale Profil der Forschungsgruppe zur klassischen deutschen Philosophie an der Universität Padua im Laufe der Jahre zu definieren.

Menegoni ist seit 2001 Mitglied des Beirats der *Hegel-Studien* und seit 2006 Mitglied des redaktionellen Rats des *Bulletin de littérature hégélienne* des Jahrbuchs *Archives de Philosophie*. Seit 2009 ist sie ebenfalls Leiterin des Doppelstudiengangs ‚German Idealism and Modern European Philosophy‘, der von der Universität Padua und der Universität Jena organisiert wird.

## 5

Es ist kein Zufall, dass an den Beiträgen, die in diesem Band versammelt sind, Forscherinnen und Forscher aus der ganzen Welt (Brasilien,

<sup>10</sup> In dieser Hinsicht war Menegonis Teilnahme am XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Philosophie, der 2014 in Münster stattfand, von großer Bedeutung. Dort hielt sie eine Rede über die Verbindung zwischen italienischer und klassischer deutscher Philosophie, die im Tagungsband (*Geschichte – Gesellschaft – Geltung*, hrsg. von M. Quante, Hamburg, Meiner, 2016, S. 29-42) unter dem Titel *Hat die Klassische Deutsche Philosophie auch heute noch eine Relevanz für die italienische Philosophie?* veröffentlicht ist.

Frankreich, Deutschland, Italien, Serbien, Slowenien, USA, Ungarn) beteiligt sind. Leider konnten viele nicht teilnehmen, obgleich sie es gerne getan hätten, was auch an der auf Grund der Pandemie außergewöhnlichen Zeit liegt, welche die letzte Phase der Materialsammlung für den Band kennzeichnete.

Der erste Beitrag ist ein kurzes Porträt und ein Grußwort von Ludwig Siep; der letzte ist ein Essay von Franco Chierighin, der darauf abzielt, die Nähe des Lehrers zum Schüler zu bezeugen. Der Band ist in vier Abteilungen gegliedert, welche einige der wichtigsten Forschungsthemen in Menegonis Arbeit darstellen: 1. *Über Kant*; 2. *Zwischen Kant und Hegel*; 3. *Über Hegel*; 4. *Zwischen klassischer deutscher Philosophie und gegenwärtigem Denken*.

Alle Beiträge teilen die Überzeugung, dass das philosophische Nachdenken über Themen, die sich durch die klassische deutsche Philosophie ziehen, es uns erlaubt, einige der fundamentalen Probleme unserer gegenwärtigen Zeit zu erfassen. Nicht im Sinne einer erzwungenen Aktualisierung, sondern vielmehr in der Überzeugung, dass viele Knotenpunkte unserer Zeit in jener Wendung des philosophischen Kategorienapparats, die durch klassische deutsche Philosophie hervorgebracht wurde, ihre radikale und entscheidende Dimension finden.

Vor einigen Jahren sagte Menegoni:

Wenn es in der globalisierten Philosophie danach aussieht, dass sich die Geschichte der Philosophie von der Philosophie verabschiedet hat (so behaupten manche Philosophiehistoriker stolz die philosophische Neutralität ihrer Arbeiten) und Philosophie ihre Geschichte verlassen hat (so wird angenommen, dass bspw. ein guter Physiker nicht notwendigerweise ein guter Kenner der Geschichte der Physik sein muss), dann denke ich, dass diejenigen, die sich an den Texten der Hegelschen Philosophie geschult haben und sich auf den Spuren dieser Texte bewegen, sich innerhalb dieses doppelten Abschieds sehr unwohl fühlen. Vielleicht besteht eine Aufgabe, zu der sie aufgerufen sind, darin, sich mit Hegel daran zu erinnern, dass es keine Geschichte der Philosophie außerhalb eines theoretischen Bezugrahmens gibt und dass es keine Theorie gibt, die einer historischen Prägung entgeht<sup>11</sup>.

Vielleicht ist genau dies das gemeinsame Merkmal der verschiedenen hier versammelten Beiträge. Ein Merkmal, das im Stil der Forschungsarbeit Francesca Menegonis ein gründliches, genaues und stets kohärentes Zeugnis findet.

<sup>11</sup> *L'eredità degli studi hegeliani in Italia. Intervista a Francesca Menegoni*, a cura di F. Pitillo, «Filosofia Italiana», 2017, S. 1-7, S. 4.

## Persönliches Geleitwort

Ludwig Siep

*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*

Francesca Menegoni stellt für mich die ideale Verbindung der älteren und der zeitgenössischen italienischen Fachphilosophie dar. Ich sehe in ihr, sie möge es verzeihen, immer auch ihre von mir wissenschaftlich und menschlich bewunderten Lehrer Claudio Cesa und Franco Chiereghin mit. Auch Valerio Verra gehört für mich zu dieser Gruppe, obgleich er nicht so direkt mit ihr verbunden war. Zugleich repräsentiert sie aber die jüngere italienische Idealismusforschung, die wie die deutsche – so wie andere europäische und die amerikanische – weniger historisch, sondern eher an gegenwärtigen Problemen orientiert ist. Unter vielen Ihrer Texte wird das für mich in zwei schönen Aufsätzen sehr deutlich, die in besonderer Beziehung zu mir standen: *Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Hegel* (2004) sowie *Elemente einer Handlungstheorie in der ‚Moralität‘* (1997/2017). Sie verbinden die subtile Analyse Hegelscher Texte mit bleibenden Einsichten in die Handlungstheorie, die Anthropologie und die Moralphilosophie. Von idealistischen Voraussetzungen sind sie weitgehend unabhängig. Francesca Menegoni ‚aktualisiert‘ Hegel aber nicht in einer oberflächlichen Weise, sondern macht stets auch seine Stellung in der Tradition der ‚Ersten Philosophie‘, einschließlich der Religionsphilosophie, deutlich.

Auch die institutionelle Verbindung zwischen den italienischen und deutschen Philosophen und Instituten hat Francesca Menegoni ausgebaut und verstetigt – nicht zuletzt, zusammen mit Michael Quante und Luca Illetterati, auch die zwischen Padova und Münster. An vielen Orten ist ja inzwischen aus der persönlichen Freundschaft zwischen Gelehrten

eine institutionelle Verbindung geworden, von der Studenten und wissenschaftlicher Nachwuchs profitieren. Die Mühe dazu neben Forschung und Lehre auf sich zu nehmen, ist überaus dankenswert.

Dennoch bleiben in meiner Erinnerung die persönlichen Kontakte in unvergleichlicher Erinnerung, vor allem die mit Claudio Cesa und mit Francesca Menegoni – beide in meinen Augen ähnlich bescheidene, etwas introvertierte Persönlichkeiten mit dem persönlichen (vielleicht auch einem ‚typisch nord-italienischen‘?) Charme und der Aura der Kenner-schaft und Gelehrsamkeit. Viele dieser Erinnerungen gehen auf Tagungen der Internationalen Hegel-Vereinigung zurück, aber manche auch auf persönliche Besuche in Italien und in Münster. Deutsche müssen generell dankbar sein, dass die hochkomplizierten Schriften aus der größten Epoche ihrer Philosophie in anderen Sprachen und Ländern vermittelt werden – vor allem in solchen, die später unter deutschem Ungeist furchtbar gelitten haben. Ohne mich mit diesen Philosophen zu vergleichen, bin ich Francesca Menegoni auch persönlich dankbar für einige Übersetzungen eigener Texte. Unvergessen ist mir ihre Hilfe bei meinem Versuch, einige Vorträge in Italien auf Italienisch vorzutragen. Nachdem sie den Text übersetzt hatte und unser gemeinsamer Freund Antonio Autiero mit mir geübt und Akzente markiert hatte, habe ich es gewagt, ihn auf Italienisch vorzutragen. Bei einigen der Versuche war sie dabei und hat vermutlich ‚Blut geschwitzt‘ – ein besonderer Beweis meiner Sprachbegabung war es, so fürchte ich, nicht.

Wenn man sich jahrzehntelang mit einem Philosophen oder einer Epoche beschäftigt hat, neigt man manchmal dazu, das Thema für langsam erschöpft zu halten. Aber warum sollte die Faszination, die uns im Studium ergriffen hat, die jüngere Generation nicht ebenso ‚anstecken‘ – das ist ja auch das Ziel unserer Lehre. Zu den Wenigen, denen ich vertraue, die Schriften der ‚Großen‘ für gegenwärtige philosophische Probleme fruchtbar zu machen und die Studenten dafür zu begeistern, und nicht nur für ‚Klassiker-Verehrung‘, gehört ohne Zweifel Francesca Menegoni. Die folgenden Texte zeigen u.a., wie anregend ihre Themen und ihre Schriften auf die jüngere Generation gewirkt hat.

## **1. SU KANT / ON KANT / ÜBER KANT**



## Two Kantian Arguments for the Speculative Basis of Our Science of Nature<sup>1</sup>

Sally Sedgwick

*Boston University*

For Kant, pure reason must be subjected to “critique” in order to keep its natural tendency to exceed its proper limits in check. Human reason exceeds its limits when it ignores the boundary between what we may coherently think and what we can theoretically or scientifically know. A critique of reason provides the required remedy because it insists upon a distinction between objects that are theoretically or scientifically knowable (“appearances”) and objects that are at best objects of practical faith or speculation (“things in themselves”). Remarkably, however, the very project that is intended to constrain reason’s tendency to exceed the bounds of knowledge, ends up justifying that tendency in a certain respect. For as Kant argues, reason’s practical and speculative interests must be satisfied. He most obviously expresses this point when he tells us that an aim of his critical project is to limit knowledge to make room for faith [*Glaube*]. Less obviously, however, Kant furthermore asserts that the speculative interests of reason have to be satisfied in order to save not just faith and freedom but also *nature*. Without the restriction of our knowledge to appearances, without the distinction between appearances and things in themselves, he writes, “neither nature nor freedom would remain”. My focus in this essay is this second argument for limiting knowledge. Why is Kant convinced that *nature* needs saving? How does he argue that a reliance on the resources of speculation offers the means for doing so?

---

<sup>1</sup> This paper profited from the comments of audiences at Boston University (2017), Georgetown University (2018) and the *North American Kant Society* meeting in Vancouver (2018).



Kant famously argues that human reason must be subjected to “critique” as a means of keeping in check its natural tendency to exceed its proper limits. Human reason exceeds its limits when it ignores the boundary that separates what it is possible for us to coherently think from what it is possible for us to theoretically or scientifically know<sup>2</sup>. Critique provides the required check on the excesses of reason insofar as it persuades us that objects best considered from the standpoint of faith or speculation are fundamentally different in nature from objects of theoretical or scientific investigation. To put the point differently, critique reins in the excesses of reason insofar as it prevents us from conflating the claims of knowledge with those of faith<sup>3</sup>.

But although Kant alerts us to the excesses of reason, he curiously also *justifies* those excesses in a certain respect. Although he repeatedly warns us of the dangers of reason’s efforts to transcend the proper bounds of knowledge, he insists that those efforts can be legitimate in some way. Indeed, it is a central tenet of his Critical project that reason’s speculative and practical interests *must be satisfied*.

Kant is explicit about this point in his 1787 Preface to the *Critique of Pure Reason* where he writes that his task in that text of limiting knowledge serves the interests of «making room for faith [*Glaube*]» (*CPR* B XXX). In this and many other discussions, he draws attention to the speculative and practical interests of reason – interests that are neither optional nor trivial. He argues, for instance, that although we can never *know* that we are free, we must nonetheless *think* of ourselves as free. We must think of ourselves as more than mere cogs in nature’s machine, moved about by laws over which we have no control. As a condition of the possibility of

<sup>2</sup> Kant defines scientific or “theoretical” cognition [*Erkenntnis*] as «that through which I cognize *what exists* [*was da ist*]» (*CPR* A 633/B 661). In this same passage, he distinguishes theoretical from “practical” cognition which is «that through which I represent *what ought to exist* [*was da sein soll*]». (See also *CPR* B X for this distinction.). I. Kant, *Gesammelte Schriften*, ed. Royal Prussian (formally German) Academy of Sciences. Berlin, Walter de Gruyter and predecessors, 1900-. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

<sup>3</sup> By “ideas of faith”, in this paper, I refer not just to ideas of religious faith but to ideas of speculative reason more broadly. Reason becomes “speculative”, according to Kant, when its object is «not any object of a possible experience» (*CPR* A 636/B 664). Objects of speculation are not limited to objects of religious faith (e.g. God). Another object of speculative reason, for example, is free will, the supreme object of practical (moral) cognition. We will be preoccupied in this essay with further ideas of speculative reason. In my final paragraphs, I expand on Kant’s distinction between the speculative and practical interests of reason.

moral imputation, we have no option but to think of ourselves as capable of a special and extra-temporal form of *self*-causation. We “make room for” or “save” freedom by properly limiting our knowledge, that is, by distinguishing what is theoretically or scientifically knowable from what is merely thinkable (CPR A 536/B 564).

Again, a central claim of the *Critique of Pure Reason* is that the speculative and practical interests of reason must be satisfied. Unless we save freedom, Kant argues, we have no way to ground our necessary conception of ourselves as creatures capable of genuine agency. Saving freedom requires us to grant that it is not a possible object of theoretical or scientific knowledge. The strategy for saving religious faith is much the same. The idea of a divine and all-powerful architect, of a first cause of nature or unmoved mover, satisfies a necessary interest of reason, in Kant’s view. We can save this idea, too, but doing so once again requires us to accept that it refers to an object we cannot scientifically know.

These are particularly obvious examples of Kant’s commitment to the principle that the speculative and practical interests of human reason have to be satisfied. Far less obviously, however, he in addition insists upon the necessity of satisfying reason’s interests as a condition of saving – not faith or freedom, but – *nature*. He most explicitly expresses this point when he tells us that without his Critical philosophy’s unique prescription for drawing the proper limits to theoretical knowledge, «neither nature nor freedom would remain» (CPR A 543/B 571).

My task in this essay is to explore this second Kantian motivation for limiting our knowledge, that is, for sharply separating the claims of knowledge from those of speculation or faith. Why, and in what respect, is Kant convinced that *nature* needs saving? Why, furthermore, does he argue that an appeal to the resources of faith or speculation offers us the means for doing so? Kant holds, very roughly, that we save nature by demonstrating that our science of nature needs to rest on assumptions about objects *outside* nature – in his terminology, objects considered as “things in themselves”. Our science of nature must rely on such assumptions, he claims, as a condition of its very possibility. Kant labels concepts that refer to objects outside nature «ideas of reason»<sup>4</sup>. Our

---

<sup>4</sup> As Kant defines them, ideas of reason (or as he sometimes refers to them, speculative ideas) go «far beyond what experience or observation could verify» (CPR A 668/B 696). We can have no warrant for supposing that they are «concepts of real [*wirklichen*] things» (CPR A 643/B 671).

science of nature must rely on ideas of reason, then, to secure its own basis<sup>5</sup>. In relying on such ideas, our science of nature thus invariably rests on assumptions about objects it can never know. It rests on a foundation of speculation or faith.

Kant offers a number of arguments in support of this general thesis, but in the interest of brevity I am going to confine my attention to just two of them<sup>6</sup>. I draw the first argument from his discussion of the Third Antinomy in the first *Critique* where he aims to convince us that our efforts to discover the ultimate causes of natural events are necessarily accompanied by assumptions about objects outside the realm of natural events. We rely on ideas of reason insofar as we presuppose either that the series of natural causes originates in an absolutely *first* or *uncaused* cause, or that the series as a whole is an infinite regression of causes. In both cases, we rely on concepts that are necessary for our science of nature, but whose objects are nowhere to be discovered within the realm of nature.

The second argument appears both in Kant's Appendix to the Transcendental Dialectic section of the first *Critique* and in his *Critique of Judgment*. Once again, he considers the natural causal law and its role as a condition of experience. He wants us to appreciate that although the law governs everything that happens in nature, it is by no means a *sufficient* condition of our experience or science of nature. Neither our experience nor science of nature would be possible, Kant insists, without an assumption that our investigations into nature can never supply. The assumption is that objects of nature are as if *purposively* connected and arranged. As in the case of the first argument, Kant's larger message is that our experience and science of nature must rely on ideas of reason as a condition of their possibility<sup>7</sup>. In this respect, our science of nature rests on a foundation of speculation or faith.

<sup>5</sup> Kant does not argue that *any* thought of a non-empirical object (e.g. the thought of a mermaid) is a necessary condition of our experience and science of nature. "Ideas of reason", as he defines them, «relate *necessarily* to the entire use of the understanding» (emphasis added). Such ideas «consider all experiential cognition as determined through an absolute totality of conditions» (CPR A 327/B 384).

<sup>6</sup> Kant divides ideas of reason into three classes, and the two I will discuss belong to the class he labels «cosmological» (versus «psychological» or «theological») (CPR A 334/B 391).

<sup>7</sup> I will usually abbreviate "our experience and science of nature" with the less cumbersome phrase "our science of nature". It should not be overlooked, however, that the two arguments we are about to consider concern not just the conditions of scientific investigation (narrowly considered), but also the conditions of our ordinary experience or perception of nature.

## I

Before examining the first of the two arguments for how nature must be saved, I want to review some basic features of Kant's conception of nature and its objects. Kant holds that objects of nature (that is, "appearances") have a matter as well as a form. Their matter is their sensible content, a content given to us *a posteriori*, that is, in sensation<sup>8</sup>. The form of appearances, however, is *a priori*. There are *a priori* constraints, first, on how the *a posteriori* content of appearances is given to us: that content is given through our *a priori* forms of receptivity or intuition, space and time. Second, there are *a priori* concepts without which the *a posteriori* content could not be for us a *thinkable* content, that is, a content unified in such a way to yield possible objects of perceptual awareness. For example, Kant argues that we can only experience a sensible content as an object if it is subject to the *a priori* rule or concept of substance. We experience empirical objects as subject to alteration in response to causal forces. We would be incapable of experiencing alteration – and hence, incapable of experiencing empirical objects at all – did we not presuppose that, in all change of appearances, something persists, namely a permanent or substance (*CPR* A 182/B 224). The *a priori* rule of permanence or substance is therefore a necessary condition of our experience. To cite a further example: we could not unify the *a posteriori* given sensible content into possible objects of perception without ordering that content according to the *a priori* concepts of quantity or magnitude. The perception of objects would not be possible for us, for instance, did we not intuit the given appearances as *extensive* magnitudes, that is, as spread out in space and time rather than as extensionless points. As a condition of its very possibility, then, our form of experience must be subject to the *a priori* rule that objects are, as Kant puts it, «multitudes of antecedently given parts» (*CPR* A 163/B 204).

In the argument with which we will be concerned in this section, Kant asks us to consider a further *a priori* rule or concept, namely that of causality. Applied to appearances, this concept may be formulated as the law or principle that everything that happens in nature, every "alteration" or "event [*Veränderung*]", is caused<sup>9</sup>. Kant draws our attention to a problem

<sup>8</sup> See *CPR* A20/B 34, A 50/B 74.

<sup>9</sup> Kant gives us numerous versions of this law or principle in the first *Critique*. It is the principle of the Second Analogy, expressed in the B-edition as, «All alterations

with this law, a problem that becomes apparent, he believes, when we draw out its implications. Upon careful consideration, we discover that unless we take the law to rest in some way on ideas of reason, it is self-contradictory.

Kant alerts us to the self-contradictory nature of the causal law in the following passage from the Proof for the Thesis of the Third Antinomy<sup>10</sup>:

the law of nature consists just in this, that nothing happens without a cause sufficiently [*hinreichend*] determined *a priori*. Thus the proposition that all causality is possible only in accordance with laws of nature, when taken in its unlimited universality [*unbeschränkten Allgemeinheit*], contradicts itself, and therefore this causality cannot be assumed to be the only one (CPR A 446/B 474).

The «law of nature» (in this case, the causal law) «contradicts itself», Kant tells us here, when «taken in its unlimited universality». He then asserts that, from this self-contradiction, we are warranted in concluding that the causality of nature may not be the only form of causality there is. To express Kant's reasoning in another way: as long as we rely solely on the natural causal principle, we land in self-contradiction and thereby undermine our science of nature. Our science of nature thus requires, as a condition of its possibility, an idea of reason, namely the idea of a *non-natural* or *extra-temporal* form of causality.

To clarify Kant's reasoning, it will be useful to first examine the assumptions underlying his characterization of the law that he claims to be self-contradictory. Again, the law in question is the causal law, the law he formulates in the above passage as, «nothing happens without a cause sufficiently determined *a priori*». We might wonder, first, why Kant classifies this law as *a priori*. The answer, very briefly, is that he takes himself to have established its a priority back in the Transcendental Analytic section of the *Critique* (in his discussion of the Second Analogy). He believes he has demonstrated there that the law is a necessary and therefore *a priori* condition of experience.

---

[*Veränderungen*] occur in accordance with the law of the connection of cause and effect» (CPR B 232). The principle appears as a premise in the Proof for the Thesis of the Third Antinomy as well: «everything that happens presupposes a previous state, upon which it follows without exception [*unausbleiblich*] according to a rule» (CPR A 444/B 472). It is more succinctly stated there as «nothing happens without a cause sufficiently determined *a priori*» (CPR A 446/B 474).

<sup>10</sup> The proof sets out to establish the necessity of the assumption of a causality of freedom, an «absolute causal spontaneity» (CPR A 446/B 474).

But what about Kant's mention of "sufficient [*hinreichend*]" determination in the above-quoted passage? Again, the «law of nature» with which he is concerned asserts that «nothing happens without a cause sufficiently determined *a priori*». The law thus implies not merely that, for any event, *y*, there are *necessary* conditions, *x*, such that we can infer from *y* the presence of conditions *x*. The causal law implies, in addition, that for any event or happening in nature, *y*, there must be some condition or set of conditions, *x*, such that, given *x*, *y* had to happen. Minimally, then, the insistence upon sufficient determination implies a commitment to the principle that nothing can come into being in nature without some antecedent causal condition or set of conditions. Nothing in nature can come into being out of nothing, that is, spontaneously<sup>11</sup>.

There is more to say, however, about Kant's reference to sufficient determination in the above-quoted passage. Elsewhere, he draws our attention to the fact that the demand for a sufficient condition for everything that happens in nature is an application to nature of the following more general law of reason:

If the conditioned is given, then through it a regress in the series of all conditions for it is given to us *as a task* [*uns . . . aufgegeben sei*] (CPR A 497/B 525).

Kant describes this general law as a «logical postulate» of reason that commands us to «follow that connection of a concept with its conditions through the understanding, and to continue as far as possible» (CPR A 498/B 526). The general law is «undoubtedly certain [*ungezweifelt gewiss*]» and «analytic», he says, because the concept of a sufficient condition is conceptually or analytically contained in that of the conditioned (CPR A 498/B 526)<sup>12</sup>. As we just noted, Kant claims that the causal law, too, implies

<sup>11</sup> As Kant writes in his discussion of the second Analogy, if my perception is to contain the cognition of something that «actually happens [*wirklich geschieht*]», «then it must be an empirical judgment in which one thinks that the sequence is determined, i.e., that it presupposes another appearance in time which it follows necessarily». Kant concludes from this that the principle of sufficient reason is «the ground [*Grund*] of possible experience» (CPR A 201/B 246).

<sup>12</sup> «[T]he concept of the conditioned already entails that something is related to a condition, and if this condition is once again conditioned, to a more remote condition, and so through all the members of the series» (CPR A 498/B 526). Kant goes on to argue that, applied to appearances, we *cannot* however justify the «synthetic» principle that, «if the conditioned is given, then all the conditions (as appearances) are also given» (CPR A 499/B 527). Kant explicitly identifies this latter principle as synthetic at CPR A 308/B 364. The synthetic nature of this principle is tied to its limitation to «appearances». As we

a demand for sufficient determination. But he is also convinced that the causal law is somehow self-contradictory. The contradiction arises, he says, when we take the law in its «unlimited universality».

Clearly, we can only shed light on the self-contradictory nature of the causal law if we understand what Kant has in mind in referring to its «unlimited universality». One interpretation suggests itself immediately: the law applies with unlimited universality in that it legislates over *everything* that happens in nature. The law asserts, in other words, that *no* event occurs in nature without a sufficient antecedent condition. If we take the causal law to allow no exceptions in this respect, we are forced to conclude, Kant remarks, that in the series of natural causes there is no «first beginning», and that what we have on the side of conditions is an infinitely regressive series (CPR A 446/B 474). As Kant puts it, if we take the causal law in its «unlimited universality», there can be «no completeness of the series on the side of the causes descending one from another» (CPR A 446/B 474)<sup>13</sup>. His point seems to be, then, that the existence of an infinite series on the side of conditions contradicts the law of nature. His reasons for this conclusion become apparent when explore more closely his thoughts on the implications of the demand for sufficient determination.

Kant characterizes the demand for a truly sufficient cause or condition as a demand for a cause or condition that itself requires no cause or condition. It is a demand for what he in one passage refers to as «a resting place [*Ruhe*]» for the understanding (CPR A 447/B 475). He tells us that this demand is implicit in the law that states that, «nothing happens without a cause sufficiently determined *a priori*». As we have seen, however, he also suggests that this demand cannot be satisfied if we take the law of nature in its «unlimited universality». If we take the law in its «unlimited universality», what results is not an unconditioned or uncaused condition («a resting place» for the understanding); rather, what results is an infinitely regressive series of conditions. When taken in its «unlimited universality», then, the law of nature is self-contradictory.

---

will see, Kant argues that the absolute totality of the series of conditions is not for us a possible appearance. For an excellent discussion of the status of these various principles, see Michelle Grier's *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, esp. pp. 268ff. Grier's book is an outstanding in-depth treatment of many of the issues I consider here.

<sup>13</sup> As Kant writes in another passage, an infinite regress does not allow for a «starting point that would serve absolutely as the foundation» (CPR A 474/B 502).

We might suppose that there is an obvious way to avoid this contradiction, namely by dropping the demand for a sufficient condition. Kant is aware of this strategy; he identifies it as the strategy of the «dogmatic» empiricist or «defender of the omnipotence of nature» who steadfastly affirms the validity of the natural causal law and its implied infinite regress of causes (*CPR* A 471/B 499, A 449/B 477). The defender of nature denies that we can demonstrate that there is an «absolutely first» in the series of appearances. She therefore also denies the law of reason that commands us to seek an absolute beginning. To put this point differently: the defender of nature tries to *drop* the application to nature of the law of reason which says that,

If the conditioned is given, then the whole series of all conditions for it is also given (*CPR* A 498/B 526).

Kant insists, however, that the demand for a genuinely sufficient condition *cannot* be dropped. As we saw, he asserts that the demand that we seek a sufficient condition is an «undoubtedly certain [*ungezweifelt gewiss*]» «logical postulate» of reason. The fact that the demand cannot be dropped is evident, he thinks, in the futile effort of the defender of nature to prove otherwise.

The defender of nature claims that the causality of nature is valid when taken in its «unlimited universality». As we noted a moment ago, this requirement is most obviously interpreted as implying that the causal law is valid without exception for everything that happens in nature. But Kant wants us to appreciate that the defender of nature understands something further by the condition of «unlimited universality». The defender of nature insists that the causal law has «unlimited universality», but not merely because she takes the law to hold without exception for everything that happens in nature. She understands the law to have unlimited universality in a further respect, since she in addition presupposes that the causality of nature is *the only form of causality there is*. Kant expresses the point as follows: The defender of nature assumes, he writes, that «everything in the world happens solely in accordance with laws of nature» (*CPR* A 445/B 473). According to this position, laws of nature have unlimited universality in that they govern not just every event in nature but everything that happens «in the world». In effect, then, the defender of nature presupposes that there is nothing outside the realm of appearances; she in other words assumes that the boundaries of nature



and of the world coincide. In making this assumption, she supposes she is capable of knowing the series of appearances as a *totality*<sup>14</sup>. According to Kant, however, the whole of nature is not a possible object of perception for beings like us. The whole or totality of nature is no more a possible object of our form of perception than an absolutely first or uncaused cause (*CPR* A 484/B 512)<sup>15</sup>.

As we have seen, the defender of nature or dogmatic empiricist aims to be faithful to the law of nature. She is skeptical of the very idea of a first or uncaused cause (that is, of a causality outside nature). She is willing to accept the implications of taking the law in its «unlimited universality»; she accepts, then, that the series of appearances is infinitely regressive. But despite her effort to be true to the law of nature, she ends up contradicting the law of nature. The defender of nature assumes that the causality of nature is the only causality there is. On Kant's account, however, this is not an assumption any appeal to nature or experience could justify. For precisely this reason, he concludes that the defender of nature contradicts the law of nature.

What the defender of nature needs to acknowledge, on Kant's diagnosis, is that human reason is *necessarily* governed by the «logical postulate» that demands the discovery of sufficient conditions. The defender of nature needs to reconcile herself to the fact that this demand cannot be dropped; it is a demand necessarily imposed by reason itself. The defender of nature must come to terms with her own dogmatism and acknowledge that, despite her efforts to remain true to nature, she cannot avoid relying on assumptions that nature or experience can never justify<sup>16</sup>. She is, in this respect, in precisely the same position as her rationalist opponent. Like her opponent who embraces the thesis that the series of appearances must originate in a first or uncaused cause, the defender of nature rests her case on a dogmatic assumption. Her case is

<sup>14</sup> Kant defines «world [*Welt*]» at *CPR* A 419/B 447. «World» «signifies the absolute totality of the sum total of existing things». The idea of the «absolute totality» of the series of existing things (appearances), moreover, refers to an object that «transcends all possible experience».

<sup>15</sup> As Kant remarks a few pages later, we cannot infer from the fact that the conditioned (in appearance) is given, that the «absolutely totality of the series» is also given, because the totality of the series is not itself a possible object of our experience (*CPR* A 499/B 527).

<sup>16</sup> The defender of nature must recognize that the «solution to these problems can never occur in experience» (*CPR* A 484/B 512). If the defender of nature is to avoid self-contradiction, she must grant that the causality of nature «cannot be assumed to be the only one» (*CPR* A 446/B 474).

just as dogmatic as that of her opponent, because in claiming to know the series of appearances as a totality, she, too, rests her argument on an idea of reason, that is, on a concept whose object cannot be theoretically or scientifically known.

This brings us back to the larger moral of our story. Kant aims to convince us that when human reason investigates the causes of natural phenomena and undertakes its search for sufficient conditions, it invariably relies on ideas, that is, on concepts whose objects transcend the limits of our experience. Without such ideas – without the resources of faith or speculation – we land in self-contradiction. We leave ourselves no means of saving our science or experience of nature.

## II

I now turn my attention to a second Kantian effort to enlist ideas of reason in saving nature. In the case we just considered, human reason saves nature with the help of ideas without which we are unable to satisfy the demand for a sufficient cause or condition. We satisfy reason's demand for a sufficient cause either by positing (with the dogmatic rationalist) an absolute beginning of the series of appearances (that is, an unconditioned or uncaused cause), or by assuming (with the dogmatic empiricist) that we can know the infinitely regressing series of appearances as a whole.

In the argument we are about to review, Kant is once again preoccupied with the task of identifying conditions of the possibility of our experience or science of nature. His aim in this case is to demonstrate that human experience requires the assumption that objects of nature are somehow *purposively* connected and arranged. The concept of purpose is another instance, for Kant, of an idea of reason. As such, its object is nowhere to be discovered within the bounds of our experience.

As was the case with the argument we just reviewed, the starting point of this second argument is the general causal law and its role as a condition of experience. Simply put, the law states that every event is caused. As we know, the law is for Kant an *a priori* condition of experience. It is «constitutive» of nature, on his description, because no object can properly *count* as an object of nature without conforming to it (*CJ* Second Intro. V [184]). Any possible object of our experience or science of nature is in other words necessarily governed by, and therefore subsumed under, this general law.

Kant in addition asserts, however, that although the general causal law is constitutive of objects of nature, it is by no means *sufficient* for our science or experience of nature (*CJ* Second Intro. V [183], § 61 [359])<sup>17</sup>. One easy way to appreciate the law's insufficiency is to consider the fact that it cannot by itself yield particular empirical regularities. We cannot in other words discover the particular behaviors of objects in specific circumstances simply by reflecting on the general causal law<sup>18</sup>. Although the assumption of causal connection is necessary for the generation of particular laws, the generation of particular laws relies on additional conditions – most obviously, on the resources of observational evidence and inductive reasoning.

Kant wants us to recognize, however, that the general causal law is insufficient for our experience or science of nature in less obvious respects as well. The argument we are about to consider draws attention to what, in his view, are further conditions of causal explanation. In essence, the argument highlights the role of ideas of reason in causal explanation. Ideas of reason, remember, are concepts that refer to objects that are nowhere to be discovered within the limits of our experience – objects of speculation rather than knowledge.

Kant's argument begins with the observation that, in our investigations into the workings of nature, we look for causes. We seek grounds for concluding more than simply that event *y* was *preceded* by event *x*; we seek grounds for asserting, in addition, that event *y* was *caused* by event *x*. We seek justification for inferring that the sequence “*x* then *y*” is *repeatable*. That is, we look for grounds for predicting that under similar circumstances, *x* (or causes like *x*) will produce *y* (or effects like *y*) in the future. The effort to satisfy this demand is precisely what is involved in our search for *explanations* for the behaviors and interactions of objects. We can only satisfy this demand by discovering empirical regularities or laws (*CJ* [185]).

Kant insists that we cannot explain the workings of nature with the help of the general causal law alone. He sets out to persuade us of this

<sup>17</sup> Kant characterizes conditions governing our *investigations* into nature as subjective, and contrasts these conditions with «objective» conditions or principles which specify the conditions *constituting objects* of nature (*CJ* Second Intro. V [185f.]). I. Kant, *Critique of Judgment*, trans. Werner S. Pluhar, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1987.

<sup>18</sup> To put the point differently, we cannot analytically or conceptually deduce individual empirical laws from the general causal law.

point by asking us to appreciate that the general causal law is consistent with an assumption that *undercuts* the very possibility of scientific explanation. The principle that every event is caused is consistent, in particular, with the assumption that every event has a *unique* cause. Kant points out that were we to assume the latter – namely that there are «nearly as many different powers as there are different effects» – we would have no means of *finding* regularities or patterns in nature (*CPR* A 648/B 676). We would lack any basis for claims such as, «this kind of cause tends to produce this kind of effect». We would thus be unable to discover empirical regularities or laws (*CPR* A 648/B 676)<sup>19</sup>. From these considerations, Kant infers that natural causal explanation requires as a condition of its possibility more than the principle that every event is caused (*CJ* Second Introduction V [183], § 61 [359]).

Kant then proceeds to highlight additional assumptions that must be brought into play. Included among them is the following: We need a basis for *denying* that there are, in his words, «as many different kinds of causality as there are special differences among natural effects» (*CJ* Second Introduction V [185]). Put positively, we need grounds for inferences such as, «plants of this variety are poisonous» or «creatures of this species can fly». That is, we need justification for asserting that certain kinds of objects have properties which, under specific conditions, tend to produce certain kinds of effects.

The next step of Kant's argument is crucial. He points out that we give ourselves the required justification only if we presuppose that nature *admits* of division into kinds. Only if we in other words assume that there exists behind the «infinite variety» of things a «unity of fundamental properties», do we give ourselves grounds for asserting that it is not a mere accident that winged creatures can fly (*CPR* A 649/B 677, A 652/B 680). Only by means of such a division, that is, do we give ourselves

<sup>19</sup> Kant expresses the point somewhat differently in *CJ*. Were we to attribute to objects of nature an «infinite diversity» of causes, he says, nature for us would contain an «endless diversity of empirical laws» (*CJ* Second Intro. V [183]). For Kant, an «endless diversity of empirical laws» is equivalent to no empirical laws at all. We must «presuppose» that there is «unity» in this «endless diversity», «since otherwise our empirical cognition could not thoroughly cohere to [form] a whole of experience». To presuppose unity, Kant suggests here, is in effect to treat nature as *purposively* arranged. He furthermore points out that we need to assume that nature admits to being divided into species and genera even if we are to form empirical *concepts* (*CPR* A 653f./B 681f.). I discuss these matters in *Hegel's Critique of Kant*, Chapter One, sections 1.2 and 1.3. Sally Sedgwick, *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

reason to suppose that if a creature possesses wings, that creature will most likely possess the capacity for flight. In assuming that the connection between wings and flight is not a mere accident, we effectively commit ourselves to the thesis that wings are the kind of thing that enable and are suitable for flight. Expressed differently, we assume that wings are somehow *designed* for that purpose<sup>20</sup>.

Kant wants us to understand that in presupposing that nature admits of division into kinds, we imply that its parts stand in a special kind of relation to each other and to nature as a whole. In effect, we imply that nature is not a «blind mechanism» or «contingent aggregate» of accidentally connected parts, but should rather be understood as a «systematic unity» or ordered whole (*CPR* A 645/B 674; *CJ* § 61 [360])<sup>21</sup>. An obvious example of an ordered whole is an artefact. We think of artefacts as assembled purposively, that is, as assembled according to a conscious plan. We assume, for instance, that parts of a computer are not arbitrarily or randomly connected. If the computer happens to be well-designed, we judge that its parts are assembled in a way that efficiently serves the purpose of the machine as a whole<sup>22</sup>.

Kant argues that when we think of nature not as blind mechanism but as a whole whose parts are purposively or teleologically arranged, we think of nature on the model of an artefact. He warns us, however, against supposing that we can theoretically or scientifically know that

<sup>20</sup> In *CJ*, Kant assigns the role of finding unity in the given diversity to «reflective» judgment (*CJ* Second Intro. V [185]). «[I]f . . . the particular is given and judgment has to find the universal for it, then this power is merely reflective [*reflektierend*]» (*CJ*, Second Intro. IV [179]). He contrasts reflective with «determinative [*bestimmende*]» judgment which begins with some universal (some *a priori* rule) and subsumes the particular under it (*CJ*, Second Intro. IV [179]).

<sup>21</sup> Nature should in other words be understood as a «cognizable order» in terms of empirical laws (*CJ* Second Intro. V [185]). See also *CPR* A 686/B 714, A 697/B 725. If we assume that everything that happens in nature is an accident, we in effect treat nature as a «mere mechanism», according to Kant. We assume that nature, «could have structured itself differently in a thousand ways without hitting on precisely the unity in terms of a principle of purposes» (*CJ* § 61 [360]).

<sup>22</sup> In a passage in the third *Critique*, Kant asks us to consider the assumptions we would likely make, were we to happen upon a figure of a hexagon traced in the sand. We would probably suppose that its parts were not combined by chance; we would suppose, instead, that its parts had been *purposively* combined (*CJ* § 64 [370]). We would infer that its creator began with the aim of drawing a hexagon and then set out to draw the figure with that aim in mind, carefully positioning the individual lines in order to produce the figure as a whole. To consider nature as an artefact is likewise to suppose that it is a unity whose parts are *purposively* fashioned (presumably by God) (*CJ* § 61).

nature is an artefact, and that it has thus been arranged according to the «wise intentions» of a «supreme intelligence» or «world author» (CPR A 687/B 715). The most we are entitled to infer, as a condition of the possibility of treating nature as a systematic unity rather than as a «contingent aggregate», is that its parts are combined «*as if*» designed by a supreme intelligence or architect. In presupposing that nature is teleologically arranged (that is, arranged according to a causality of purposes or final causes), we do not give ourselves license, he says, either for positing an «intelligent being above nature as its architect» or for turning nature itself into an «intelligent being» capable of generating its own purposes (CJ § 68 [383])<sup>23</sup>.

The main point deserving emphasis here is that Kant takes it to be a necessary condition of the possibility of scientific explanation that we think of nature as an *as if* purposively arranged whole. Unless we treat nature in this way, he says, we leave ourselves no basis for supposing that its parts are related to each other and to all of nature – not merely accidentally or contingently – but purposively or with «necessity», as he says (CJ § 64 [370]). And unless we give ourselves grounds for asserting that parts of nature are related to each other purposively or with necessity, we have no means of discovering the regularities or empirical laws that furnish the very basis of scientific explanation. We lack a condition that needs to be in place if the causal law is to have any application for us at all<sup>24</sup>.

### III

My main objective in this essay has been to draw attention to Kant's claim that our science and experience of nature necessarily depend on the special concepts he calls "ideas" («ideas of reason» or of «speculation»)<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> If we turn nature into an intelligent being capable of generating its own purposes, we in effect treat nature as a *self*-organized whole – as what Kant refers to in the third *Critique* as a «natural purpose» (CJ § 65). In this case, we assume that nature's organization or systematic unity is self-produced rather than imposed from without. Nature, on this model, is «both cause and effect of itself» (CJ § 64 [370]).

<sup>24</sup> The principle that nature is teleologically arranged or purposive, although necessary for explanation, is not *itself* explanatory, according to Kant. It cannot itself be explanatory, because it does not admit of empirical demonstration. Such a «transcendental hypothesis» does not "advance" the «use of the understanding» but serves «only for the satisfaction of reason» in regulating the employment of the understanding (CPR A 772/B 800). In general, ideas of reason, such as the idea of purpose, «ground [*gründen*] regulative principles of the systematic use of the understanding» (CPR A 771/B 799).

<sup>25</sup> Kant sometimes also refers to these special concepts as «transcendental ideas», for

Our investigations into nature rest, for instance, on the idea that events of nature are as if purposively connected. As ideas, these special concepts refer to objects that are nowhere to be discovered within the realm of our experience<sup>26</sup>. Precisely because speculative ideas and judgments refer to objects that transcend our experience, they cannot be tested by the tools and methods of natural science<sup>27</sup>. Nonetheless, they are in Kant's view indispensable conditions of scientific investigation as well as ordinary perception.

Given Kant's repeated insistence upon the necessity of confining theoretical knowledge within its proper limits and upon sharply separating its claims from those of speculation and faith, we might have supposed that ideas of speculative reason have no place whatsoever in our cognitions of nature, on his account. But as I hope to have shown, this is far from the case. Kant awards speculative ideas a *necessary* role in making our experience and science of nature possible. He thus effectively endorses the thesis that we can only save our experience and science of nature by going *outside* nature<sup>28</sup>. His Critical philosophy thus requires us to perform what might be described as a delicate balancing act. It requires us to ensure, on the one hand, that speculation never encroaches upon the proper sphere of science. But it demands, on the other, that we acknowledge that science needs speculation as a condition of its very possibility<sup>29</sup>.

---

example, at *CPR* A 321f./B 377f.

<sup>26</sup> When theoretical reason makes judgments about objects that cannot be given in experience, it becomes «speculative» (*CPR* A 636/B 664). Kant typically uses the term “speculative” to refer either to objects that are nowhere to be discovered in experience or to human reason's effort to know such objects. A main objective of a «critique», he says, is to demonstrate that «we cannot in fact know anything at all in [reason's] speculative use» (*CPR* A 769/B 797). Occasionally, however, Kant uses “speculative” in a broader sense. He writes at *CPR* A 471/B 499, for example, that «real speculative knowledge [*eigentliche spekulative Wissen*] can encounter no object except an object of experience». In this passage «real speculative knowledge» would seem to refer to what he usually refers to as theoretical knowledge. Kant uses “speculative” in the broader sense at *CPR* A 841/B 869 as well, where he divides metaphysics into the «speculative» and «practical» uses of reason, and includes «theoretical cognition» under the former heading.

<sup>27</sup> This is what Kant has in mind when he tells us that, from the standpoint of scientific or theoretical knowledge, our judgments about such ideas – judgments of speculative reason – have no «correct» or «immanent use» (*CPR* A 796/B 824, A 799/B 827).

<sup>28</sup> As a condition of the possibility of our experience and science of nature, we must seek unity in nature; but we can only expect to find that unity «*beyond* the concept of nature rather than in it» (*CJ* § 61 [360]; my emphasis).

<sup>29</sup> It might seem that my point here is that Kant's position on the relation of theoretical

There is a further issue I wish to address in these final pages having to do with the status Kant awards ideas of reason or speculation. From his insistence upon the role of those ideas in saving our science of nature, we can reasonably conclude that he awards them, and the faculty responsible for them, a certain *primacy*. Speculative reason supplies ideas that are indispensable for theoretical cognition. At least on this basis, then, we might conclude that speculative reason is primary to theoretical cognition. Those familiar especially with the *Critique of Practical Reason* might wonder how this point about the primacy of speculative reason can be compatible with Kant's repeated insistence, in that text and elsewhere, upon the primacy of *practical* reason. Which of these two employments of reason really has primacy, in his view?

It is tempting to suppose that the answer to this question is indicated in the title Kant chooses for a section of the second *Critique*: «On the Primacy of Practical Reason in its Association with Speculative Reason» (*CPrR* 119). We might take this title to imply that, for Kant, we have not reached rock bottom with speculative reason. That is, we might assume that his message is that, in its role in providing necessary conditions of our experience and investigations into nature, speculative reason depends upon the resources of practical reason in some way. This line of reasoning seems to me mistaken. What I will suggest, in these final paragraphs, is that the mistake results from overlooking the fact that, on Kant's account, one faculty or set of ideas can have primacy over another in different respects.

In his second *Critique*, Kant writes that, «every interest is ultimately practical, even that of speculative reason being only conditional and reaching perfection only in practical use» (*CPrR* 121). Narrowly defined,

---

cognition to speculation is *self-contradictory*. It is as if theoretical cognition, on his account, is like the lover who says to her beloved (speculative reason): «I want nothing to do with you, but I cannot live without you». Kant discovers no self-contradiction in this relation, however, and I do not mean to suggest that he should have. In his view, our ordinary as well as scientific judgments refer to possible objects of experience («appearances»); our speculative judgments do not. The respective claims of science and speculation must be kept separate for precisely this reason. But keeping the judgments of science and speculation separate is consistent with granting that speculative ideas have a necessary role to play at the *foundation* of scientific (as well as ordinary) inquiry. As Kant puts it, speculative, or what he sometimes calls «transcendental» ideas, can have a «good and consequently immanent use», namely as conditions of the possibility of our science of nature. We must take care, however, never to take them to refer to or be valid of appearances (*CPR* A 643/B 671).



the proper object of practical reason, for Kant, is freedom of the will. The interest of reason in its «practical» employment, he tells us, lies in the «determination of the will» (*CPrR* 120). From these assumptions, we might seem justified in inferring that Kant's view of the primacy of practical over speculative reason is connected to the fact that the idea of freedom provides a foundation or basis for speculative ideas such as the idea of nature as a purposive order or as an infinitely regressive series of causes<sup>30</sup>.

But as I just suggested, this reasoning rests on a mistake. The primacy of the ideas of speculative reason with which I have been concerned in this essay is tied to their necessity as conditions of our experience and science of nature. Ideas of speculative reason have primacy over the concepts and judgments of theoretical knowledge in just this respect. When Kant insists upon the primacy of practical over speculative reason, he has something else in mind. He is not comparing the two faculties on the basis of their respective roles as conditions of experience or theoretical knowledge. Instead, the primacy of practical reason, in his view, reflects its ranking among the various interests of reason. The specific interest of scientific or theoretical cognition, as Kant defines it, is to cognize «*what exists*» (*CPR* A 633/B 661). As we have seen, scientific or theoretical cognition as well as ordinary experience depend for their possibility upon ideas of speculative reason. But Kant in addition argues that ideas of speculative reason in turn serve a «*more remote aim*» (*CPR* A 800/B 828; my emphasis). The *ultimate* significance of these ideas, he says, is *practical* (*CPR* A 800/B 828). This is because, in the end, *all* the interests of human reason – including its interest in the ideas that make our experience and science of nature possible – are subordinate to its aim to determine «what is to be done if the will is free, if there is a God, and

---

<sup>30</sup> Kant sometimes uses “practical” to refer more broadly to all the ideas of speculative reason. He does so, for example, when he writes in the B-Preface of the *CPR* that critique has the positive function of convincing us that there is an «absolutely necessary practical use of pure reason [...], in which reason unavoidably extends itself beyond the boundaries of sensibility» (*CPR* B XXV). He refers in this discussion not just to freedom, but also to the ideas of God and the immortal soul. It is worth mentioning, in addition, that since freedom of the will is not for Kant a possible object of our experience, it belongs under the heading of «speculative» objects. Kant classifies this particular speculative object as an object of practical reason, however, in order to distinguish the interest of practical reason from that of its theoretical counterpart. In contrast to theoretical reason, practical reason concerns itself not with what exists but with «*what ought to exist [was da sein soll]*» (*CPR* A 633/B 661).

if there is a future world» (*CPR* A 800/B 828). All the interests of reason in other words ultimately serve the ends of human conduct and are thus, in Kant's words, «properly directed only to what is moral» (*CPR* A 800/B 828).

This is the point Kant aims to convey in the *Critique of Practical Reason* when he refers to the «Primacy of Practical Reason in its Association with Speculative Reason». He does not mean to suggest that we would have no experience or science of nature without practical reason and its idea of freedom<sup>31</sup>. Kant's message, instead, is that if we survey the various interests of reason and measure primacy with respect to those interests, what we discover is that human reason's ultimate vocation is not to cognize what exists but to identify and achieve the good.

---

<sup>31</sup> My point here needs qualification. The Thesis of the third Antinomy states that the series of appearances must have a first (that is, uncaused or spontaneous) cause, and Kant identifies the Thesis as the thesis of freedom (e.g. at *CPR* A 449/B 477). The Thesis of the third Antinomy, however, is just *one* way in which reason discovers a sufficient condition in the appearances. It would therefore be a mistake to interpret Kant as committed to the view that the idea of freedom is an indispensable condition of our experience or science of nature. As we have seen, the dogmatic empiricist *rejects* the idea of a first or free cause and instead discovers the sufficient condition of appearances in the infinitely regressive series of appearances as a whole.



# What does it mean «to think in the position of everyone else»

Giorgia Cecchinato

*Universidade Federal de Minas Gerais*

The aim of this paper is to clarify the sense of the second maxim of common human understanding: «to think in position of everyone else». With that end in view, I will first discuss the complex question of the communicability of a feeling of pleasure in connection with the wider question of belonging to a universal horizon of sharing; secondly, I will clarify the function of reflection regarding the possibility to build such horizon; and finally, I will show in which sense the expression “to put ourselves in the shoes of others” has a transcendental foundation as well as a task within an ideal horizon of realization and perfection of humanity.

## 1. Three dimensions of sharing the pleasure of beauty in the third Critique

In paragraph 40 of *Critique of the Aesthetic Power of Judgement*<sup>1</sup> Kant

---

<sup>1</sup> Kant's texts are quoted following the *Akademie-Ausgabe* (AA), Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, De Gruyter, 1910ff.— followed by volume number (Roman cipher) and page number. The *Critique of Pure Reason*, quoted with the page-numbering of the first (A) and second (B) edition. For the English translation see The Cambridge Edition of the Work of Immanuel Kant, directed by P. Guyer and A.W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press (*Critique of pure reason*, ed. by P. Guyer and A.W. Wood, 1998; *Practical Philosophy*, ed. by M.J. Gregor and A.W. Wood, 1996; *Critique of the power of judgment*, ed. by P. Guyer and E. Matthews, 2000; *Anthropology, history and education*, ed. by G. Zöllner,

presents the three maxims of common human understanding: to think for oneself; to think in the position of everyone else; always to think in accord with oneself<sup>2</sup>.

These three maxims denote ways of thinking that are not properly part of the critique of taste, but nevertheless they can serve to elucidate its fundamental principles.

The aim of this paper is to clarify the sense of the second maxim: «to think in position of everyone else». With that end in view, I will first discuss the complex question of the communicability of a feeling of pleasure in connection with the wider question of belonging to a universal horizon of sharing; secondly, I will clarify the function of reflection regarding the possibility to build such horizon; and finally, I will show in which sense the expression “to put ourselves in the shoes of others” has a transcendental foundation as well as a task within an ideal horizon of realization and perfection of humanity.

The question of the universal sharing of the pleasure of beauty is a central theme of the transcendental foundation of taste as a sort of *sensus communis*.

In the *Critique of the Power of Judgment* Kant wants to circumscribe the meaning of the concept of common sense to a way of feeling we have in common, so he uses the Latin expression *sensus communis*, to distinguish this sense from the *Gesunder Menschenverstand* or *Gemeiner Menschenverstand*, which would be that basic level of intelligence the lack of which is called stupidity. This common intelligence can be very useful in practical life, that is, in everyday life, but it is very dangerous to use it to answer philosophical questions. That is why Kant in the first *Critique*, openly disagrees with what he calls the popular philosophers, and categorically excludes the use of common sense in philosophy. However, the third *Critique* marks the entrance of the *sensus communis*, in the strictly sentimental, and not theoretical sense, in the scope of transcendental philosophy<sup>3</sup>. Despite the fragmentation of the theme throughout the *Critique*

---

R.B. Loudon, M. Gregor, P. Guyer, H. Wilson, A.W. Wood and A. Zweig, 2007; *Religion and rational theology*, ed. by A.W. Wood and G. Di Giovanni, 1996; *Lectures on logic*, ed. by J.M. Young, 1992; *Notes and Fragments*, ed. by P. Guyer, C. Bowman and F. Rauscher, 2005). The Cambridge edition gives the page-numbering of the first and second edition of the *Critique of pure reason* (A and B) and of the volumes of the Akademie-Ausgabe.

<sup>2</sup> *Critique of the power of judgment (KU)*, V, 294.

<sup>3</sup> M. Savi, *Il concetto di senso comune in Kant*, Milano, Franco Angeli, 1998. For more recent studies see F. Rampini, *La necessità del gusto e il sensus communis kantiano. A partire da*

of the *Power of Judgment*, it is an important element that is part of the conditions for the formulation of judgments of taste<sup>4</sup>. Kant develops the theme of the conditions of the judgment of taste in the four *Moments* that make up the *Analytic of the aesthetic Power of Judgement*.

In the *First Moment* the universal sharing of the judgment of taste and its pleasure is then assumed by the one who judges as if speaking through a universal voice and also serves as a touchstone for effective judgment, as «a case of the rule with regard to which it expects confirmation not from concepts but only from the consent of others»<sup>5</sup>.

In the *Second Moment* explicitly Kant explains the connection, which according to him, is «the key to the criticism of taste»<sup>6</sup>. The main question posed is, whether the feeling of pleasure precedes the judging of the object in the process of the judgment of taste. If it proceeds, judgment would be solely the linguistic articulation of a subjective pleasure and therefore cannot be universal. This justification of the legitimacy of the claim to taste in sharing our own judgments consists precisely in the fact that the judgment is not an expression of the modification of our sensibility, but is based on the relation between faculties of knowledge. This knowledge is again based on a reflection without concepts that is accompanied, not preceded, by non-pathological pleasure. That is why the pleasure that we feel, when we apprehend the form of an object, is a feeling that we can legitimately expect from everyone.

Even if communicability belongs properly to objective judgments, for what can be communicated universally is knowledge, Kant adds, however, one more element that has the same possibility of being universally communicated: «If, however, knowledge must be able to be communicated, then also the state of mind, i.e. the disposition of cognitive forces for knowledge in general»<sup>7</sup>. This is the relation between imagination and understanding, the «free play»<sup>8</sup>.

In the *Fourth Moment*, Kant adds that not only is pleasure valid for everyone, as if it were knowledge, but it must be valid for everyone as if it were a duty.

---

*alcune recenti lecture*, «Con-Textos Kantianos», IX, 2019, pp. 97-122. <https://www.contextoskantianos.net/index.php/revista/article/view/402/628> (17 July 2010).

<sup>4</sup> F. Menegoni, *L'a-priori del senso comune in Kant: dal regno dei fini alla comunità degli uomini*, «Verifiche», XIX, 1990, pp. 13-50.

<sup>5</sup> *KU*, V 216; 101.

<sup>6</sup> *KU*, V 217; 102.

<sup>7</sup> *KU*, V, 237.

<sup>8</sup> *KU*, V, 366.

We can reconstruct the Kantian argument as follows, trying to simplify it: if everyone must agree with the judgment accompanied by the pleasure of the beautiful, then we have to presuppose an ability to feel that we all have something in common, that is, a *sensus communis*<sup>9</sup>.

Enunciated, but not sufficiently deepened or demonstrated in the *Fourth Moment*, the duty to agree, leaves an open question concerning the constitutive or regulative character of the *sensus communis* and concerning the artificial or natural character of the taste. Kant does not give the answer to these questions:

Whether there is in fact such a common sense, as a constitutive principle of the possibility of experience, or whether a yet higher principle of reason only makes it into a regulative principle for us first to produce a common sense in ourselves for higher ends, thus whether taste is an original and natural faculty, or only the idea of one that is yet to be acquired and is artificial, so that a judgment of taste, with its expectation of a universal assent, is in fact only a demand of reason to produce such a unanimity in the manner of sensing<sup>10</sup>.

He says that he cannot and will not investigate such questions any further, without having dissolved the faculty of taste in its elements beforehand and, finally having completed their unification in the idea of a *sensus communis*<sup>11</sup>. We will see how Kant throughout the *Critique of the Power of Judgment* shows that the right choice is always the second: *sensus communis* is a regulative principle and that taste is an artificial faculty, both respond to the demands of reason.

We have established that the communicability in the *Analytic of the aesthetic Power of Judgment* is articulated in three moments: a) an ideal:

---

<sup>9</sup> There seems to be a circularity in Kant's argument in his attempt to demonstrate the existence of the *sensus communis* from a judgment that is actually stated and for this to use communicability as an argument to arrive at the existence of an ability to feel in common. Put another way: We pronounce judgments whose constitutive pleasure is communicable, being communicable pleasure was pronounced presupposing a *sensus communis*. Therefore, the ability to feel in common is presupposed as a condition of the formulation of a judgment of taste and necessarily also of the communicability that characterizes it. But with this, there is the attempt to demonstrate the existence of A through B whose existence is conditioned by the existence of A, that is to be demonstrated. To escape this cycle requires, first of all, that the pretention that Kant wants to deduce something must be given up. The procedure is not that of a deduction or demonstration of the existence of something, but of an analysis that goes from an a posteriori fact to its a priori conditions. On this question see G. Cecchinato, *O dever de compartilhar: contra uma concepção naturalista do sensus communis*, in U. Razzante Vaccari (ed.), *Arte e estética*, Marília-São Paulo, Cultura Acadêmica Editora, 2018, pp. 189-209, here p.193-199.

<sup>10</sup> *KU*, V, 239-240.

<sup>11</sup> *KU*, V, 240.

it is the starting point of a pure aesthetic judgement, an a priori presupposition of a universal voice or a *sensus communis* i.e. an ability to feel that we have in common; b) a transcendental communicability based on the process that leaves to cognition; c) and finally an a-posteriori communicability, that is the a posteriori touchstone of our judgement.

## 2. Feelings and communicability

Paragraph 39 titled *On the communicability of a sensation* analyses the sensation of the senses, the feeling of respect, sublime and beauty focusing on the aspect of their potential communicability. Sensation of the senses would be communicable if it were to be admitted that all of us have the same sense organs. Kant's example is very clear: smells cannot be communicated to those who do not have a sense of smell. Certainly, when I speak of the agreeableness of a dish, depending on the dish, many can agree, but my sensation would not be universally communicable. That is why I could not assume that all the people share the same condition of approval, because everyone has his or her own palate. On the contrary, respect can be universally communicated, but the medium that allows communicability is reason. The determination of the will is the condition of the feeling. The sublime is a feeling that we can expect from others if they have a certain predisposition to moral ideas, but the legitimacy of this expectation lies in reason. The case of beauty is different because it is a feeling of mere reflection. In Kant's words: «this pleasure accompanies the common apprehension of an object by the imagination, as a faculty of intuition, in relation to the understanding, as a faculty of concepts, by means of a procedure of the power of judgment, which it must also exercise for the sake of the most common experience»<sup>12</sup>. This means that the pleasure rests on the same conditions in everyone, since they are subjective conditions of the possibility of cognition. As these conditions are in a finalistic concordance, the feeling of our internal state can be universally communicable even without the mediation of concepts.

Kant means by communicability of pleasure not only and not entirely the linguistic expression of feeling and the possibility to understand what is meant by it. He explores the question of sharing feelings in the *Metaphysics of Morals*, where he discusses whether compassion has a moral value or not<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *KU*, V, 292.

<sup>13</sup> *Methaphysik der Sitten (MdS)*, AA, VI, 457.



Every human being has a natural and necessary disposition to communicate feelings. According to Kant's exposition in paragraph 34 of the *Doctrine of Elements*, this necessary disposition enables one to share feelings immediately. Thus, these spread naturally «like contagious diseases»<sup>14</sup> simply because men live in community. We can assume that this natural and necessary capacity makes it possible to understand that child's cry expresses dissatisfaction or that some exclamations convey joy, before and independently of the use of concepts. It occurs that humans are in some way influenced significantly by these states of mind without the intervention of their will. This ability to share feelings is part of our «natural humanity»<sup>15</sup> in the sense of being simply sensitive, it is unfree (*communi sentiendi illiberalis*), and it spreads naturally among human beings living near one another<sup>16</sup>. This kind of ability, i.e. for compassion, has no moral value. Kant illustrates this claim with an example of someone who suffers. Another person may be infected by their suffering through imagination. But if this person cannot help them or do not endeavour to do so according to the maxim of beneficence, the sole effect produced by our compassion is multiplying the suffering, by adding my imaginary suffering to the other person's real suffering. Consequently, it cannot be a direct or indirect duty to «multiply the evils of the world»<sup>17</sup>. Kant does not say so explicitly, but it seems clear that this ability is what we have in common with animals and which also allows us to communicate with them, perhaps only by analogy to the human world<sup>18</sup>.

Obviously, it is not this type of communicability that belongs to the judgment of taste. When Kant speaks of universal communicability of the pure judgment of taste, he means first of all the sharing of the same conditions of formulating that judgment and the possibility of different persons reaching the same judgement independently.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *MdS*, AA, VI, 457.

<sup>18</sup> I develop this issue in G. Cecchinato, *Liebe macht die Welt schön*. In P. Kauark-Leite, G. Cecchinato, V. de Araujo Figueiredo, M. Ruffing, A. Serra (ed.), *Kant and Metaphors of Reason*, Hildesheim, Olms Verlag, 2015, pp. 253-263. For a connection of this issue with the *sensus communis* see G. Cecchinato, *O dever de compartilhar e a necessidade de discutir: sobre a finalidade intersubjetiva do gosto*, in D. Pazzetto Ferreira, G. Cecchinato, R. Costa, *Os fins da arte*, Belo Horizonte, Relicário, 2018, pp. 61-76.

### 3. Subjective assent

In the second part of the *Canon of Pure Reason*, in the *Critique of the Pure Reason*, there is section entitled *On having an opinion, knowing and believing* (*Vom Meinen, Wissen und Glauben*). Here Kant considers the issue regarding the communicability of our judgements from a different point of view<sup>19</sup>. He recognizes the importance of the aspect of subjective assent with the truth of our judgments and not only of the objective conditions for which the assent is given. Kant gives an original meaning to the expression *pro vero habere für-Wahr-halten*, holding-to-be-true, already to indicate the mental attitude that accompanies any form of mental activity<sup>20</sup>.

Holding-to-be-true is an occurrence in our understanding that may rest on objective grounds, but that also requires subjective causes in the mind of him who judges. If it is valid for everyone merely as long as he has reason, then its ground is objectively sufficient, and in that case holding-to-be-true is called conviction<sup>21</sup>.

Even if the pure judgment of taste has nothing to do with truth, the analysis of holding-to-be-true can help us better understand how subjective assent works in reflection on beauty.

We know that knowledge has objective and universal conditions and the form we use subjectively to consider it true is conviction. Therefore, knowledge is communicable. Faith, instead, is defined as a holding-to-be-true only subjectively sufficient and at the same time held to be objectively insufficient<sup>22</sup>.

Faith, included moral faith, is something that, unlike knowledge, cannot be communicated. The impossibility of communication is rooted in an attitude of the believing person: «In the case of believing, I am not

<sup>19</sup> *Critique of pure Reason* (*KrV*), A 820/B 848.

<sup>20</sup> On that aspect and on wide ranging consideration of the holding-to-be-true, see L. Fomesu, *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, «Rivista di Filosofia», CVI (3), 2015, pp. 361-390. Above all Fomesu deepens the issue of faith.

<sup>21</sup> *KrV*, A 820/B 848.

<sup>22</sup> *Logik-Blomberg*, AA, 24, 148. To accept something without a subjective necessity according to logical concepts is to believe. A logical necessity, however, is nothing but the necessity of holding-to-be-true according to logical laws of the understanding and of reason. The necessity, however, of accepting something according to practical laws is always subjective. To believe is thus nothing but to accept something of which I am not yet logically certain.

at all inclined to listen to my opponent's grounds»<sup>23</sup>. The disposition to listen to others distinguishes faith from knowing: «Practical faith is often firmer than all knowing. In the latter, one listens to the contrary reasons (*Gegengründe*), but not in the former»<sup>24</sup>.

Even if we are convinced of the knowledge, we are always disposed to listen others' reasons. Openness to discussion and disposition to question our judgment is therefore a fundamental aspect of communicability, including openness with regard to topics that actually belong to knowledge.

Such kind of subjective disposition allows us to distinguish between persuasion and opinion, both are discussed together with faith and knowledge in the first *Critique*. As opposed to knowledge, persuasion is grounded only in the particular constitution of the individual subject. In the case of persuasion, holding-to-be-true consists in an attitude, which finds its validity in its own nature of subjective, private mental state, with no objectivity. Persuasion is basically an illusion based on the exchange of subjective and private motivations with objective foundations. We believe in the truth of our judgement, thinking that the ground, reason or justification of it is universally valid and objective, while instead it is grounded on the subject's individual nature, psychology, inclinations, wishes, ignorance and so on. Consequently, the judgment expressed has only private validity, and cannot be communicated.

Persuasion is very close to prejudice; one can say that the former is the «epistemological form»<sup>25</sup>, of the second. Both express erroneous convictions. Both imply the lack of awareness of their subjective and private origin, both are incommunicable.

On the contrary, having an opinion is holding-to-be-true with the consciousness that it is subjectively as well as objectively insufficient. The difference between persuasion/prejudice and opinion lies in the fact that opinion is accompanied by awareness of its nature.

In both there are uncertain cognitions, but in persuasion one holds these to be certain. In opinion, on the other hand, one does not hold them to be certain. Therefore we must strive above all to distinguish persuasion from conviction. Someone who holds something to be an opinion cannot also hold it to be a persuasion, and actually errs as soon

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Logik-Pölitz*, AA, 24, 543.

<sup>25</sup> See L. Fonnesu, *Kant on Private Faith*, p. 371.

as he does so. Persuasion is thus always reprehensible, since in this case one takes something to be true on insufficient grounds<sup>26</sup>.

This essential difference implies a completely different evaluation of the two forms. Kant has a positive conception of having an opinion, it is a problematic, normally provisory, attitude that is the starting point of our knowing a posteriori. The judgments that express an opinion are provisional judgments (*vorläufige Urteile*) and need to be distinguished from prejudices (*Vor-urteilen*)<sup>27</sup>. The former can become knowledge through reflection.

#### 4. Reflection and communication

Reflection is an auto regulating activity of the mind functions. «Our faculty of cognition is manifold, and all its powers are in play. They run through one another, and each operates in die case of the object that is suited for it; and we always seek for the faculty of cognition that is proper for [an object], without that being difficult for us»<sup>28</sup>. Reflection is necessary because of the articulated nature of our cognition<sup>29</sup>.

In the section *Amphibolies of concepts of reflection* in the first *Critique*, reflection is defined as a state of mind that has nothing to do directly with objects but with the subjective conditions by which they can become objects of our knowledge. It is the awareness of the relationship of representations given by with the two sources of our knowledge, which are sensation and understanding<sup>30</sup>.

In general, the process of reflection represents a reflexive awareness of the nature of limits, principles and mental operations. Without this awareness the cognitive process cannot take place in an adequate way and leads to false or unfounded knowledge that is claimed to be certain<sup>31</sup>.

First of all, reflection implies an internal analysis. In the case of the empirical judgment, this internal self-reflection is necessary to avoid that

<sup>26</sup> *Logik-Blomberg* AA 24, 218.

<sup>27</sup> C. La Rocca explores this topic in C. La Rocca, *Giudizi provvisori, sulla logica euristica del processo cognitivo*, in *Soggetto e Mondo. Studi su Kant*, Venezia, Marsilio Editore, 2003, pp.79-120, here pp. 93-97.

<sup>28</sup> *Wiener Logik* AA XXIV 863.

<sup>29</sup> La Rocca, *Giudizi provvisori sulla logica euristica del processo cognitivo*, p. 105.

<sup>30</sup> *KrV*, A 260-261/B 316-317.

<sup>31</sup> See La Rocca, *Giudizi provvisori*, p.106.

our opinion becomes a prejudice. It works namely as an internal touchstone, whose aim it is to understand if there is some kind of individual, subjective drive, which motivates a judgment. This attention on our mental state can be helpful to avoid the misunderstanding of believing persuasion to be conviction or prejudice to be knowing.

The other step of reflection is directly related with communicability. That is exactly because the possibility of communication proves that the holding-to-be-true in question is rooted not only in a private state or thinking of any kind, but can refer to something in common with other rational beings. In this way, we do not produce conviction, but we can at least discover if the effect of a specific ground on a subject is in fact the same it has on others and if there is a possible agreement between different judges.

The same kind of reflection is at work in aesthetical judgement: the apprehended form is compared with the imagination, as faculty of sensibility and understanding<sup>32</sup>. The relation between those two faculties is finalistic without a concept and this awareness is notified by a feeling. Reflection is primarily directed towards interiority and looks at our representational state. In the judgement of beauty reflection pays attention to the formal peculiarities of our representation and is not influenced by the material ones. We should be certain that we are not influenced by attractions, emotions, moral considerations and any kind of prejudices. The opaque character of pleasure shows a difficulty for our ability of having a precise awareness of the relation between representation, faculties and the feelings that are provoked by those connections, namely inclination, favour or beauty. This is why we must resort to an external touchstone. Even if we are legitimately convinced of judgement so that we consider it to be knowledge, we keep a fundamental disposition to question our judgments and to listen to others.

We know that in the case of aesthetic judgement it is not possible to dispute, that is, to argue with evidence, to decide by means of proofs or concepts, consequently listen to others or to be listened by the other does not mean being convinced on the basis of some objective grounds<sup>33</sup>. The

---

<sup>32</sup> On differences and analogies between aesthetical and cognitive reflection see V. Figueiredo, *Dois ou três coisas que eu sei sobre a reflexão*, in Id. *Horizontes do belo. Ensaios sobre a estética de Kant*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2017, pp. 55-76. In that original work V. Figueiredo gives concrete examples for an aesthetical reflection.

<sup>33</sup> *KU*, V, 234.

discussion will limit itself to drawing attention (to reflect) on some formal aspects of representation (for example the composition of a picture or a piece of music, the shape of the petals of a flower) or to verifying one's own and others' lack of interest.

## 5. Ideal Communicability

The aspects we have analysed so far are confined to the transcendental level of the communicability of taste and for that a posteriori. To consider the ideal communicability, we have to go back to paragraph 40 of the *Kritik der Urteilskraft*, where we started.

In paragraph 40 taste is defined as a faculty that in its reflection a priori takes into account the way of representing all the others<sup>34</sup>. This happens, according to Kant, when we link our judgments to those of others, not only the actual ones, as in the case of the a posteriori touchstone, but all possible others. A finite being cannot by empirical probing ascertain the agreement of his judgment with those of all others and with all possible judgments. We can only think of this possibility. We must then abstract the contingent limitations on our own judgment, so that we can «bind our judgment to human reason as a whole»<sup>35</sup>. The exercise of the faculty of taste and the *sensus communis*, as their condition, tend to realize the unity of those who judge<sup>36</sup>. Taste and *sensus communis* here represent the same faculty of judging in the judgment of others. However, Kant does not completely identify them, but he states that taste is a kind of *sensus communis* or the specific expression of a broader faculty. This operation of abstraction from our particular interests, our inclinations and our prejudices, which essentially characterizes taste as a kind of *sensus communis*. The fact that the second is the rule of the first, does not mean that the judgment of taste, even being autonomous, must always happen in an intersubjective perspective. Therefore, the idea of a community must be both the foundation and at the same time the ideal to which the taste tends. The person of taste, exercising his/her capacity to judge disinterestedly and presupposing a *sensus communis*, places himself on a community horizon and invites others to dialogue based on universal

<sup>34</sup> *KU*, V, 157.

<sup>35</sup> *KU*, V, 293.

<sup>36</sup> It is precisely Savi who states that if the beautiful unites subjects, consequently the ugly isolates them. M. Savi, *Il concetto di senso comune*, p. 101.

and equally disinterested motives. That is why taste, like *sensus communis*, is not an original faculty, even if it is based on universal conditions of knowledge, but it is an infinite task that must be performed, an ideal horizon to which we aspire infinitely.

The ideal character of the *sensus communis* is confirmed by the outcome of the *Dialectic of the aesthetic Power of Judgment*.

The deduction of the judgment of taste, or rather, the foundation of the duty to agree with a pure judgement of taste, can be completed by merely exhibiting and justifying the ideal foundation upon which it is rooted: the antinomies force, against the will, to look beyond the sensitive and to look in the supersensible the point of union of all our faculties a priori, for there is no other way to put reason in agreement with itself<sup>37</sup>. The formulation of the antinomy of taste clearly shows the importance of intersubjectivity, of dialogue as the background of the evaluation of something beautiful. In the thesis the hedonist of taste argues that the judgment is not founded on concepts because otherwise it would be possible to dispute, that is, to argue with evidence, in the antithesis the rationalist of taste affirms that the judgment of taste «The judgment of taste is based on concepts, for otherwise, despite its variety, it would not even be possible to argue about it»<sup>38</sup>, that is, it would not be possible to have a pretension to the assent. It is true that even if it is not possible to defend our judgments by apodictic evidence, it is possible at least to start a dialogue, at least to invite others to be disinterested, or we allow ourselves to be persuaded, possibly, to review our judgments. The dialectic revealing the false contradiction of thesis and antithesis shows that it is necessary to admit an undetermined and indeterminable conceptual grounding of the judgment of taste. In Kant's words:

We cannot do any more than remove this conflict in the claims and counterclaims of taste. To provide a determinate objective principle of taste, by means of which its judgments could be guided, examined, and proved, is absolutely impossible; for then it would not be a judgment of taste. The subjective principle, namely the indeterminate idea of the supersensible in us, can only be indicated as the sole key to demystifying this faculty which is hidden to us even in its sources, but there is nothing by which it can be made more comprehensible. The antinomy that has here been set out and resolved<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *KU*, V, 451.

<sup>38</sup> *Ivi*, 338.

<sup>39</sup> *Ibid.*

The concept of supersensible acquires, in the third *Critique*, as in the second, a positive argumentative function, for Kant then the judgment, which is always unique and is immediately accompanied by a feeling, is at the same time valid for all as a duty «for its ground of determination lies perhaps in the concept of what can be considered the supersensible *substratum* of humanity»<sup>40</sup>.

This supersensitive substrate is paradoxically revealed in the way we feel that we have in common, i.e. in a sensitive and subjective way. This means that in reflection and aesthetic discussion a specifically human (at the same time rational and animal) way of intersubjectivity and relationship to oneself.

As discussed before, in the *Metaphysics of Morals* the ability to feel compassion does not belong to the group of duties, because it entails no action and no freedom, let alone any moral obligation. But Kant points to another way of communicating our feelings, which is sympathy. At first sight, sympathy does not seem to distinguish much from this feeling. Here is the Kantian definition: «Taking part in the joy and taking part in the feeling are, in effect, sensitive feelings of pleasure or displeasure by the state of the satisfaction or pain of another for which nature has already placed receptivity in men»<sup>41</sup>. Sympathy is not a duty in itself, but a conditioned duty; this means that it can be considered as duty only on the condition of being used morally. In this case it is called the sense of humanity. The ability to freely communicate our states of mind is grounded in practical reason and is a characteristic of our practical humanity. It is based on sympathy, which is a feeling of pleasure and displeasure, even if it is not pathological. According to Kant, it must be cultivated as a means to promote active benevolence and occupy a special place in man's morality, not only as a thinking being, but as an animal endowed with reason whose moral destiny anyway includes all others<sup>42</sup>.

Taste as a kind of *sensus communis* fits into the horizon of reason, that must be understood not as pure rationality, but as a dimension of specifically human, i.e. rational and sensitive at the same time, acting and living<sup>43</sup>. This dimension is, on one hand, a concrete one because can

<sup>40</sup> *KU*, V, 341.

<sup>41</sup> *MdS*, VI, 457.

<sup>42</sup> I developed this analogy in G. Cecchinato, *Liebe macht die Welt*, 2015.

<sup>43</sup> On the transcendental sensible aspect of the rational humanity see the inspired and inspiring book of A. Nuzzo, *Ideal embodiment: Kant's theory of sensibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2008. The author defends that: In Kant's transcendental



be realized in every act of judging, on the other hand it is a regulative ideal which guides us in every single judgment and which we must achieve as an end in all our judgement.

## Conclusions

In this text we have considered the problem of the universal communicability of the pleasure of beauty and we have compared it to that of other a priori feelings such as respect and the sublime. We have also seen what communicability means in relation to our subjective attitude towards various forms of holding-to-be true: knowing, having faith, having an opinion and having prejudice.

We have tried to show how reflection in various areas, transcendental, empirical and of the judgment of taste, is a complex process that implies first of all the awareness of the conditions of one's judgment, the ability to recognize possible conditioning and false convictions as well as the disposition to listen to others and to abstract from everything that belongs to our private sphere.

Therefore, it seems to me that thinking in the place of others means not only abstracting from the private origin of our judgments and feelings, but above all, being willing to reflect. Before anything else, thinking from the point of view of others is being aware of the place, in the sense of cultural conditionings, personal limits, beliefs, which are the base for pronouncing our judgments<sup>44</sup>.

This aspect is of importance, since one of the most presented criticisms of Kant's philosophy is that he transforms human beings into universal beings. This universality then ends up suppressing what constitutes mankind's greatest treasure which is diversity. In that regard, the universal point of view would be the point of view of no specific human being. Instead, this essay has established that the first step to communicating universally is to reflect on our limitations and motivations. While we need to abstract from them in some ways while making a judgment,

---

philosophy, «the idea of rationality is complemented and supported by a notion of "sensibility"», *ibid* p. 2; and that from a transcendental perspective «what makes the Kantian subject specifically human is the role that the pure a priori dimension of sensibility plays in drawing the limits of a properly human experience», *ivi*, p.3.

<sup>44</sup> That is what we in Brazilian contemporary debate call "*lugar de fala*" i.e. the place from which one speaks. See J. Ribeiro, *Lugar de fala*, São Paulo, Pólen, 2009.

this does not mean that we forget them or that they are no longer part of us. It implies neither that we do not recognize other types of experiences and backgrounds in our interlocutors<sup>45</sup>.

In the ideal community of taste the concrete act of judging something as beautiful draws close to others but not in the non-reflexive mode of empathy. The man/woman of taste does not see himself in others, nor does he want other individuals to be or feel like him. The free and disinterested reflection proper to the judgment of taste is an encouragement to go beyond the limits of one's private point of view and understand the point of view of others. Therefore, judging beauty reveals our humanity.

---

<sup>45</sup> On a Kantian transcendental answer to question such as gender philosophy, feminism or racism, see A. Nuzzo, *Transcendental embodiment*, pp. 123-126 and p. 350 n. 11. The author interprets Kant's transcendental philosophy as a philosophy of the transcendental embodiment, because human reason is shaped in relation to human sensibility, and sensibility is understood as transcendental. For this reason the body which for Kant is an indispensable dimension of rational humanity is never intended as a racially characterized body nor a gendered body as many recent critiques of Kant's practical philosophy claim.



# **La regina derelitta e la cosiddetta “rivoluzione copernicana”: un confronto tra le due Prefazioni della *Critica della ragion pura***

Alfredo Ferrarin

*Università di Pisa*

In this essay I examine the programmatic statements Kant makes with regard to the aims of the *Critique of pure Reason* at different and subsequent stages between the first and the second edition. There are many well-known and debated changes between 1781 and 1787. However, the systematic import of Kant's relentless wavering on the relation between critique, metaphysics and science, and on a priori synthesis and the immanent versus transcendent use of reason's ideas, is surprisingly obscure and calls for a thematic discussion. In particular, an analytic comparison between the two Prefaces to the Critique in the first and the second edition has never even been tried. In the second part of this essay I turn to the impressive changes – sometimes simply rhetorical in nature, sometimes the effect of a far-reaching, but not sufficiently recognized or understood, difference in intention and meaning – from the image of metaphysics as a destitute queen to the enthusiastic tones of the so-called Copernican Revolution.

## **1. I programmi della metafisica**

Il titolo di questa sezione introduttiva richiama quello del saggio progettato da Kant nel 1792-93 sui progressi della metafisica, ma ha a che fare più fondamentalmente con i cambiamenti sistematici nel piano generale della filosofia kantiana intervenuti tra il 1781 e 1790, cambiamenti che spesso sono noti e dati per scontati, ma che mi preme problematizzare

perché sono molto più profondi, sfaccettati, e soprattutto più gravidi di conseguenze e sorprendenti, di quanto appaia. Mi pare che mostrino bene il carattere magmatico e in continua evoluzione – ebollizione, verrebbe da dire – della riflessione kantiana<sup>1</sup>.

Lungo l’arco di tutta la sua vita, Kant non si è mai stancato di esplorare, riformulare, tornare sempre di nuovo, e mutare posizione, sulle sue tesi di fondo, a cominciare dal suo interesse centrale: il significato di una critica della ragion pura come propedeutica alla metafisica. Tra i diversi modi in cui si può considerare questo smottamento continuo, a volte impercettibile altre volte violento e radicale al punto da risultare poco meno che incredibile, va senz’altro annoverato il rapporto che lega insieme metafisica, filosofia critica e logica trascendentale, che mutano continuamente definizione, scopo e funzione, e posizione relativa l’una alle altre due. Le esitazioni e i mutamenti da parte di Kant sono spesso eclatanti e clamorosi, anche se la loro misura non sempre, a me sembra, è rilevata con lo sconcerto con cui dovrebbero essere accolti.

Nomino alcuni di questi cambiamenti. Com’è noto, la prima edizione della *Critica della ragion pura* parla della critica nei termini di una propedeutica alla metafisica. Con *Prolegomeni* (1783), *Fondazione* (1785), seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), *Critica della ragion pratica* (1788) e *Critica della capacità di giudizio* (1790), il quadro cambia impercettibilmente di continuo, fino a che la configurazione originaria del 1781 non è nemmeno più riconoscibile e viene addirittura dimenti-

<sup>1</sup> Cito Kant con le seguenti abbreviazioni: Ak = *Akademie-Ausgabe* (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: 1910 ff.), seguito dal numero del volume e della pagina.

Opere singole:

GMS = *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ak 4); in italiano Fond. = *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. e Intr. di F. Gonnelli, Bari, Laterza, 1997;

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft* (Ak 5). Trad. it. di F. Capra con Intr. di S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Bari, Laterza, 1997;

KrV = *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781/B: 1787). La traduzione italiana è di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2004;

KU = *Kritik der Urteilskraft* (Ak 5). Trad. it. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Bari 1979, nuova edizione 1997, e a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di Giudizio*, Milano, Rizzoli, 1995;

Prol = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Ak 4). Trad. it. a cura di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Bari, Laterza 1996;

SPD = *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Bari, Laterza 1995.

Questo saggio è la traduzione italiana di due sezioni del terzo capitolo del mio libro *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015 (260-74).

cata. Per parlare di questo problema occorre avere uno sguardo tanto sistematico quanto genetico attraverso le tre *Critiche*. Per questo motivo nel presente saggio, dopo una prima parte in cui delinea alcuni dei mutamenti più importanti nella concezione kantiana della ragione, propongo nella seconda parte di ritornare su alcune pagine a tutti note in un esame comparativo – tematico ma anche letterario, perché in larga parte si tratta di una *retorica* alternativa – delle Prefazioni alle due edizioni della *Critica della ragion pura* (d'ora in poi A starà per la prima edizione del 1781, B per la seconda del 1787).

Tra A e B intervengono molti mutamenti. Non voglio concentrarmi sulla revisione della Deduzione Trascendentale (dalla triplice sintesi in A all'unità oggettiva dell'appercezione e alla nuova definizione di giudizio in B), dei Paralogismi, sul nuovo capitolo sulla Confutazione dell'idealismo, o le altre importanti modifiche nel testo. Voglio, piuttosto, soffermarmi sull'immagine dell'edizione A e della *Critica* nel suo insieme che Kant fa passare come suo scopo, contenuto e ruolo (sotto silenzio, acriticamente, *naturalmente*, probabilmente senza rendersi conto di tutte le conseguenze) mentre proietta retrospettivamente quella che è di volta in volta la sua nuova concezione sulla vecchia. In A, la restrizione dell'uso della ragione all'esperienza possibile è strumentale all'affermazione della tesi dell'idealismo trascendentale, vale a dire dell'idealità di spazio e tempo e della riduzione delle cose a fenomeni. Più tardi, tuttavia, Kant pare sempre più convinto che la critica abbia una funzione positiva come *propedeutica a una metafisica morale*. Quando scrive nel 1787 che deve restringere la conoscenza per fare spazio alla fede (B XXX), la sua concezione della morale ha guadagnato un'importanza e una chiarezza ben maggiori di quelle che aveva in A. Ha nel frattempo pubblicato la *Fondazione* e scritto la maggior parte della *Critica della ragion pratica*. Il concetto di libertà è ora il suo problema principale. In A la metafisica ha una forma simile a quella che aveva nei *Sogni di un visionario*, cioè un dogmatismo inane e vuoto. In B, viceversa, la metafisica è una scienza paragonabile a matematica e fisica. Cosa è avvenuto nel frattempo?

I *Prolegomeni* introducono pagine memorabili sulla metafisica dell'analoga. La discussione delle antinomie, ancorché succinta e molto più breve rispetto al 1781, è molto chiara, ma serve a fornire la porta d'accesso alla metafisica del limite e dell'analoga. I margini per una metafisica in senso positivo sono ben più ampi di due anni prima. Ciò non ha ancora nulla a che fare con la moralità, ma è piuttosto motivato dall'approfondi-

mento da parte di Kant della natura scientifica della metafisica. In virtù del nuovo e ben diverso metodo di esposizione, ora quello analitico che prende le mosse da scienze date e risale alle loro condizioni, i *Prolegomeni* possono accampare il diritto ad essere una metafisica scientifica con ben più convinzione rispetto al 1781. Addirittura, questo ne diventa il tema centrale, che è annunciato programmaticamente fin dal titolo.

Ma quel che è ancora più importante è che dopo l'opposizione tra matematica e metafisica, dalla *Deutlichkeit* alla Disciplina della Dottrina del metodo (con l'opposizione tra l'andamento acroamatico o discorsivo della filosofia e l'esibizione intuitiva nella costruzione matematica, il che sembra suggerire un procedimento meramente analitico in filosofia) e dopo i ripetuti moniti a non seguire il modello della matematica né un metodo deduttivo nella *Critica della ragion pura*, ora (nei *Prolegomeni*, ma in una linea che proseguirà in B e oltre) la metafisica e la matematica sono paragonate e messe sullo stesso piano quanto alla loro *sinteticità*. La sintesi a priori dell'Analitica dei Principi della *Critica della ragion pura*, a sua volta, è trattata sotto l'egida di una pura scienza della natura (*reine Naturwissenschaft*, *Prol* § 14) affine ad una fisica teorica esposta secondo principi. Il risultato è che la *Critica della ragion pura* appare ora come un'opera fondativa di uno studio scientifico *della natura* (e, poco dopo, i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786 danno l'impressione di discendere naturalmente dalla presunta "ontologia" di Kant che si può rinvenire in queste pagine).

La libertà, di cui si tende a dimenticare l'importanza nella *Critica della ragion pura* e segnatamente nella Dialettica, è spostata ai margini di questo nuovo programma (come ogni considerazione del noumeno e ogni valenza positiva delle idee della ragione); ma non perché è diventata meno rilevante, bensì perché abbisogna ora di una trattazione indipendente. Nel 1781 la moralità era «estranea alla filosofia trascendentale» (A 801) e la critica della ragion pura era *un'unica* propedeutica per tutte le conoscenze. La legislazione su natura e libertà dava luogo alle due parti di un sistema metafisico nell'Architettonica. La critica fondava la libertà, di cui la terza antinomia della Dialettica mostrava la possibilità. Tuttavia, ciò era soltanto un procedere negativo: mostrava la compatibilità della libertà con il meccanismo della natura; si trattava semplicemente di tenere separati i fenomeni dai noumeni e assegnare i primi alla natura, la libertà al modo di essere dei secondi, e si evitavano le antinomie; ma in tal modo la realtà della libertà indispensabile per la legge morale non era provata.

La *Fondazione* (1785) deduce l'autonomia della volontà dal concetto di libertà, ma, così facendo, si trova a affrontare due problemi che ha generato lei stessa. Da un lato, contravviene all'insegnamento esplicito dell'Analitica trascendentale della prima *Critica* in quanto usa categorie al di fuori dell'ambito dell'esperienza possibile quando asserisce che la libertà è *reale* e che la volontà esercita la sua *causalità* attraverso la legge. Dall'altro, il concetto di libertà è presupposto e non dedotto, il che minaccia di rendere circolare l'intera fondazione della moralità.

Sono importanti le modificazioni introdotte dalla *Fondazione* nell'Architettonica del 1781. Il concetto di libertà diventa improvvisamente il problema più urgente da risolvere. Impercettibilmente, il ruolo propedeutico della *Critica della ragion pura* inizia anch'esso a venire messo in discussione, in quanto Kant presenta la *Fondazione* come parallela ai *Prolegomeni* (entrambi seguono il metodo analitico di esposizione e sono preparatori<sup>2</sup>), ma – ed è ancora più importante – per la prima volta parla di una «critica della ragion pura pratica»<sup>3</sup>, che nel 1781 non solo non era necessaria, ma neppure prevista né concepibile. Scrive: «Con il proposito di pubblicare un giorno una metafisica dei costumi, faccio precedere questa fondazione», e del resto una fondazione per la metafisica era già stata fornita nella «già pubblicata critica della ragione pura speculativa»<sup>4</sup>. Kant aggiunge che la prima non è urgente come la seconda, perché nell'uso teoretico la ragione è dialettica e va disciplinata. Da questo si evince che la Dialettica trascendentale viene ora (1785) intesa come soltanto trascendente e dogmatica; al contempo, a questo punto pare a Kant che la *Fondazione* sia sufficiente per portare l'intelletto comune, meno incline alla sofistica della ragione speculativa, a chiarirsi le motivazioni pure del dovere. Nella misura in cui la ragione speculativa, una volta divaricata dalla pratica, non può sostenere l'onere di una preparazione universale e fondamentale, viene così minato il ruolo propedeutico della *Critica della ragion pura*.

La *Critica della ragion pratica* conferma questo punto definitivo e irreversibile. La stesura di una metafisica dei costumi vi si trova rimandata ancora una volta; ora, tuttavia, Kant scrive che ha bisogno di una critica della ragion pratica (non «pura pratica»<sup>5</sup>). La libertà è l'unica idea che

<sup>2</sup> Cfr. Ak 4: 391, *Fond.* 11.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *KpV* Ak 5: 3, trad. it. 3.



conosciamo a priori<sup>6</sup>: non abbiamo più bisogno di dedurla. Poiché non è possibile una derivazione della legge e la sua coscienza è innegabile, la soluzione del problema della libertà è il “fatto della ragione” (*Faktum der Vernunft*), cioè la coscienza immediata della legge morale come *ratio cognoscendi* della libertà. La libertà, a sua volta, è il fondamento della possibilità della legge. Ora il parallelismo non è più tra *Prolegomeni* e *Fondazione* come esposizioni analitiche dei principi di teoria e prassi che riposano su una stessa propedeutica, vale a dire la *Critica della ragion pura*, ma tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica*<sup>7</sup>. La *Critica della ragion pura* non è più l’unica propedeutica; abbiamo bisogno di una propedeutica specifica per la moralità, ed è appunto nella *Critica della ragion pratica* che la troviamo. Qui troviamo anche un passo stupefacente, che ha dell’incredibile, in cui Kant, riassumendo i pilastri della *Critica della ragion pura*, scrive che

L’Analitica della ragion pura teoretica veniva divisa in estetica trascendentale e logica trascendentale; quella della ragion pura pratica, invece, in logica ed estetica della ragion pura pratica [...]; la logica, a sua volta, si divideva in analitica dei concetti e analitica dei principi, qui in analitica dei principi e dei concetti. L’estetica là aveva due parti, a cagione del duplice modo dell’intuizione sensibile; qui la sensibilità non viene considerata come capacità d’intuizione, ma semplicemente come sentimento<sup>8</sup>.

Spero al lettore salti agli occhi come tutto sia stato confuso. L’Estetica e la Logica son qui dette appartenere all’Analitica, mentre nella *Critica della ragion pura* l’Estetica era la base preliminare per la Logica trascendentale, la cui prima parte era l’Analitica. La Logica viene qui divisa nei due libri dell’Analitica, mentre nella *Critica della ragion pura* la Logica conteneva Analitica e Dialettica – la quale qui non è neppure menzionata!

Abbiamo a che fare con niente di meno che una riformulazione della struttura intera della *Critica della ragion pura*. Ci rendiamo conto che ora a frenare le pretese della ragione di afferrare quelle che si rivelano essere chimere in teologia e morale non è la Dialettica trascendentale, ma la Deduzione delle categorie<sup>9</sup>. La Dialettica trascendentale, anche nel suo

<sup>6</sup> Cfr. *KpV* Ak 5: 5, trad. it. 5.

<sup>7</sup> Cfr. *KpV* Ak 5: 3, trad. it. 3.

<sup>8</sup> *KpV* Ak 5: 90, trad. it. 197.

<sup>9</sup> «Da queste osservazioni il lettore della *Critica della ragion pura* speculativa si convincerà perfettamente di quanto fosse necessaria, quanto giovevole per la teologia e la morale, quella laboriosa *deduzione* della categorie» (*KpV* Ak 5: 141, trad. it. 309).

ruolo negativo minimo, è a tutti gli effetti sparita dall'orizzonte kantiano insieme alla Dottrina del metodo (Canone e Architettura). Tutto l'uso immanente delle idee, addirittura ogni contributo positivo delle idee, è espulso dalla scena. Se una deduzione non è più necessaria per la moralità nella seconda *Critica*, a differenza che nella *Fondazione*, ora la stessa idea di deduzione viene identificata con la sua versione *esclusivamente teoretica*, quella della Deduzione trascendentale dei concetti puri nella *Critica della ragion pura*. E il risultato di quella Deduzione è ora sommariamente ampliato da Kant come se fosse stato scritto non per limitare l'uso delle categorie agli oggetti di un'esperienza possibile, ma per potersi applicare anche agli oggetti della ragion pura pratica. Applicate in questo modo, le categorie «servono a una concezione determinata del sovrasensibile»<sup>10</sup>. Detto diversamente, la Deduzione trascendentale ora si fa carico di compiti che originariamente le erano estranei e appartenevano alla Dialettica.

Come ricordato, queste pagine sono coeve con la Prefazione all'edizione del 1787 (B) della *Critica della ragion pura*. Qui leggiamo che la metafisica della natura e dei costumi su cui Kant annuncia che andrà a concentrarsi sono «la conferma della giustezza sia della critica della ragion speculativa, che di quella della ragione pratica» (B XLIII). Questa è un'asserzione, identica a quella appena vista della seconda *Critica*, che Kant non avrebbe potuto fare prima del 1787.

## 2. Una regina derelitta e la cosiddetta “rivoluzione copernicana”

Per una migliore comprensione dei mutamenti intervenuti tra il 1781 e il 1787 nulla pare più istruttivo che paragonare le Prefazioni ad A e B. Ognuna stipula programmaticamente quel che il libro intende fare riguardo allo statuto della filosofia trascendentale, la concezione della metafisica, il suo rapporto con la scienza, la sua sinteticità: in breve, niente meno che la definizione della ragione introdotta nel vestibolo dell'edificio.

Nella Prefazione B troviamo la famosa cosiddetta “rivoluzione copernicana”. In realtà, e come ha ampiamente riconosciuto la letteratura secondaria, Kant non parla mai di una rivoluzione copernicana<sup>11</sup>; parla

<sup>10</sup> *KpV* Ak 5: 141, trad. it. 311.

<sup>11</sup> Si vedano questi titoli, in ordine cronologico: P. Natorp, *Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie*, «Preussische Jahrbücher», XLIX, 1882; N. Kemp Smith, *The Meaning of Kant's Copernican Analogy*, «Mind» XXII (88), 1913, pp. 549-51; Id., *Commentary to Kant's "Critique of pure Reason"*, London, The Macmillan Press,

bensì di un'improvvisa rivoluzione dovuta al cambiamento di metodo nel modo di pensare («*die veränderte Methode der Denkungsart*», B XVIII), e della luce improvvisa che di colpo illuminò le menti di coloro che adottarono un modo di pensare senza precedenti in matematica e in fisica.

Gli studiosi sono ancora divisi sull'effettivo ruolo di Copernico nell'argomentazione kantiana sulla nuova scienza. Alcuni punti sono incontrovertibili e aldilà di ogni dubbio. Il primo è che Kemp Smith e Russell hanno torto a credere che, data la svolta antropocentrica e soggettivista della filosofia di Kant, questa dovrebbe essere piuttosto considerata una controrivoluzione tolemaica. La presunta rivoluzione copernicana di Kant non ha nulla a che vedere con il prospettivismo, il soggettivismo o la dipendenza dal contesto. Né, come mostra Blumenberg, fa appello a una presunta libertà di cambiare il punto di vista dell'osservatore. Kant non

---

1923, pp. 22-25; H.J. Paton *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2 vols. New York, Methuen and Com 1936, p. 370 sgg.; B. Russell, *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, London, Allen & Unwin., 1948; N.R. Hanson, *Copernicus' role in Kant's revolution*, «Journal of the History of Ideas», XX (2), 1959, pp. 274-81; S.M. Engel, *Kant's Copernican Analogy: A Re-examination*, «Kant-Studien», LIV (1-4), 1963, pp. 243-51; F. Kaulbach, *Die Copernicanische Denkfigur bei Kant*, «Kant-Studien», LXIV (1), 1973, pp. 30-48; H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Berlin, Suhrkamp, 1975; E. Bencivenga, *Kant's Copernican Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1987; V. Gerhardt, *Kants Kopernikanische Wende. Friedrich Kaulbach zum 75. Geburtstag*, «Kant-Studien», LXXVIII (2), 1987, pp. 133-52; P. Kerszberg, *Two Senses of Kant's Copernican Revolution*, «Kant-Studien», LXXX (1), 1989, pp. 63-80; D. Bonevac, *Kant's Copernican Revolution*, in *Routledge History of Philosophy*, vol. 6, ed. by R.C. Solomon and K.M. Higgins, London-New York, Routledge, 1993, pp. 40-68; M. Miles, *Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a concept and provision for the interpretation of the Critique of pure Reason*, «Kant-Studien», XCVII (1), 2006, pp. 1-32; M. Capozzi, *Kant on Heuristics as a desirable Addition to Logic*, in *Demonstrative and non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, ed. by C. Cellucci and P. Pecere, Cassino, Edizioni dell'Università di Cassino, 2006, pp. 123-81; D. Schulting, *Kant's Copernican Analogy: Beyond the non-specific reading*, «Studi kantiani» XXII, 2009, pp. 39-65; D. Schönecker, D. Schulting, N. Strobach, *Kants kopernikanisch-newtonische Analogie*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIX (4), 2011, pp. 497-518; W. Carl, *Kants Copernicanische Wende*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlichen Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010 / Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense. Proceedings of the Eleventh International Kant Congress*, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, Five Volumes, Berlin, De Gruyter, 2013, vol. 1, pp. 163-77.

Questi saggi non sono che una frazione dei titoli sul tema (quelli che ho letto). Viceversa, non c'è pressoché nulla sulla Prefazione A e nulla che mi consti su quanto mi interessa in questo contesto, cioè un'analisi comparativa delle Prefazioni A e B riguardo ai mutamenti strutturali nell'organizzazione della Dottrina degli elementi. L'unica eccezione che io conosca è il saggio di E. Förster, *Die Vorreden*, in *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von G. Mohr, M. Willaschek, Berlin, De Gruyter, 1998, pp. 37-55, che sostiene che A sta sotto il segno di Locke, B sotto quello di Bacone.

nomina mai, e certamente non ha in mente, l'ipotesi eliocentrica. Quando introduce l'analogia con Copernico, quel che intende è la commutazione del rapporto tra movimento e quiete e la trasformazione di uno spettatore puramente passivo sulla base della relazione metodologica tra ipotesi e conferma.

Pure, sembrerebbe che la metafisica non ammetta margini per gli esperimenti, a differenza delle scienze. E tuttavia, anche se la metafisica non procede a verifiche sui suoi oggetti, può nondimeno sottoporre a esperimenti i suoi concetti e principi. Il risultato è che l'adozione in metafisica del modello sperimentale consiste nella verifica dei suoi concetti per quanto riguarda l'intuizione di oggetti (B XVIII-XIX n.): l'esperimento dimostra «la forza invisibile (l'attrazione *newtoniana*) che tiene unito il sistema del mondo, la quale sarebbe rimasta per sempre nascosta se Copernico non avesse osato cercare – contro quello che attestano i sensi, e tuttavia secondo verità – i movimenti osservati non negli oggetti del cielo, bensì nel loro spettatore» (B XXII n.).

Molti cambiamenti da A a B sono davvero sostanziali e appariscenti. In entrambe le edizioni, la filosofia è un'impresa *necessaria*. La Prefazione A descrive il destino particolare della ragione, di essere gravata (o tormentata, *belästigt*) da questioni che non può evitare (A VII). Per riecheggiare per contrasto il famoso esordio della *Metafisica* di Aristotele («*pantes anthrôpoi tou eidenai oregontai phusei*»), non è *per natura* che tutti gli uomini *desiderano* conoscere e *ne traggono gioia*; è grazie al *lavoro*, ad uno sforzo deliberato e faticoso, che la ragione si industria di realizzare il suo *compito* e risolvere i suoi *problemi*.

Il disegno della natura, ammesso ci sia qualcosa del genere, ci rimane nascosto. La ragione è consegnata alla solitudine del suo fato e alla sua inquietudine. Che la ragione trovi una legalità in natura riduce sì la contingenza e allevia la sua dipendenza da un esito in ultima istanza morale aldilà del suo controllo, ma solo in misura parziale. Dopo tutto, la natura è in sé muta e non può venire salvata se non come fenomeno. La ragione è l'unica fonte della legalità; al contempo, è attraverso questa legalità e la conoscenza dei suoi limiti (B XIX-XXXI) che la ragione alla fine assume il ruolo di fondazione della fede morale nel mondo (un mondo che è ora divaricato dalla natura).

Dopo la frase d'esordio sul destino della ragione, la Prefazione del 1781 inizia una narrazione famosa sul fato della metafisica, che riporta in auge la retorica del passaggio dal dogmatismo allo scetticismo nota fin dai tempi di Sesto Empirico che due anni più tardi, nei *Prolegomeni*,

verrà tradotta da Kant nel suo risveglio dal sonno dogmatico ad opera di Hume. La Prefazione A istituisce il tribunale della ragione, la più alta autorità possibile, con toni fortemente politici. Né la chiesa né l'assolutismo politico possono esercitare un potere su di essa: l'illuminismo e la libertà d'indagine procedono insieme<sup>12</sup>.

La Prefazione B si ispira a un modello ben diverso, quello della rivoluzione scientifica. La visione, non più politica, è ora piuttosto l'utopia di «una rivoluzione totale» (B XXII) al fine realizzata dal metodo scientifico. Il tribunale di A sopravvive in B al più nella figura del giudice (B XIII) che costringe la natura a rispondere alle domande *innaturali* che egli le pone; e sono domande impostate dagli esperimenti degli scienziati, perché come si evince ora sono le ipotesi arbitrarie che permettono loro di formulare tali domande, non un desiderio di contemplare o ispezionare quel che la natura può mostrare a partire da se stessa. Si noti che se in A la ragione era sia imputato che giudice di sé e delle sue pretese, ora in B è il giudice (un pubblico ministero piuttosto aggressivo, a dire il vero) della sufficienza della confessione estirpata alla natura in risposta alle sue domande.

Il nuovo *exergum* al testo nel 1787 viene da Bacone, che ispira la rivoluzione nel modo di pensare (B XII) e annuncia la fine di un'epoca<sup>13</sup>. Ma

<sup>12</sup> Nella Prefazione A Kant si appella con fiducia al giudizio del lettore (A XV, XXI) perché «la nostra epoca è la vera e propria epoca della critica, cui tutto deve sottomettersi» (A XI n.). Arriva pure al punto di aspettarsi dal lettore lo spirito benevolo di un collaboratore quando dovrà presentare la sua metafisica della natura (A XXI). In *Cos'è l'Illuminismo?* (1784), Kant mostra meno fiducia nella pronta adesione del lettore ai suoi intenti e nel rapido diffondersi delle nuove idee: «un pubblico solo lentamente può raggiungere l'illuminismo» (Ak 8: 36, trad. it. *SPD* 46). Il diffondersi della critica dipende dalla libertà di esercitare il pubblico uso della ragione concessa dallo stato; l'illuminismo ambisce a «un'autentica riforma dell'atteggiamento di pensiero» (*wahre Reform der Denkungsart*, *ibid.*); su questo, cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erweiterte und überarbeitete Neuausgabe, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, trad. it. C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti 1992, p. 466). Va notato come il contrasto tra una rivoluzione politica che ponga fine al dispotismo e la riforma illuminista scompaia nella «apolitica» Prefazione B, in cui il cambiamento nel modo di pensare (*Denkungsart*) è reso possibile da una *rivoluzione nel metodo*.

<sup>13</sup> Effettivamente in Bacone si trovano inviti a violentare la natura in modi che possono aver impressionato Kant (è questo «il senso della favola» di Proteo nella *Sapientia veterum*, trad. it. in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975, rist. Milano 2009, Utet, p. 473 sgg.: «il modo della costrizione o il vincolo più facile e sicuro è di afferrare la materia con le manette, cioè alle estremità», *ivi*, p. 474). Nella *Instauratio magna* si legge analogamente che «prepariamo una storia non solo della natura libera e sciolta [...] ma principalmente una storia della natura costretta e tormentata, che è cioè rimossa a forza dal suo stato ordinario, e premuta e forgiata mediante l'arte e il ministerio umano. [...] [L]a natura

il profeta deve attendere un messia per realizzarla. In geometria questo eroe è Talete, in fisica sono Galilei, Torricelli, Stahl, forse in astronomia Copernico<sup>14</sup>; in metafisica è Kant. La retorica all'opera qui è una combinazione e anticipazione degli individui cosmico-storici di Hegel e dei mutamenti di paradigma delle rivoluzioni scientifiche di Kuhn: una rivoluzione improvvisa ha luogo grazie all'invenzione felice e audace di un individuo che sovverte lo "stile" che una determinata comunità scientifica dà per scontato<sup>15</sup>. Naturalmente a contare è l'audacia del pensiero, non la persona, e quel che importa è rendere possibile intraprendere il sicuro cammino della scienza. Qui la triade matematica, fisica e metafisica appare sempre in quest'ordine. Kant ci rassicura che, se una di queste scienze viene resa scientifica prima delle altre, è solo questione di tempo perché tutte vengano poi riunite e procedano di pari passo, perché non costituiscono sforzi eterogenei della ragione. Occorre però notare che non sono sforzi eterogenei della ragione *purché* il metodo adottato sia quello delle scienze sperimentali. Va ricordato che la matematica e la metafisica erano contrapposte come specie alternative del genere «conoscenza razionale» in quanto valevano rispettivamente come conoscenze da costruzione di concetti e conoscenze da concetti. Qui, invece, l'opposizione interna alle conoscenze razionali non si applica più.

Se ricordiamo inoltre che la Prefazione B (ma non la A) chiama la *Critica della ragion pura* un «trattato sul metodo» (B XXII), siamo in condizione di notare un altro punto importante. In A la metafisica, un tempo regina delle scienze, è ormai derelitta. In B sta sullo stesso piano di matematica e fisica nella misura in cui adotta il loro metodo. Da un altro punto di vista, tuttavia, una regina, per quanto derelitta, rimane una regina, vale a dire una guida nobile, laddove in B si trova in una posizione

---

delle cose infatti si rivela di più quando è vessata dall'arte che quando è lasciata in libertà» (*Scritti filosofici*, p. 539).

<sup>14</sup> Blumenberg opportunamente ricorda come dopo la Prefazione B Kant ricorra alla lista di nomi "Galilei, Kepler, Huygens e Newton" (una lista che mai inizia con Copernico né include Bacone) per ridimensionare l'idea che un individuo eccezionale possa di per sé solo essere l'artefice di una rivoluzione scientifica (*Genesis*, p. 601). Ma neppure *prima* della Prefazione B Kant ricorre mai a scienziati eccezionali nella loro individualità, e questo ai miei occhi testimonia ancora meglio il carattere unico della retorica di questa Prefazione.

<sup>15</sup> Per "uno stile generale invariante" mi riferisco alle credenze e atteggiamenti di fondo che formano il fertile humus condiviso da una comunità scientifica. L'espressione è presa a prestito dalla *Crisi delle scienze europee* di Husserl (§ 9b), che mi pare debba molto a queste pagine kantiane.

subordinata, ridotta com'è ad essere l'ancella di scienze che nel frattempo hanno acquisito il loro superiore potere grazie al metodo che hanno originariamente concepito. È il metodo che, insiste Kant, deve far proprio la metafisica assimilandolo e imitando matematica e fisica (B XVI).

Nella Prefazione A la menzione di scienze ben fondate come matematica e fisica non è seguita dalla metafisica, ma prelude all'onore tributato al secolo di Kant come «l'età della critica» (A XI n.). Ciò mostra che la prima edizione della *Critica della ragion pura* fa seguire alla metafisica un cammino scientifico solo nella misura in cui questa funge da *disciplina* e restrizione negativa di significato. In questa concezione precedente, la metafisica non aveva nessuna delle profonde affinità metodologiche con matematica e fisica riconosciute in B: in A la metafisica è compresa negativamente come quel terreno infido da cui dobbiamo eliminare gli errori, mentre in B troviamo il duplice uso della polizia, che è positiva *perché* è negativa, cioè promuove un'interazione civile *perché* previene il crimine.

In aggiunta, ci sono una differenza di enfasi inappariscente ma significativa, e una differenza viceversa impressionante nel linguaggio. In A la metafisica è la catalogazione ordinata sistematicamente (*das Inventarium*, A XX) di ciò che possediamo mediante la ragion pura. In B deve seguire l'esempio dei geometri (B XXII) e intraprendere una rivoluzione simile a quella iniziata da Copernico. In A è come se passasse in rassegna una dotazione o un catalogo, in B è il manifesto per una rivoluzione e un appello all'attivismo. Ci sono toni da proselitismo fieri e quasi belligeranti in B, più tipici di un Bacone che di un altrimenti moderato e sobrio Kant, che mancano in A. Anzi, A si apriva con il senso di lutto per il destino disgraziato della metafisica e la deplorazione dell'indifferentismo verso la rovina della ormai disprezzata Ecuba. Dopo tutto è entusiasmante prendersi carico del proprio destino, e in B Kant ne sembra quasi inebriato.

In B il dogmatismo è ormai un nemico sconfitto e non c'è più bisogno di essere tanto viscerali e aggressivi. Alla serie dogmatismo – scetticismo – indifferentismo – critica, strumentale alla denuncia del dispotismo della ragione dei dogmatici e all'auspicio di un atteggiamento riflessivo e critico, si sostituisce una dichiarazione più sfumata: la critica si oppone soltanto a un dogmatismo non preceduto da critica, non al procedimento dogmatico («giacché [la scienza] deve sempre essere dogmatica, e cioè rigorosamente dimostrativa sulla base di principi sicuri a priori», B XXXV).

Questi mutamenti possono essere inappariscenti, ma non sono di importanza limitata. E, come ho detto, tutto questo è in parte questione di

retorica<sup>16</sup>. Ma la retorica non è un niente: modifica il contenuto. In questo caso, il cambiamento più importante che introduce è che, mentre in A la metafisica è perlopiù identificata col tracciare i limiti della ragione e lo sgonfiarne le pretese, in B l'esperimento «promette alla metafisica, *nella sua prima parte* – quella in cui si occupa di concetti a priori i cui oggetti corrispondenti possono essere dati adeguatamente nell'esperienza – il cammino sicuro della scienza» (B XVIII, corsivo mio). Detto diversamente, la metafisica diventa una scienza nella misura in cui si identifica con «questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, *nella prima parte della metafisica*» (B XIX, corsivo mio). Questa deduzione, a sua volta, è l'epitome dell'inezienza della critica della ragion pura speculativa. La «seconda parte della metafisica», viceversa, è l'accesso pratico al noumeno (B XIX-XX).

Questo è il risultato provvisorio di un mutamento inaugurato dai *Prolegomeni*. Lo statuto scientifico della metafisica nel 1783, più accentuato che nel 1781, era accompagnato da una netta divisione. La metafisica in senso positivo (per brevità: l'ontologia, o quanto corrisponde all'Analitica dei concetti e all'Analitica dei Principi) era la scienza della natura, mentre la metafisica dogmatica corrispondeva alla Dialettica, che oltre a questo apriva alla metafisica del limite e dell'analogia. Ora, nel 1787, la metafisica conserva, anzi celebra, il carattere scientifico annunciato dai *Prolegomeni*. Ma la metafisica diviene ora una scienza paragonabile a matematica e fisica in quanto la prima e la seconda parte della metafisica rimandano l'una all'altra: la prima, la sintesi a priori, fa spazio alla seconda (a B X Kant scrive che la «conoscenza teoretica della ragione» è la parte in cui «la ragione determina il suo oggetto totalmente a priori»). Come ora Kant esplicitamente riconosce, l'esperimento di una rivoluzione copernicana serve a salvaguardare la natura ancipite della ragione e quindi la realtà della libertà (B XXIV-XXX).

Come di consueto, tuttavia, per Kant definire un concetto e guardarne oltre, in direzione di cosa gli è connesso e gli si oppone, sono atti ugual-

<sup>16</sup> Tra le conseguenze del carattere retorico di questo mutamento, l'accusa secondo cui Kant continuerebbe il presunto progetto moderno annunciato nelle parole di Cartesio secondo cui dobbiamo diventare i padroni e possessori della natura risuona *vacuo* – o, al massimo, pertinente soltanto al *tono* della Prefazione B. Quest'accusa, infatti, non si può riconciliare con lo iato tra la filosofia e gli artisti della ragione e con l'altrettanto profondo iato tra filosofia e *techne* che sono inequivocabili nell'Architettonica. La novità della Prefazione B è una riformulazione tendenziale della struttura della *Critica della ragion pura*, non un impulso o desiderio di padroneggiare la natura.



mente necessari: nella fattispecie, per intendere i concetti diventa rilevante chiedersi in che relazione stanno con le idee come meramente illusorie. Nel 1787 il senso di metafisica, dopo la funzione (negativa-) positiva dell'Analitica che limita i confini di un discorso significativo dandoci una teoria dell'oggettività, è anch'esso cambiato. È ormai urgente chiedere cosa accada alla Dialettica e alla Dottrina del metodo in B a mano a mano che Kant si avvicina alla stesura della *Critica della capacità di giudizio*. Cosa ne è delle idee in questa transizione?

Nel 1787 le idee di Dio e dell'immortalità, che cambiano continuamente statuto e qui sono affiancate dalla libertà, acquistano un carattere decisamente pratico come postulati della ragion pratica, senza di cui la volontà non si determina a volere il sommo bene. Così le idee della ragione speculativa «ricevono [...] la realtà oggettiva»<sup>17</sup>, benché non come conoscenze determinate del loro oggetto<sup>18</sup>. Se la ragione è costretta a riconoscere «che *vi sono tali oggetti*», allora le idee «diventano *immanenti e costitutive*, perché sono principi della possibilità di realizzare *l'oggetto necessario* della ragion pura pratica (il sommo bene), giacché, senza ciò, sono principi *trascendenti* e semplicemente *regolativi* della ragione speculativa»<sup>19</sup>.

Si noti che il criterio di realtà oggettiva è profondamente diverso dal riferimento alla sensibilità in cui consisteva nella *Critica della ragion pura*. E si noti inoltre che le idee rimangono tre, ma la libertà prende il posto dell'idea di mondo. Nella Dialettica trascendentale le due idee di libertà e mondo erano strettamente connesse nelle Antinomie, la terza delle quali mostrava la possibilità della libertà trascendentale all'interno del meccanismo della natura. Kant procede analogamente alla *Critica della ragion pratica* nella coeva Prefazione B alla *Critica della ragion pura*: parla della conoscenza pratica della ragione che si estende oltre il sensibile, e sottolinea il valore pratico di questa estensione (B XXI) insieme a quello che *I progressi della metafisica* individueranno come lo scopo primo della metafisica, il passaggio dal sensibile al soprasensibile.

Kant parla anche della differenza tra conoscere e pensare le cose in sé, ma ora per mezzo di una discussione della libertà e della sua causalità

<sup>17</sup> *KpV* Ak 5, 135, trad. it. 297.

<sup>18</sup> «La conoscenza teoretica, *non certamente di questi oggetti*, ma della ragione in genere, fu estesa in questo senso, che, mediante i postulati pratici, furono tuttavia *dati oggetti* a quelle idee, in quanto un pensiero semplicemente problematico ricevette soltanto da ciò realtà oggettiva» (*Ibid.*).

<sup>19</sup> *Ibid.*

(B XXVI-XXIX). Quello che colpisce riguardo alla libertà a questo punto è che nella seconda *Critica* Kant presenta questo come se fosse il problema originario: «soltanto la moralità ci rivela il concetto di libertà, e quindi solamente la ragion pratica in questo concetto presenta alla ragione speculativa il problema più insolubile, per metterla nel più grande imbarazzo»<sup>20</sup>. Non solo ciò ha per effetto di far pensare che la Dialettica trascendentale fosse stata scritta con il fine precipuo di risolvere il problema della libertà; in tal modo Kant inverte clamorosamente anche la priorità tra ragion pratica e speculativa che aveva precedentemente dichiarato decisiva.

Le seguenti modifiche sono, se possibile, ancor più importanti. In B si legge: «... una critica della ragion pura la cui utilità *riguardo alla speculazione* sarebbe soltanto negativa» (B 25). Occorre notare che la seconda edizione ha aggiunto le parole «riguardo alla speculazione» con cui Kant ora allude a quel che ora è una *propedeutica* divisa e duplice (della ragione speculativa e della ragion pratica). Il passo in A: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi non tanto di oggetti quanto dei nostri concetti a priori degli oggetti in generale» (A 11) è corretto così in B: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui dev'essere possibile a priori» (B 25).

Questa differenza sottile ha una conseguenza incalcolabile. I «concetti a priori degli oggetti in generale» di A 11 comprendono le idee (le idee regolative della ragion pura sono trascendentali, si legge a A 650-661). Invece la frase corretta in B restringe il riferimento ad oggetti di esperienza, cioè a concetti schematizzati ad *esclusione delle idee*.

### 3. Conclusione

Le idee, tuttavia, non sono state soppresse; sono migrate altrove. Riguardano la sfera pratica, che però a sua volta viene progressivamente ristretta, finché nella *Critica della capacità di giudizio* il concetto di «pratico» è ridotto in maniera proporzionale e inversa a come viene ampliato il concetto di «tecnica», che ora pertiene alla natura. Nella terza *Critica* le idee ricompaiono poi anche come idee estetiche e nella bellezza, che è il simbolo del soprasensibile (*KU* § 59). Da un punto di vista più generale,

<sup>20</sup> *KpV* Ak 5: 30, trad. it. 63.

senza la libertà il giudizio riflettente non avrebbe modo d'essere, e ancor meno ne avrebbe l'etico-teologia con cui si conclude la terza *Critica*.

Allora cosa esattamente viene soppresso in questa nuova concezione della ragione? Viene gradualmente eliminato il ruolo positivo delle idee: è soppresso dalla metafisica scientifica quello che in A era «l'uso immanente delle idee trascendentali» (*KrV A 643*) come guida necessaria per l'estensione dell'intelletto e criterio della verità empirica nelle scienze e nella conoscenza dell'intelletto (*KrV A 651*), sicché, delle due modalità della procedura della ragione nella scienza di cui parla l'Appendice alla Dialettica trascendentale, l'ipotesica e l'apodittica, rimane solo l'apodittica, che così viene più facilmente identificata con la dogmatica. L'uso ipotetico delle idee della ragione, viceversa, che valeva come strumento euristico per trovare conoscenze determinate, lungi dall'essere soppresso diventa ora il principio a priori del Giudizio riflettente che pensa alla natura in un modo conforme a fini piuttosto che meccanico. Quelle che erano idee regolative diventano la guida per la riflessione che cerca di trovare un senso nell'infinita varietà della natura. Si può anzi dire che, nelle massime euristiche per trovare un sistema di leggi empiriche nella legalità del contingente, la terza *Critica* compensi e tenda a riformulare l'indispensabile proiezione di un massimo e di una totalità delle idee della Dialettica trascendentale.

Come si vede, tutte queste trasformazioni sono parziali, a volte settoriali, minute. Ma quando non abbiamo un aggregato ma un sistema, le trasformazioni, per quanto sottili possano essere, hanno necessariamente effetti sistemici globali. Insieme, queste trasformazioni mostrano come il sistema di Kant, i concetti di ragione e metafisica, e il rapporto tra teoria e prassi, siano un movimento tellurico incessante, non un'unità monolitica, e come un mondo in continuo divenire vadano interpretate.

## «*Nec plus ultra*»?

### Il limite tra il sapere e il non sapere della ragione kantiana

Giovanna Luciano

*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici / Università di Padova*

The exploration and conquest of new worlds, journeys of discover and navigations are pervasive metaphors in Kant's writings. They refer to fundamental issues for Kant's transcendental critique and to the idea of a metaphysical drive that needs to adopt a scientific form. In this paper, I read the Kantian project of a critique of pure reason in terms of a transcendental geography, through the analysis a some of the most telling travel-related images that Kant uses in the first *Critique*.

#### 1. Istruzioni per il viaggiatore<sup>1</sup>

Le immagini del viaggio di scoperta e di conquista, della esplorazione di terre lontane e ignote che richiamano pionieri e navigatori ad avventurarsi per percorsi impervi e mari in tempesta, fanno parte di un noto nucleo metaforico che Kant ripropone con costanza nel lungo sviluppo della sua filosofia critica<sup>2</sup>. Sono a complemento di questo nucleo metaforico

---

<sup>1</sup> Le opere di Kant verranno citate indicando il volume e il numero di pagina della edizione *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900- (d'ora in avanti AA), seguiti, ove possibile, dal riferimento alla edizione italiana. Per la *Critica della ragion pura* (d'ora in avanti *KrV*) verrà indicata solo la paginazione della prima (A) e seconda edizione (B). L'edizione italiana usata è a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2004.

<sup>2</sup> Sull'uso delle metafore legate al viaggio e alla navigazione, cfr. C. Ferrini, *The Land of Truth of the Understanding and the threatening Waters of Reason: Maritime Sources for a Kantian Metaphor*, «Esercizi Filosofici», VIII, 2013, pp. 53-70; H. Hohenegger, *Kant geografo della*

anche le immagini della via sicura, della cauta navigazione lungo le coste e della ricerca di una terra adatta alla costruzione di una dimora stabile. Benché si tratti di immagini di larghissimo uso nella cultura scientifica a cui Kant faceva riferimento, tanto da rendere difficile una ricostruzione genealogica delle fonti, all'interno della riflessione kantiana queste assumono una straordinaria capacità evocativa in relazione a questioni fondamentali per la determinazione della prospettiva critico-trascendentale e che riguardano, in particolare, l'idea di una connaturata e insopprimibile vocazione metafisica a cui dare una definitiva forma scientifica.

Nell'uso kantiano delle metafore legate al viaggio, il viaggiatore rappresenta la personificazione della ragione umana, spinta a partire abbandonando il paesaggio consueto che si presenta davanti ai suoi occhi. Per la realizzazione del proposito kantiano di dare una forma scientifica alla metafisica, la cui possibilità è affidata solamente a una critica della ragione pura, la ragione deve poter essere istruita affinché da un lato essa eviti che il suo impulso metafisico diventi vagabondaggio erratico, dall'altro non si adagi nel sentimento nostalgico che la incatena al suolo natio<sup>3</sup>. In questo senso, la critica può essere intesa nei termini di una nuova *geografia*, di un tentativo di scardinare e ridefinire l'orizzonte del familiare e del noto, in opposizione sia al vagare senza ordine e meta che all'immobilismo.

Attraverso la critica della ragione Kant crede di poter mettere fine agli errori della metafisica scolastica, a stabilire una via certa al viaggio della ragione passando al vaglio le condizioni di possibilità e i limiti delle conoscenze della ragione. Fin dall'epigrafe scelta in apertura alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, in cui si riporta un paragrafo della Prefazione all'*Instauratio magna* di Bacone, Kant sembra infatti sostenere

---

*ragione*, in *Sphaera. Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Totaro e L. Valente, Firenze, Leo S. Olschki Editore – Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2012, pp. 411-428; S. Feloj, *Metaphor and Boundary: H.S. Reimarus' Vernunftlehre as Kant's Source*, «Lebenswelt», I, 2011, pp. 31-46; G. Garelli, *L'oceano della ragione: metafore kantiane*, Milano, CUEM, 1996.

<sup>3</sup> In una nota manoscritta datata 1777, Kant indentifica la critica della ragione pura non solo con lo strumento in grado di assicurare il viaggio della ragione, ma con lo stesso desiderio di esplorare nuovi mondi e di oltrepassare gli orizzonti consueti, un tratto che accomuna la critica all'impulso metafisico in generale: «La critica della ragione pura è una protezione contro una malattia della ragione, che ha il suo germe [*Keim*] nella nostra natura. Essa è l'opposto dell'inclinazione che ci imprigiona alla nostra patria (nostalgia) [*Heimweh*]. Un desiderio di perderci al di là delle nostre cerchie e di rivolgerci ad altri mondi» (cfr. Kant, AA XVIII, Refl. 5073, pp. 79-80, trad. mia).

l'idea che la sua opera critica rappresenti «la fine e il termine legittimo di un infinito errore»<sup>4</sup>. In questo spirito baconiano sembra pertanto presentarsi un noto passo dei Paralogismi della prima edizione della *Critica della ragion pura*, in cui la «sobrietà di una critica rigorosa ma giusta» giunge a porre fine all'avventurarsi nell'«oceano senza sponde» della metafisica dogmatica. La carta geografica disegnata dalla critica per la ragione è in questo passo il frutto della

determinazione dei confini di essa [ragione] secondo principi sicuri: determinazione che fissa per la ragione, con la massima sicurezza, il *nihil ulterius* sulle colonne d'Ercole che la natura stessa ha innalzato, affinché il cammino della nostra ragione proceda soltanto fin dove giungono ininterrotte le coste dell'esperienza, che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un oceano senza sponde, che con prospettive ingannevoli ci costringe ad abbandonare tutti gli sforzi gravosi e complicati come privi di speranza<sup>5</sup>.

Con il fissare le colonne d'Ercole della ragione e il punto del *nec plus ultra* della conoscenza, la critica istruisce così la ragione a liberarsi da ingannevoli miraggi e ad intraprendere un viaggio prudente, facendo attenzione a non perdere mai di vista le coste dell'esperienza sensibile. Se questo passo sembra porre l'accento sul carattere restrittivo della critica e sulla polarizzazione tra un ambito sicuro della conoscenza (quello dell'esperienza) e le illusioni di una falsa conoscenza che invece lo trascende, è necessario però fare ancora qualche considerazione sulla capacità della critica di determinare i limiti della ragione, ovvero di non accettare semplicemente una morfologia già definita.

In un'altra immagine geografica molto nota, che conserva ancora una volta riferimenti a Bacone, Kant presenta l'isola della verità (della conoscenza entro i limiti dell'esperienza) come circondata da un vasto oceano in tempesta:

E così, non solo abbiamo percorso il territorio dell'intelletto puro, ispezionandone accuratamente ogni parte, ma lo abbiamo anche misurato, e ad ogni cosa che si trovi in esso abbiamo assegnato il suo posto. Ma questo territorio è un'isola, che è stata rinchiusa dalla natura stessa entro confini immutabili. È il territorio della verità (un nome attraente, questo), circondato da un oceano vasto e tempestoso, il vero e proprio sito della parvenza, lì dove i molti banchi di nebbia e i ghiacci che vanno disciogliendosi simulano nuovi territori, e illudendo senza posa

<sup>4</sup> *KrV*, B II.

<sup>5</sup> *KrV*, A 395-396.

con vuote illusioni il navigante errabondo che va in cerca di scoperte, lo coinvolgono in avventure dalle quali egli non potrà mai liberarsi, ma che non potrà mai neppure portare a compimento. Prima di arrischiarci in questo mare per esplorarlo in tutta la sua vastità e assicurarci se mai vi sia in essa qualcosa in cui sperare, sarò utile però gettare ancora uno sguardo alla mappa del territorio che, appunto vogliamo abbandonare e chiederci in prima istanza se non potremmo forse ritenerci soddisfatti da ciò che esso contiene, oppure se non dovremmo esserlo per necessità, nel caso in cui in nessun altro luogo si dà un terreno su cui poter edificare<sup>6</sup>.

In questo passo, che Kant usa per gettare uno sguardo al lavoro svolto nell'Analitica e per introdurre la Dialettica, se da un lato si sono misurati e definiti i confini «immutabili» della conoscenza, dall'altro c'è un invito a lasciare l'isola che si è appena assicurata, per avventurarsi in quello stesso oceano da cui hanno origine le parvenze e le contraddizioni della metafisica dogmatica. Il desiderio di mettersi comunque in viaggio, anche dopo aver definito i confini della propria dimora, rappresenta un impulso alla metafisica che Kant non solo riconosce come insopprimibile e naturale per la ragione ma al quale affida la possibilità di poter, in qualche modo, trovare soddisfazione alle nostre speranze.

Se è chiaro che per Kant il viaggio lungo il mare della metafisica potrà porci solo su un terreno ulteriore rispetto a quello della conoscenza, l'immagine dell'abbandono dei confini, della possibilità di porsi al di là di essi, è in grado di esprimere il compito affidato all'autoconoscenza critica della ragione di determinare e conoscere i limiti del suo uso, o anche, in una formula paradossale, di sapere il suo stesso non sapere. Nel frontespizio del *Novum Organum* di Bacone si trova il dipinto di una nave che, di ritorno da un mare agitato e abitato da mostri marini, riattraversa le colonne d'Ercole. In un certo senso la prospettiva critica kantiana condivide la necessità di abbandonare le sponde sicure e familiari, di oltrepassare il *nec plus ultra*<sup>7</sup>. La critica è la riscrittura della carta geografica che, attraverso il riconoscimento della ragione come principio unitario di orientamento, ridefinisce sia il noto che l'ignoto.

L'uso delle immagini del viaggio testimonia così di una evidente tensione che è propria del modo in cui Kant concepisce l'attività razionale e la sua critica: il navigare lungo le sponde, così come l'abitare l'isola della

<sup>6</sup> KrV, A 235-236 / B 294-295, trad. modificata.

<sup>7</sup> Sull'immagine della ragione kantiana come avventuriero a partire dal frontespizio baconiano, cfr. J. Mensch, *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2015, pp. 146-154.

verità deve essere pensato insieme alla possibilità di conquista e scoprire altre terre<sup>8</sup>, e di costruirvi eventualmente, secondo l'immagine della *Critica del Giudizio*, dei ponti.

## 2. Un criterio di orientamento per la metafisica

In apertura alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, Kant presenta la ragione come condannata al «destino particolare» di essere gravata da domande che non è in grado di evitare «poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura» ma a cui non è capace di dare una risposta, poiché oltrepassano i poteri della conoscenza<sup>9</sup>. Questa situazione inevitabile per la ragione, che si determina nel momento in cui essa abbandona i confini dell'esperienza possibile, è la causa del suo cadere in una serie di contraddizioni, in un dissidio antitetico interno alla ragione stessa. Secondo Kant, il necessario conflitto intestino, non rappresenta solo il campo su cui si sono date battaglia le varie posizioni metafisiche contemporanee al filosofo, ma costituisce il sintomo di una metafisica intesa come impulso a trascendere il limite dell'esperienza che spinge la ragione al viaggio e all'esplorazione di nuove terre. Rispetto a questo impulso, la critica intesa come fine dell'errore non costituisce la fine delle aspirazioni della ragione in favore dell'assunzione di una massima di modestia epistemica. Proseguendo nella lettura della Prefazione A, con una certa enfasi, Kant dice che la «regina di tutte le scienze» – ovvero la metafisica – non può lasciare il campo di battaglia finché non abbia conquistato il *territorio* che rivendica come suo. Si tratta di un atto coercitivo, di assoluta autonomia e che trova in sé il fondamento del proprio potere. Nella prospettiva del criticismo kantiano è l'assunzione-dimostrazione<sup>10</sup> della ragione come autonoma attività legislatrice, come fonte della propria legittimità, ad assicurare alla ragione il completo uso delle sue facoltà attraverso l'organizzazione sistematica delle divergenti e irrisolvibili tensioni della sua attività.

Pertanto, la ragione è tenuta ad assecondare, con la riflessione au-

<sup>8</sup> Nel suo saggio, Hohenegger esprime molto bene la dialettica propria della ragione tra un'istanza spaziale di ordine e di avventura; cfr. H. Hohenegger, *Kant geografo della ragione*, pp. 413-415.

<sup>9</sup> *KrV*, A VII.

<sup>10</sup> Sul significato metateorico di verifica delle proprie presupposizioni del metodo del criticismo, cfr. M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia*, Pisa, ETS, 1998, p. 196.



tocritica, la tendenza ad andare al di là del limite dell'esperienza: è per essa un destino, non un semplice errore. Sebbene Kant riponga in questa tendenza della ragione la sorgente di continue illusioni e insoddisfazioni, allo stesso tempo il progetto di una critica, in cui la ragione sia ad un tempo criticante e criticato, deve poter garantire alla ragione stessa la possibilità di prendere possesso del proprio destino. Nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant pone l'accento del problema della metafisica sulla necessità di dare ad essa una definitiva forma scientifica. In questo senso la possibilità per la ragione di prendere possesso del suo destino e di portarsi sul *cammino* sicuro della metafisica come scienza viene riferita all'idea di una ragione come facoltà in sé critica e riflessiva, giudice di se stessa e autonoma fonte della sua attività: «la ragione deve essere scolara di se stessa»<sup>11</sup>. In maniera più esplicita il linguaggio del destino fa posto al linguaggio della fiducia e della speranza, e gli sforzi della ragione sono ottimisticamente indirizzati verso una fortuna migliore<sup>12</sup>. La ragione può liberare il campo della metafisica da un cieco fatalismo attraverso la scelta di un criterio interno secondo il quale giudicare l'attività razionale, e a cui soggiace la possibilità di fondare una metafisica come scienza sistematica e completa della ragione.

I riferimenti a una rivoluzione nella metafisica, analoghi a quelli avvenuti in matematica (con Talete) e nelle scienze naturali (con Bacone, Galileo, Torricelli e Stahl), non devono essere fraintesi. Per Kant, ciò che matematica e la fisica hanno in comune è il fatto che determinano a priori i loro oggetti e trovano nella ragione la fonte della conoscenza: «essi compresero che la ragione arriva a vedere solo ciò che essa produce secondo il suo progetto; e compresero che essa [...] deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza farsi guidare soltanto da essa»<sup>13</sup>. Con la metafisica come scienza, secondo Kant, deve poter essere portato avanti un esperimento simile, nella misura in cui nelle scienze non ci si limita a registrare e poi codificare un evento esterno senza interferire, ma si impone la legge della quale l'oggetto in esame è espressione. Nella metafisica come scienza, ogni residuo di esteriorità che si può trovare, ad esempio, nella fisica, si dissolve: la ragione dà una legge a se stessa. Tale legislazione consiste nella produzione a priori di un campo concettuale

<sup>11</sup> *KrV*, B XIV.

<sup>12</sup> Cfr. *KrV*, B XIV-XV. Si trova in queste pagine il riferimento all'arenarsi e al procedere a tentoni della metafisica precritica di contro alla via sicura della metafisica come scienza.

<sup>13</sup> *KrV*, B XIII.

per ogni atto cognitivo e pratico della ragione. In altre parole, la ragione produce concetti, di cui è la sola e unica fonte; tali concetti hanno carattere normativo in quanto sono regole per un impiego della ragione, sia teorico che pratico.

Kant è molto attento nell'indicare lo scarto tra il modo in cui la metafisica dogmatica e la sua nuova metafisica intendono la trascendenza del limite della conoscenza:

Mentre questi, infatti, s'impegna ad estendere la conoscenza umana al di là di tutti i confini di un'esperienza possibile, io confesso umilmente che ciò oltrepassa del tutto la mia capacità, e che piuttosto ho a che fare soltanto con la ragione stessa e col suo puro pensiero<sup>14</sup>.

Il diritto di avventurarsi nel mare della metafisica non riguarda l'estensione del territorio della conoscenza possibile, ma ha a che fare con la necessità della ragione di guadagnare la completezza del suo uso ponendosi sul limite interno alla sua stessa attività, ovvero conoscendo il limite che distingue e allo stesso tempo unifica l'intero delle sue legislazioni<sup>15</sup>. Ancora una volta, attraverso l'uso di una metafora spaziale, Kant esprime il fare della ragione l'unico principio di *orientamento* che, come una bussola, guida il disorientamento causato dall'inevitabile insufficienza dei principi che riguardano l'ambito della conoscenza<sup>16</sup>.

### 3. Trovarsi sul limite

Nel capitolo della Disciplina della ragione pura, intitolato «Dell'impossibilità di un soddisfacimento scettico della ragion pura in conflitto con se stessa», Kant affronta il problema della determinazione dei limiti della ragione come modo di *conoscenza della propria ignoranza* [*Unwissenheit*]<sup>17</sup>, ponendo l'attività critica della *Grenzbestimmung* in relazione al conflitto antitetico in cui la ragione necessariamente cade.

<sup>14</sup> *KrV*, A XIV.

<sup>15</sup> Sul nesso tra l'idea di completezza e di limitazione per la metafisica kantiana, cfr. F. Chiereghin, *La metafisica come scienza e esperienza del limite. Relazione simbolica e autodeterminazione pratica secondo Kant*, «Verifiche», XVII, 1988, pp. 81-106.

<sup>16</sup> Nel saggio del 1786 *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, Kant scrive: «orientarsi nel pensare in generale significa: data l'insufficienza dei principi oggettivi della ragione, determinarsi all'assenso secondo un principio soggettivo della ragione medesima» (cfr. *AA VIII*, p. 134; trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensare?*, in I. Kant, *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Bari, Laterza, 1991, p. 16).

<sup>17</sup> *KrV*, A 758 / B 786.

Secondo un'altra nota immagine spaziale, Kant descrive due tipi di limitazioni che riguardano la ragione: *Schranke* (limitazione/confine) e *Grenze* (limite). Vi è secondo Kant un'ignoranza mai del tutto eliminabile che riguarda le limitazioni della ragione, e che esprime il carattere potenzialmente infinito dell'accrescimento della conoscenza. Si tratta di una ignoranza conoscibile soltanto a posteriori, ovvero di volta in volta determinabile con il concreto progresso della conoscenza empirica. L'immagine usata da Kant per esprimere questo significato di limitazione della ragione è quella della superficie del globo terrestre rappresentata come un piatto: «ovunque io giunga, attorno a me vedrò sempre uno spazio dal quale potrò continuare a procedere: quindi io conosco di volta in volta le limitazioni [*Schranken*] di ogni mia reale conoscenza ma non i limiti [*Grenzen*] di ogni possibile descrizione della terra»<sup>18</sup>. Il limite [*Grenze*] della ragione riguarda invece un'ignoranza compiutamente conoscibile mediante la critica della ragione, e rispetto alla rappresentazione della superficie terrestre usata da Kant essa vale come la conoscenza della sua sfericità che permette di determinare a priori le sue relazioni interne: «Se sono giunto al punto di sapere che la terra è una sfera e la sua superficie è sferica, anche da una piccola parte di essa, per esempio dalla grandezza di un grado, potrò conoscere in modo determinato e secondo principi a priori il diametro, e per suo tramite la delimitazione completa della terra, cioè la sua superficie; e pur essendo ignorante rispetto agli oggetti che tale superficie può contenere, non lo sono però rispetto all'estensione di essa, alla sua grandezza e ai suoi limiti»<sup>19</sup>. In maniera simile, Kant porta avanti questa immagine spaziale nel § 57 dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*:

I limiti [*Grenzen*] (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini [*Schranken*] non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta<sup>20</sup>.

La determinazione di una limitazione esprime la mancanza intrinseca che affetta una grandezza e fa riferimento a un piano di omogeneità entro cui essa viene definita, in cui cioè la determinazione è possibile solo come atto continuo di estensione. Per Kant, non solo nella conoscenza empirica

<sup>18</sup> *KrV*, A 759 / B 787.

<sup>19</sup> *KrV*, A 759 / B 787.

<sup>20</sup> *AA IV*, p. 352 (trad. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Carabellese, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 227).

la ragione procede riconoscendo di volta in volta delle limitazioni, ma si muove in questo modo anche nella matematica e nelle scienze naturali.

I limiti, al contrario, sono in grado di esprimere la completezza della determinazione: ad esempio, i limiti di una figura geometrica determinano e distinguono quella figura da ciò che non è. In questo senso i limiti fanno riferimento a un terreno eterogeneo, determinano un interno e un esterno e definiscono una differenza qualitativa. Il *Grenze* definisce il punto marginale di un'eterogeneità<sup>21</sup>.

Mentre le scienze particolari hanno delle limitazioni, la metafisica come scienza ha secondo Kant dei limiti riservandosi così quello che sembra essere il privilegio di poter ottenere la completezza. Attraverso il processo di critica, la ragione è in grado di determinare i suoi propri limiti, ovvero di tracciare la geografia completa della sua attività legislatrice.

Procedendo nel capitolo della Disciplina della ragion pura, si trovano alcune osservazioni sul ruolo dello scetticismo che sembrano distaccarsi dal giudizio negativo espresso nella Dialettica<sup>22</sup>. Il giudizio espresso in queste pagine su Hume rappresenta un'aggiunta interessante all'immaginario kantiano legato alla geografia:

il celebre David Hume è stato uno di questi geografi della ragione umana che ha ritenuto di aver risolto sufficientemente tali questioni nel loro insieme confinandole al di fuori dell'orizzonte della ragione, che egli tuttavia non poteva determinare<sup>23</sup>.

Secondo l'interpretazione kantiana, l'indagine di Hume mira a porre la fonte dell'attività della ragione all'interno dell'orizzonte dell'esperienza, cercando di assicurarsi un ambito in cui la ragione possa agire secondo la *credenza* a leggi di cui, tuttavia, non è l'autrice. Egli traccia l'intero perimetro di quel territorio oltre il quale la ragione non può avventurarsi senza perdere la sua presa sull'esperienza sensibile.

Per Kant è chiaro che la geografia scettica non riesce a determinare

<sup>21</sup> Cfr. L. Illetterati, *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996, pp. 43-47.

<sup>22</sup> Nella sezione della Antinomia della ragion pura, Kant aveva infatti scritto: «In questa maniera [con l'antitetica naturale della ragione] essa [la ragione] evita di assopirsi in una convinzione immaginaria, prodotta da una parvenza semplicemente unilaterale; ma allo stesso tempo viene indotta nella tentazione di abbandonarsi a una disperazione scettica o di assumere un'ostinazione dogmatica e di irrigidirsi in certe affermazioni, senza ascoltare le ragioni della tesi contraria, né rendere loro giustizia. Entrambi gli atteggiamenti significano la morte di una sana filosofia, sebbene il primo potremmo forse chiamarlo anche l'eutanasia della ragione» (*KrV*, A 407 / B 434).

<sup>23</sup> *KrV*, A 760 / B 788.

i limiti (*Grenzen*) della ragione: Hume sembra un geografo empirico che pone il limite del mare sulla base del suo orizzonte visivo. L'indeterminatezza del limite derivante da una geografia scettica costringe la ragione a dubitare di tutto ciò che non può scorgere dalla sua posizione assegnata, generando quella che nella Dialettica Kant aveva chiamato disperazione scettica o eutanasia della ragione. Al di fuori del campo dell'esperienza, a un geografo del genere mancherebbe un principio di orientamento. Dal punto di vista dello scetticismo, il conflitto in cui la ragione è impegnata appare come un gioco sciocco, una battaglia a cui può guardare con indifferenza e senza muoversi da quella orizzonte esperienziale che si crede una casa sicura. Se la coscienza di un'ignoranza su ciò che è al di là dell'esperienza espressa dallo scetticismo fa sì che la ragione si svegli da un sonno dogmatico, lo scetticismo è tuttavia incapace di dare una soddisfazione al conflitto antitetico della ragione, essenzialmente perché è incapace di raggiungere la vera fonte di quel conflitto. C'è una connessione molto forte tra l'incapacità dello scetticismo di determinare i limiti della ragione e la sua incapacità di fornire una soluzione ai problemi della metafisica. Il riconoscimento sia della necessità di determinare questa ignoranza sia della necessaria antitetica della ragione è un processo che lo scetticismo non può intraprendere pienamente. La ragione, infatti, ha bisogno di sviluppare la dialettica del proprio conflitto e di «conoscere l'ignoranza» attraverso l'esame delle fonti soggettive della conoscenza. Al contrario, dal punto di vista delle coordinate puramente empiriche, ciò che la ragione non può conoscere è definito solo in modo censorio, come una delimitazione eseguita da un potere arbitrario ed esterno. Nell'interpretazione di Kant, Hume arriva a negare la spontaneità della ragione rispetto alla determinazione sintetica dell'oggetto, leggendo le leggi dell'unificazione oggettiva come derivate da una collaborazione tra l'immaginazione (essenzialmente riproduttiva) e l'esperienza (confondendo l'esperienza possibile con l'esperienza empirica):

Da ciò egli [Hume] concluse che la ragione s'inganna totalmente riguardo a questo concetto [il concetto di causa]; che a torto essa lo ritiene il suo proprio bambino, mentre esso non è altro che un figlio bastardo della immaginazione, [...] ingravidata dall'esperienza<sup>24</sup>.

Hume si ferma così alle limitazioni ma non ai limiti della ragione, perché lo scetticismo fallisce essenzialmente nel riconoscere l'autonomia

<sup>24</sup> AA IV, p. 258 (trad. it. *Prolegomeni*, p. 9; trad. modificata).

della ragione, il suo potere di *Selbstgebärung*, è cioè incapace di cogliere l'origine di tutte le domande e dei prodotti della ragione:

il nostro filosofo scettico [...] ha ritenuto impossibile questo accrescimento dei concetti a partire da se stessi, queste – per chiamarla così – generazione spontanea [*Selbstgebärung*] del nostro intelletto (e della nostra ragione) senza una fecondazione dall'esperienza<sup>25</sup>.

Nonostante tutta questa serie di considerazioni relative alla critica kantiana allo scetticismo di Hume, emergono alcuni elementi che non solo contribuiscono a una sua più complessiva valutazione, ma rivelano dei tratti importanti per la comprensione del carattere sistematico della scienza metafisica attraverso l'immagine geografica che la rappresenta.

Kant riconosce a Hume il grande merito di aver espresso un'insoddisfazione della ragione. Per Kant la ragione non può trovare appagamento nell'esperienza in quanto «tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea di confine». Tale insoddisfazione è essenziale ed è il sentimento della stessa natura antitetica della ragione. Per la sua capacità di poter determinare la geografia del suo completo uso, la ragione si pone ai limiti dei diversi campi legislativi che produce, quello della natura e quello della libertà; essa può porsi sul punto di eterogeneità, può riconoscere due campi legislativi irriducibili di cui la ragione è ugualmente la sola e unica fonte. È quindi legittimo che la ragione occupi entrambi i territori e passi da un modo di pensare all'altro.

#### 4. Geografia e storia della ragione

Nell'aver conferito a Hume il titolo di geografo della ragione, Kant pone una somiglianza fondamentale tra lo scetticismo e il criticismo: al filosofo scettico viene infatti riconosciuto «l'intento di far progredire la ragione nella conoscenza di sé»<sup>26</sup>. Nella sua battaglia contro il significato dogmatico di soprasensibile, secondo il giudizio kantiano, Hume ha imposto alla ragione il compito di dubitare dei suoi stessi concetti, di porsi nella prospettiva dell'esame di sé. Egli ha perciò il merito di aver palesato alla ragione un'ignoranza, preparando di fatto il terreno per il criticismo. Nonostante, come si è visto, lo scetticismo non possa compiutamente

<sup>25</sup> *KrV*, A 765 / B 793.

<sup>26</sup> *KrV*, A 745 / B 773.

portare avanti la determinazione dei limiti della ragione, le polemiche dello scetticismo diventano strumentali per mettere il dogmatismo sulla via della conoscenza di sé. In questo senso, all'interno del capitolo conclusivo «La storia della ragione», Kant considera lo scetticismo un momento necessario del processo di *autosviluppo* della ragione: esso rappresenta la giovinezza tra un'infanzia dogmatica e una maturità critica.

L'immagine di una geografia della ragione, che solo il metodo critico può compiutamente disegnare, si completa e determina con l'apertura di una storia della ragione.

Se per Kant, è solo attraverso il metodo critico che la ragione riesce a delimitare il quadro completo di un sistema metafisico, ovvero l'intero inventario dei principi a priori della ragione per il suo pieno utilizzo, allo stesso tempo la completezza del sistema non significa l'eliminazione dell'insoddisfazione della ragione e della sua naturale antitetica. Al contrario l'unità sistematica alla base del sistema implica l'appropriarsi della ragione del suo stesso non sapere, la legittimità di occupare un territorio a vantaggio dell'interesse teoretico e pratico della ragione, l'affermazione del *diritto del bisogno* della ragione. L'insoddisfazione della ragione è la richiesta per il suo appagamento che obbliga al superamento della natura e della conoscenza, in quanto anche la massima unità possibile della conoscenza che la ragione produce nell'ambito speculativo non rappresenta l'unità dell'interesse teoretico e pratico della ragione.

È chiaro quindi che la completezza sistematica della scienza della metafisica, apparsa in un primo momento come un vantaggio della metafisica che conosce i suoi limiti rispetto alle altre scienze che conoscono solo le proprie limitazioni, non si riferisce a una grandezza di tipo quantitativo, ma architettonica. Il pensiero di una completezza architettonica è importantissimo per la costruzione del sistema critico, pertanto vorrei muovere da questo per fare alcune considerazioni.

Nell'Architettonica della ragione pura, Kant presenta le caratteristiche dell'unità sistematica, alla base di tutte le scienze, nella misura in cui essa permette alla ragione di promuovere i propri fini. Se per Kant l'unità sistematica è centrale nel progetto di fare «della conoscenza comune (una) scienza»<sup>27</sup>, il modo specifico di sviluppo che appartiene agli organismi costituisce l'analogia che delinea la corrispondenza tra l'idea (il fondamento su cui si stabilisce una scienza in generale) e il sistema che ne

<sup>27</sup> KrV, A 832 / B 860.

deriva. Tuttavia, questo vale per qualsiasi scienza<sup>28</sup>: l'idea non solo esprime un modo di mettere insieme di un aggregato di conoscenze, ma riflette anche il fine che è precede e determina quello stesso insieme, rendendolo coerente e armonico. Rispetto all'intero, l'idea rappresenta l'origine che è al tempo stesso lo scopo e la forma del tutto.

Nella Deduzione B, Kant presenta il sistema della filosofia trascendentale come in generale il «sistema dell'epigenesi della ragione pura»<sup>29</sup>; nell'Architettonica della Ragione Pura, egli inserisce la modalità generativa dell'«autosviluppo della ragione»<sup>30</sup> in una discussione volta non solo a indicare la base ideale di un'unità sistematica, ma è a specificare il tipo di idea alla base, il tratto distintivo della scienza metafisica.

Come se fosse un germe, l'idea nascosta nella ragione è un nucleo indifferenziato e non sviluppato che conduce gradualmente al completo autosviluppo della ragione come sistema<sup>31</sup>. Secondo la teoria epigenetica embriologica della generazione che Kant ha in mente per la costruzione dell'analogia in questi passaggi<sup>32</sup>, ciò che viene generato, il tutto, non è una mera immagine speculare dell'origine; non è l'idea come realizzata o come semplicemente determinata, una copia di essa; piuttosto, è il risultato di un processo di individuazione e differenziazione. In generale, questo modello si contrappone a una teoria pre-formativa che considera un germe come un *individuum* preconfezionato, in cui tutte le qualità sono già rivelate nelle loro reciproche relazioni funzionali. Al contrario, secondo un quadro epigenetico, l'idea che sostiene il tutto come forma è anche possibilità della differenza come processo di sviluppo. Pertanto, la legge che vincola il tutto non è né cieca né completamente trasparente; piuttosto, l'idea ha una modalità espositiva riflessiva, esprime una forza direzionale di fondo: un fine. Da un lato, non c'è corrispondenza immediata tra sistema e idea, e anzi la realizzazione dell'idea si configura come esposizione (schema) di regole e nessi logici; dall'altro, per il sistema l'idea è come un medio interno. L'insieme interconnesso di parti, distinte secondo criteri funzionali, è il risultato di un movimento che nasce dall'unità indifferenziata dell'idea, che conferisce all'insieme uno scopo unitario. Ogni parte ha valore come membro di quell'organismo organiz-

<sup>28</sup> Cfr. *KrV*, A 834 / B 862.

<sup>29</sup> *KrV*, B 167.

<sup>30</sup> *KrV*, A 835 / B 863.

<sup>31</sup> *KrV*, A 834 / B 862.

<sup>32</sup> Su questo punto, cfr. J. Mensch, *Kant's Organicism*, pp. 80-82, 110-145.



zato che, secondo Kant, è la ragione, come sua articolazione interna; la determinazione di ogni membro mostra quindi un significato teleologico, e il rapporto stabilito si svolge in due direzioni correlative: tra i membri, e tra i membri e il tutto. L'idea è allo stesso tempo il primo e ciò che dà il nome al tutto, agendo come suo fine interno.

Secondo Kant, l'idea che giace nascosta nella ragione, e che fonda il sistema della ragione pura, è l'idea di filosofia: «la filosofia è una mera idea di una scienza possibile, che non esiste in concreto, ma alla quale, per molte vie diverse, cerchiamo di avvicinarci»<sup>33</sup>; più precisamente è l'idea di filosofia secondo il suo *conceptus cosmicus* (concetto cosmico - *Weltbegriff*)<sup>34</sup>:

Da questo punto di vista la filosofia è la scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), e il filosofo non è un artista della ragione ma è il legislatore ragione umana<sup>35</sup>.

Nell'ottica kantiana, la completezza sistematica della metafisica in quanto consiste nell'attività di porre in relazione le conoscenze razionali ai fini della ragione umana, si dà in una forma eminentemente processuale, come un farsi. Nell'idea kantiana di filosofia viene in questo modo posto un nesso fondamentale tra scienza e saggezza che anima il primato della dimensione pratica su quella teoretica<sup>36</sup>.

La tensione che nella costruzione geografica del sistema viene mantenuta con la determinazione del limite, e grazie alla quale quella stessa costruzione è stata resa possibile, costituisce la nervatura del suo darsi come storia della ragione.

Nel riadattamento delle conoscenze ai fini, come modo della ragione umana di trovare nella propria insoddisfazione nei confronti della natura la spinta per l'agire libero, l'immagine della navigazione verso la scoperta di nuovi mondi continua a conservare il fascino della sua tensione interna.

<sup>33</sup> *KrV*, A 838 / B 866.

<sup>34</sup> Il concetto cosmico «è sempre stato alla base di questa [della filosofia] denominazione» (*KrV*, A 838 / B 866). Per una lettura complessiva dell'architettura e la filosofia in senso cosmico, cfr. A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2015, pp. 25-103.

<sup>35</sup> *KrV*, A 839 / B 867.

<sup>36</sup> Su questo punto, cfr. C. La Rocca, *La saggezza e l'unità pratica della filosofia kantiana*, in *Id.*, *Soggetto e mondo*, Padova, Marsilio, 2003, pp. 217-242.

# Les concepts kantien de la liberté

Jean-François Kervégan

*Université Paris 1*

There are not one, but several Kantian concepts of freedom. On the one part, as can be seen in the *Critique of Pure Reason*, the content of this concept depends on its field of application: Cosmological freedom, practical freedom and transcendental freedom have each their area of validity. On the other hand, despite what one sometimes reads, Kant's conception of freedom did not only change from the *Critique of Pure Reason* (1781) to the *Critique of Practical Reason* (1785), because of the 'invention of autonomy'. It has continued to change until Kant's last writings, in particular *Religion Within the Boundaries of Mere Reason* (1793) and the *Metaphysics of Morals* (1797-1798). This change, which is quite deep, is linked to the reformulation of the relationship between the concepts of freedom, arbitrariness (*Willkür*) and will (*Wille*). This reformulation is in turn an outcome of the refinement of the concept of practical rationality. Under these conditions, it seems appropriate to consider the different Kantian concepts of freedom, and to examine the complex connections between them. This questioning leads to a fruitful exploration of the issue of normative rationality, as it arises in contemporary philosophy.

Une déclaration bien connue figure au début de la *Critique de la raison pratique*:

Le concept de liberté, en tant que la réalité en est démontrée par une loi apodictique de la raison pratique, constitue [...] la clef de voûte de l'édifice entier d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [KpV], AA V, p. 3.

Mais de *quel* concept de liberté s'agit-il? Kant distingue en effet, dans la *Critique de la raison pure*, plusieurs concepts de liberté, dont la relation est tout sauf évidente<sup>2</sup>. C'est ainsi que l'Antithétique de la raison pure (spéculative) distingue liberté pratique et liberté transcendantale, celle-ci étant le «fondement» de celle-là<sup>3</sup>. Elle souligne par ailleurs que la liberté transcendantale ne forme qu'une partie du «concept psychologique» de la liberté, qui est «en grande partie empirique»<sup>4</sup>; le texte n'indique pas clairement si la liberté transcendantale est ou non identique à la liberté «au sens cosmologique» (je considère pour ma part qu'il faut les distinguer). Enfin, Kant fait une distinction entre un sens «négatif» et un sens «positif» de la liberté, entre la liberté comme indépendance à l'égard des conditions empiriques et la liberté comme autodétermination rationnelle<sup>5</sup>. Bien que les formulations ne soient pas toutes concordantes (la première *Critique* identifie parfois liberté négative et liberté pratique, parfois non; la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* et la deuxième *Critique* soulignent le besoin de concevoir la liberté pratique de façon positive, comme autonomie), il semble que l'opposition entre liberté positive et liberté négative soit transversale à la distinction de la liberté pratique et de la liberté transcendantale; elle correspond à deux manières, inégalement pertinentes, d'appréhender «la» liberté. Cependant, il paraît clair que la liberté transcendantale entendue au sens strict, à savoir le «pouvoir de commencer par soi-même une série d'événements»<sup>6</sup>, n'est pas susceptible d'une compréhension négative: elle ne peut être seulement conçue comme l'envers du déterminisme naturel. Ce qui, bien entendu, a des répercussions sur la façon dont on doit entendre les autres concepts de liberté, au premier chef celui de liberté pratique. Il n'est donc pas surprenant que la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, la *Critique de la raison pratique* et la *Métaphysique des Mœurs* insistent sur le fait que seul le concept positif de la liberté comme autonomie (voire comme «autocra-

<sup>2</sup> Dans son cours «De l'essence de la liberté humaine» (GA XXXI), Heidegger a cherché à préciser la relation des divers concepts de liberté qui sont à l'œuvre dans les deux premières *Critiques*, en particulier ceux de liberté transcendantale, de liberté cosmologique et de liberté pratique. Toutefois, la règle de lecture de Heidegger – ordonner la question de «l'essence de la liberté humaine» à celle de «l'étant comme tel» – et sa thèse du «caractère offensif» du questionnement philosophique conduit dans une autre direction que celle qui est suivie ici.

<sup>3</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B 561.

<sup>4</sup> KrV, B 476.

<sup>5</sup> KrV, B 581-582.

<sup>6</sup> KrV, B 582.

tie»<sup>7</sup>) permet de penser, au moins à titre de possibilité, des «lois pratiques inconditionnées», autrement dit une normativité morale, aussi bien juridique qu'éthique<sup>8</sup>.

Je vais tenter d'ordonner cet agrégat à partir de l'hypothèse suivante: en accomplissant pour son propre compte, postérieurement à 1781, un tel travail de mise en ordre des différents concepts de liberté juxtaposés dans la première *Critique*, Kant a été conduit à modifier la conception de la liberté qui était initialement la sienne et à redéfinir en profondeur les relations entre liberté, rationalité, volonté (*Wille*) et arbitre (*Willkür*). Cette refonte va bien au-delà de «l'invention de l'autonomie» qui s'accomplit dans la *Grundlegung* de 1785, puisqu'elle va peu à peu conduire Kant à dissocier les concepts de liberté et de volonté. Dans la *Religionsschrift* et la *Métaphysique des Mœurs*, la liberté devient la propriété de la seule *Willkür*; de son côté, la volonté se trouve identifiée à la raison pratique elle-même, dont la vocation est de fournir à l'arbitre, avec la loi morale, un «principe de détermination»<sup>9</sup>.

### Trois concepts de liberté dans la *Critique de la raison pure*

Dans la première *Critique*, le problème de la liberté est abordé pour l'essentiel dans deux passages. Dans le cadre de l'exposé du troisième conflit des idées transcendantales, au deuxième chapitre de la *Dialectique transcendantale*, Kant traite du «concept cosmologique» de liberté et aussi, sans que le rapport des deux soit clairement défini, de «l'idée transcendantale de la liberté»; à cette occasion, il apporte certaines précisions sur le rapport entre liberté transcendantale et liberté pratique. Second passage: le Canon de la raison pure, deuxième chapitre de la *Méthodologie transcendantale*, qui expose les principes de «l'usage pratique de la raison», définit ce qui relie et distingue liberté pratique et liberté transcendantale. Comme on le sait, la conception de la philosophie pratique exposée dans ce chapitre diffère notablement de celle que Kant va introduire en 1785 dans la *Grundlegung* et développer en 1788 dans la *Critique de la raison pratique*, cette différence tient principalement à l'absence, dans la

<sup>7</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* [MdS], II: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, AA VI, p. 383; cf. *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?...*, AA XX, p. 295.

<sup>8</sup> MdS, Einleitung, AA VI, p. 221.

<sup>9</sup> MdS, Einleitung, AA VI, p. 213.

première *Critique*, du concept-clef d'autonomie. Un indice de cette distance: le Canon affirme que «la liberté pratique peut être démontrée par l'expérience»<sup>10</sup>, ce que la deuxième *Critique* contestera (car cela reviendrait à admettre indirectement qu'il peut y avoir une connaissance théorique de cette liberté «insondable»); elle y substitue la théorie du «fait de la raison», qui prend acte du caractère singulier, non démonstratif, de la «preuve» de la liberté. Par ailleurs, le Canon dissocie la question de la liberté pratique de celle de la liberté transcendantale, alors que la deuxième *Critique* soutiendra que la première ne va pas sans la seconde; la liberté pratique est présentée comme une «cause naturelle», «connue par l'expérience», alors que la liberté transcendantale, étant donné son caractère méta-empirique, «reste à l'état de problème», un problème qui concerne exclusivement le «savoir spéculatif» et n'a donc pas d'incidence sur les questions normatives<sup>11</sup>. Kant soutient pourtant le contraire dans l'examen de la troisième antinomie, où il est dit que le concept pratique de liberté «se fonde» sur l'idée de liberté transcendantale<sup>12</sup>.

Revenons sur une difficulté dont Kant ne traite pas expressément dans la première *Critique*: qu'en est-il du rapport entre l'idée *cosmologique* et l'idée *transcendantale* de la liberté? L'Antithétique de la raison pure paraît les identifier; il y aurait alors deux dénominations pour un seul et même concept. Tout au plus pourrait-on dire que les idées cosmologiques représentent un usage particulier des idées transcendantales, celui qui les mobilise pour rendre compte de la «synthèse empirique» ou de la «synthèse des phénomènes»<sup>13</sup>. Il n'en est pourtant rien, même si la liberté transcendantale est analytiquement incluse dans la notion de liberté cosmologique; du reste, Kant prend soin de les distinguer en conclusion de l'Antithétique:

Aussi longtemps que nos concepts rationnels n'ont pour objet que la totalité des conditions [présentes] dans le monde sensible [...], nos idées sont à la vérité transcendantales, et néanmoins cosmologiques<sup>14</sup>.

Conformément à la signification stricte du terme «transcendantal», qui désigne ce qui rend compte de la possibilité de connaissances *a prio-*

<sup>10</sup> *KrV*, B 830.

<sup>11</sup> *KrV*, B 831.

<sup>12</sup> *KrV*, B 561.

<sup>13</sup> *KrV*, B 434.

<sup>14</sup> *KrV*, B 593. Je souligne.

*ri*<sup>15</sup>, le concept de liberté *transcendantale* (qui ne forme qu'une partie de notre représentation de ce qu'est la liberté, autrement dit de son «concept psychologique», lequel est «en grande partie empirique»<sup>16</sup>) désigne une causalité incommensurable au concept cognitif de causalité, qui établit toujours des rapports d'inférence (du type: si a, alors b) dans le champ d'une expérience possible: elle désigne en effet «un pouvoir de commencer absolument un état et par suite aussi une suite de conséquences de cet état»<sup>17</sup>, autrement dit «la spontanéité absolue de l'action»<sup>18</sup>. Cette notion (au même titre que les autres idées cosmologiques) est celle d'une condition inconditionnée; elle nomme par conséquent quelque chose qui, par passage à la limite, excède radicalement le champ de l'expérience possible tout en offrant une possible explication *a priori* de certains faits, en l'occurrence de l'existence d'actions libres, imputables à des sujets et irréductibles au faisceau de causes naturelles dont elles résultent *aussi* en tant qu'événements empiriques.

Le concept *cosmologique* de liberté, quant à lui, désigne la façon dont la liberté transcendantale peut être «mobilisée» pour rendre compte d'événements mondains, considérés alors comme des actes libres. De manière générale, les arguments cosmologiques ont «les pieds dans le monde» tout en cherchant à en sortir, puisqu'ils tendent précisément, comme le dit Kant à propos de la quatrième antinomie, à «s'élever du conditionné dans le phénomène à l'inconditionné dans le concept, en considérant cet inconditionné comme la condition nécessaire de la totalité absolue de la série [des conditions]»<sup>19</sup>. Le § 50 des *Prolégomènes à toute métaphysique future* explique fort clairement cette spécificité des idées cosmologiques, qui est de *penser* (sans pour autant le *connaître*) le rapport de phénomènes empiriques à leur ultime condition transcendantale, ce qui constitue un usage *transcendant* (donc problématique) de concepts rationnels:

Je nomme cette idée cosmologique parce qu'elle prend toujours son objet uniquement dans le monde sensible, qu'elle n'exige aucune autre idée que celle dont l'objet est un objet sensible et que, par suite, en tant qu'immanente (*einheimisch*) et non transcendant, ce n'est jusque-là

<sup>15</sup> «Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe moins des objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*» (*KrV*, B 25).

<sup>16</sup> *KrV*, B 476.

<sup>17</sup> *KrV*, B 473.

<sup>18</sup> *KrV*, B 476.

<sup>19</sup> *KrV*, B 484.

pas encore une idée [...]. En dépit de cela, l'idée cosmologique étend la liaison du conditionné avec sa condition jusqu'à un point où l'expérience ne peut jamais en faire autant; par suite, c'est toujours, de ce point de vue, une idée dont l'objet ne peut jamais être donné de façon adéquate dans une expérience quelconque<sup>20</sup>.

Par conséquent, l'usage *cosmologique* de l'idée de liberté consiste à utiliser la liberté transcendantale comme principe d'explication *théorique* d'événements empiriques et mondains; cet usage donne lieu à une antinomie dont l'issue consiste non pas à considérer la liberté transcendantale comme une chimère, mais à dissocier le plan de l'explication théorique des événements par l'enchaînement des causes naturelles et celui de l'imputation normative de ces mêmes événements, considérés comme des actions, à la liberté d'un agent. On comprend alors que le concept cosmologique de liberté, relevant d'un usage cognitif imprudent de l'idée de liberté, disparaisse des textes de philosophie pratique, alors que la liberté transcendantale y conserve sa place (mais une place différente de celle qu'elle occupe dans la construction cosmologique).

Qu'en est-il maintenant de la liberté pratique? Dans la *Critique de la raison pure*, et ceci n'a rien de surprenant, la définition en demeure assez floue; surtout, la relation entre liberté pratique et liberté transcendantale donne lieu à des jugements hésitants quant à la signification de la première. Bien qu'il ait déclaré au début de la *Dialectique transcendantale* vouloir «laisser de côté les idées pratiques» pour s'en tenir à l'examen des idées de la raison spéculative et, «plus étroitement encore, de leur usage transcendantal»<sup>21</sup>, Kant se voit dans la nécessité, lors de l'exposé de la troisième antinomie et de sa solution, d'évoquer le rapport entre liberté transcendantale et liberté pratique, ne serait-ce que par anticipation. Il définit alors la liberté pratique (c'est-à-dire la liberté de l'arbitre dans son rapport aux normes édictées par la raison) comme une «indépendance à l'égard de la *contrainte* (*Nötigung*) exercée par les impulsions de la sensibilité»<sup>22</sup>, ce qui correspond à ce qu'il nomme par ailleurs liberté au sens négatif<sup>23</sup>. Cette indépendance est ce qui fait de l'arbitre de l'homme (en tant qu'être rationnel) un arbitre possiblement libre, et non pas un *arbitrium brutum*. Il faut donc en conclure (cette conclusion reste implicite dans ce

<sup>20</sup> Kant, *Prolegomena*, § 50, AA IV, p. 338.

<sup>21</sup> *KrV*, B 386.

<sup>22</sup> *KrV*, B 562.

<sup>23</sup> Voir par exemple *KpV*, AA V, p. 33, et *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 221.

passage; mais elle est en revanche formulée dans «l'Explication de l'idée cosmologique de liberté dans sa liaison avec la nécessité universelle de la nature»<sup>24</sup>) que la liberté transcendante, en tant que spontanéité absolue, est la liberté au sens positif; ceci expliquerait que, dans ce même passage, elle soit présentée comme «ce sur quoi se fonde le concept pratique de liberté», et justifie aussi l'affirmation que «la suppression (*Aufhebung*) de la liberté transcendante ferait disparaître en même temps toute liberté pratique»<sup>25</sup>.

Cette manière de présenter le rapport entre liberté transcendante et liberté pratique ne se retrouve pas dans le Canon de la raison pure. Certes, la liberté pratique y est encore définie comme la propriété de la volonté ou de l'arbitre<sup>26</sup>, un arbitre susceptible d'être «déterminé indépendamment des impulsions sensibles, donc par des causes motrices qui ne peuvent être représentées que par la raison»; la première partie de la formulation évoque l'interprétation de la liberté pratique comme liberté négative, la seconde en revanche peut être comprise comme une ébauche de la doctrine de l'autonomie qui, dans la *Grundlegung*, sera qualifiée de «principe suprême de la moralité»<sup>27</sup>. Toutefois, dans le Canon, la liberté transcendante n'est plus présentée comme le «fondement» de la liberté pratique. Et cela pour deux raisons. Premièrement, Kant adopte dans ce chapitre une définition stricte (cognitivist) de la philosophie transcendante comme n'ayant affaire qu'à des connaissances *a priori*; or ceci exclut de son champ l'ensemble de la philosophie pratique, qui traite d'un objet (la liberté de la volonté) qui lui est étranger. On peut seulement s'efforcer, s'agissant de ce genre de question, de se tenir «aussi près que possible du transcendantal»<sup>28</sup>. Par conséquent, à ce stade, l'existence d'une raison pratique *pure*<sup>29</sup>, et par voie de conséquence la bipartition

<sup>24</sup> Voir *KrV*, B 581-582: «et cette liberté [de la raison], on ne peut la considérer simplement de manière négative, comme indépendance à l'égard des conditions empiriques (car alors cesserait le pouvoir qu'a la raison d'être une cause des phénomènes), mais on peut aussi la caractériser de manière positive comme un pouvoir de commencer par soi-même une série d'événements».

<sup>25</sup> *KrV*, B 562.

<sup>26</sup> *KrV*, B 829-830. Dans le Canon, les deux mots *Wille* et *Willkür* sont employés indifféremment, et ils continueront à l'être dans les écrits de 1785 et 1788, alors que la *Religionsschrift* et la *Métaphysique des Mœurs* les distingueront strictement; je vais y revenir.

<sup>27</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Grundlegung*], AA IV, p. 440.

<sup>28</sup> *KrV*, B 829.

<sup>29</sup> Voir *KpV*, AA V, p. 15-16 et 31: seule la raison *pure* peut être pratique (normative).



fondamentale de la philosophie en philosophie théorique et philosophie pratique<sup>30</sup> et de la métaphysique en métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs<sup>31</sup>, restent pour le moins douteuses. Deuxième raison: il serait paradoxal de faire de la liberté transcendante le fondement de la liberté pratique et de voir en elle un «concept positif» et dans la seconde un «concept négatif» au moment même où Kant prétend que la liberté pratique est un fait d'expérience, et même «une des causes naturelles», alors que la liberté transcendante, précisément parce qu'elle paraît «contraire à la loi de la nature» et parce qu'elle échappe à toute expérience possible, «reste à l'état de problème», un problème qui concerne seulement «le savoir spéculatif»<sup>32</sup>. La liberté transcendante est un concept dont la raison ne peut faire qu'un usage hypothétique ou *régulateur*, à titre de «maxime de la raison» (destinée à permettre une unification systématique des connaissances), et non pas un usage *constitutif*, comme s'il s'appliquait réellement à l'expérience<sup>33</sup>; on ne saurait donc en faire le «fondement» d'un autre concept (normatif) de liberté dont on considère que la réalité objective est attestée et qui a bien un rôle *constitutif*, comme l'indiquera la *Critique de la raison pratique*, puisqu'il prescrit une norme aux actions, qui sont aussi des faits du monde sensible<sup>34</sup>.

### **La liberté comme autonomie de la volonté et comme «fait unique de la raison pure»**

Les écrits postérieurs à 1781 infléchissent profondément la conception de la liberté qui vient d'être exposée afin d'en surmonter les hésitations. L'évolution concerne d'abord la conception de la liberté pratique. Celle-ci, à partir de la *Grundlegung*, s'identifie à l'idée d'autonomie rationnelle

<sup>30</sup> Voir Kant, *Kritik der Urteilskraft* [KU], Einleitung, AA V, p. 171-176.

<sup>31</sup> Voir *Grundlegung*, AA IV, p. 388 ; *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 214-218.

<sup>32</sup> *KrV*, B 831. Voir également *KrV*, B 585-586: «nous n'avons pas voulu démontrer l'*effectivité* de la liberté comme étant l'un des pouvoirs qui contiennent la cause des phénomènes de notre monde sensible. [...]. Bien plus, nous n'avons même pas voulu démontrer la *possibilité* de la liberté [...]. La liberté n'est traitée ici que comme une idée transcendante par laquelle la raison pense inaugurer absolument la série des conditions dans le phénomène par ce qui est inconditionné par la sensibilité».

<sup>33</sup> Voir *KrV*, B 670 sq. En ce qui concerne les idées transcendantes comme maximes de la raison, voir *KrV*, B 694.

<sup>34</sup> Voir par ex. *KpV*, AA V, p. 135: les idées de la raison, qui sont «transcendantes et régulatrices» pour la raison théorique, deviennent «immanentes et constitutives» dans l'usage pratique.

de la volonté ou d'arbitre; or ceci a des répercussions sur l'interprétation du rapport entre liberté transcendante et liberté pratique.

A vrai dire, l'expression «liberté pratique», fréquemment utilisée dans la *Critique de la raison pure*, disparaît à peu près des écrits d'après 1781. Ce n'est pas l'indice d'un désintérêt de Kant pour la question, tout au contraire; mais il parle désormais presque toujours de liberté tout court là où en 1781 il parlait de liberté pratique. Réciproquement, l'expression «raison pratique», absente de la première *Critique* (si ce n'est à travers la périphrase «connaissance pratique de la raison», qui désigne dans la Préface de la 2<sup>e</sup> édition le pendant de la connaissance théorique<sup>35</sup>), devient omniprésente, éventuellement sous la forme renforcée de «raison pratique pure» ou de «raison pure pratique»<sup>36</sup>, et elle est systématiquement associée à la liberté. Désormais, la liberté, c'est avant tout la liberté pratique, plus précisément la liberté sous l'empire de la raison pratique. En effet, sur un plan conceptuel, «la liberté et la loi pratique inconditionnée renvoient [...] l'une à l'autre»<sup>37</sup>, et c'est la raison pratique, grâce à sa loi fondamentale (la loi morale), qui «nous dévoile le concept de la liberté», posant ainsi à la raison spéculative «le problème le plus insoluble»<sup>38</sup>: comment peut-on «introduire la liberté dans la science», alors que ce facteur ne peut et ne doit pas intervenir dans l'explication des phénomènes? Ainsi, la nouvelle conception de la liberté pratique introduite par la *Grundlegung* (avec la définition de l'impératif catégorique et la formulation du principe de l'autonomie rationnelle) implique une redéfinition profonde du savoir: la science, et même la métaphysique (qui *en sa totalité* a vocation à «se présenter comme science»), ne relèvent pas seulement de la sphère cognitive, elles sont aussi d'ordre normatif, étant donné que la métaphysique des mœurs se fonde sur les «lois pratiques de la liberté»<sup>39</sup>.

Quelles conséquences cette montée en puissance de la liberté pratique, désormais identifiée à la liberté tout court, a-t-elle pour la liberté transcendante? On l'a vu, à partir des enseignements de la *Critique de*

<sup>35</sup> *KrV*, B X.

<sup>36</sup> Voir *KpV*, AA V, p. 31: «La raison pure seule est pratique par elle-même». Dans les premières lignes de la Préface, Kant justifie le titre *Critique de la raison pratique* en indiquant que c'est le pouvoir normatif de la raison en général qu'il s'agit d'établir. La raison pure elle-même n'a pas besoin d'être soumise à la critique; il y a seulement lieu d'établir son existence (*KpV*, AA V, 3).

<sup>37</sup> *KpV*, AA V, p. 29.

<sup>38</sup> *KpV*, AA V, p. 30.

<sup>39</sup> *KU*, Einleitung, AA V, p. 195.

la *raison pure*, deux voies étaient possibles: affirmer l'existence d'un lien entre liberté transcendante et liberté pratique (en faisant de la première, comme dans l'Antithétique, le «fondement» de la seconde), ou bien soutenir, ce qui semble être le point de vue du Canon de la raison pure, que la liberté pratique dispose d'une consistance propre, ce qui permet de faire l'économie d'une articulation risquée avec un concept de la raison spéculative dont seul un usage régulateur est possible. La découverte de la *Grundlegung*, que résume la formule: «une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose»<sup>40</sup>, semble impliquer le choix de la deuxième voie; Kant renoncerait à donner à la liberté pratique un fondement «métaphysique». C'est ce que paraît faire la *Grundlegung*: l'expression «liberté transcendante» n'y apparaît pas une seule fois, et la liberté y est systématiquement présentée comme une «propriété de la volonté [ou de l'arbitre] de tous les être rationnels»<sup>41</sup>, ce qui montre bien qu'elle est envisagée en tant que liberté pratique (liberté du choix des maximes des actions). De surcroît, la *Grundlegung* modifie la topique liberté négative / liberté positive, telle qu'elle se présentait dans la *Critique de la raison pure*. Dans cet ouvrage, la qualification «négative» s'appliquait au premier chef à la liberté pratique, alors que la liberté transcendante pouvait revendiquer celle de liberté positive. Au contraire, la *Grundlegung* souligne qu'il convient de forger un «concept positif» de la liberté pratique : celui de l'*autonomie*, entendue comme «propriété qu'a la volonté d'être pour soi-même une loi»<sup>42</sup>. Il semblerait donc que le problème métaphysique de la liberté transcendante soit mis entre parenthèses; l'opposition entre liberté au sens négatif et liberté au sens positif serait celle de deux manières, l'une insatisfaisante, l'autre adéquate, de penser la liberté pratique. Le cœur du concept positif de la liberté *pratique*, c'est ce que la *Critique de la raison pratique* nomme la «loi fondamentale de la raison pratique pure», à savoir le principe d'universalisabilité des maximes, le «principe U». J'en rappelle la formulation:

Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> *Grundlegung*, AA IV, p. 447.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Grundlegung*, AA IV, p. 447.

<sup>43</sup> *KpV*, AA V, p. 30. La discussion, sur le caractère unique ou non de l'impératif catégorique n'a pas lieu d'être: «il n'y a qu'un seul et unique impératif catégorique» (*Grundlegung*, AA IV, p. 421), à savoir le principe d'universalisation. Les autres formulations «sont autant de formules d'une seule et même loi» (*Grundlegung*, AA IV, p. 436).

A première vue, tout semble clair; l'évolution de la pensée de Kant, liée à la découverte de l'autonomie, le conduirait à déplacer l'accent de la liberté transcendante, définitivement considérée comme un «concept indémontrable»<sup>44</sup>, vers la liberté pratique entendue de manière négative, comme indépendance à l'égard des impulsions sensibles, et (surtout) de manière positive, comme capacité de se donner (et de se soumettre à) une loi rationnelle pure, qui n'est rien d'autre que «l'universalité d'une loi en général»<sup>45</sup>.

Or la *Critique de la raison pratique* ne permet pas de maintenir cette interprétation: elle affirme d'emblée qu'aussitôt établi le pouvoir normatif de la raison (pure) – et il l'est non par une démonstration, mais par ce «fait unique de la raison pure» qu'est la conscience de la loi fondamentale de la raison pratique, c'est-à-dire de la structure de base de toute normativité<sup>46</sup> – la liberté *transcendante* est elle aussi prouvée «avec cette signification absolue en laquelle la raison spéculative avait besoin de la prendre»<sup>47</sup>. Le premier chapitre de l'Analytique de la raison pratique (§ 5) le confirme: si divers que soit le spectre des raisons d'agir et quelle que soit la difficulté de leur pesée, une volonté qui est susceptible d'avoir pour *raison déterminante ultime* la «simple forme législative» est une volonté libre «au sens le plus strict, c'est-à-dire au sens transcendantal» du mot<sup>48</sup>. Et cette liberté transcendante est maintenant définie comme une indépendance à l'égard de la «loi naturelle des phénomènes» (la loi de causalité), autrement dit à première vue de façon négative<sup>49</sup>.

Ces affirmations posent des problèmes auxquels le premier chapitre de l'Analytique, qui traite des *Grundsätze* de la raison pratique pure, n'apporte pas de réponses suffisantes. Tout d'abord, pourquoi Kant revient-il sur la mise hors circuit de la liberté transcendante qui découlait, dans la *Grundlegung*, de la découverte du concept d'autonomie et de la formulation de l'impératif catégorique? N'est-il pas étrange de soutenir que la mise en évidence de la vocation normative de la raison pure grâce au «fait de la raison», à l'évidence, rationnelle mais non discursive, de l'irréductibilité du *Sollen* au *Sein*, démontre l'existence de la liberté *transcendante*, alors que c'est bien plutôt la liberté *pratique* (la liberté de la volonté ou

<sup>44</sup> *KU*, § 57, Anmerkung I, *AA V*, p. 342-343.

<sup>45</sup> *Grundlegung*, *AA IV*, p. 421.

<sup>46</sup> *KpV*, *AA V*, p. 31.

<sup>47</sup> *KpV*, *AA V*, p. 4.

<sup>48</sup> *KpV*, *AA V*, p. 28-29.

<sup>49</sup> *KpV*, *AA V*, p. 29.

de l'arbitre) qui paraît en résulter? Si la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté et la liberté la *ratio essendi* de la loi morale<sup>50</sup>, la liberté en question n'est-elle pas la propriété distinctive d'une «volonté pure»<sup>51</sup> décidant de soumettre sa maxime, autrement dit la «règle que l'agent se donne à lui-même comme principe pour des raisons subjectives»<sup>52</sup>, au critère objectif de l'universalisabilité, «principe qui fait de certaines actions une obligation»<sup>53</sup>? Deuxième question épineuse qui se pose à la lecture de l'Analytique de la raison pratique: est-ce bien au même sens que dans la première *Critique* qu'il est question, dans la deuxième, de la liberté *transcendantale*? Kant ne substitue-t-il pas, peut-être à son insu, un *autre* concept de la liberté transcendantale à celui de la *Critique de la raison pure*?

A ces questions, l'Éclaircissement critique de l'analytique de la raison pratique pure, qui conclut le premier livre, propose des réponses très détaillées. Sur le premier point (pourquoi réintroduire la liberté transcendantale, et est-ce compatible avec la conception nouvelle de la liberté pratique comme autonomie?), la réponse est sans ambiguïté. La liberté *pratique*, qui se définit par «l'indépendance de la volonté à l'égard de toute autre loi que la seule loi morale», n'est pas une «propriété psychologique», mais un «prédicat *transcendantal* de la causalité d'un être qui appartient au monde sensible»<sup>54</sup>. Rejetant tout «concept comparatif de la liberté» – c'est-à-dire un usage métaphorique du terme, comme lorsqu'on parle de «chute libre» –, repoussant aussi le «misérable subterfuge» qui consiste à nommer libre tout acte qui n'est pas l'effet manifeste de causes externes et à se contenter du sentiment de liberté (la «liberté psychologique») que je puis éprouver (comme si la causalité interne, les déterminismes psycho-sociaux, était moins contraignante que la nécessité externe)<sup>55</sup>, Kant affirme formellement que *la liberté n'est pensable que comme liberté transcendantale*, c'est-à-dire comme «indépendance par rapport à tout ce qui est empirique et donc à la nature en général», et que cette liberté transcendantale *seule* est «pratique *a priori*»; en effet, sans elle, «aucune loi morale, aucune imputation selon cette dernière ne

<sup>50</sup> *KpV*, AA V, p. 4 (note).

<sup>51</sup> Voir *KpV*, AA V, p. 30: «le concept d'une volonté pure prend sa source dans des lois pratiques pures».

<sup>52</sup> *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 225.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *KpV*, AA V, p. 94 (je souligne).

<sup>55</sup> *KpV*, AA V, p. 96.

sont possibles»<sup>56</sup>. Et il ajoute, évoquant l'*automaton spirituale* de Leibniz<sup>57</sup>, qu'à défaut de cette liberté «transcendantale, c'est-à-dire absolue», la liberté humaine serait comparable à celle d'un tournebroche. La chose est donc claire, plus encore que dans la première *Critique*, (qui adoptait deux solutions différentes dans l'Antithétique et dans le Canon): la liberté transcendantale est la liberté pratique, et tout ce qui ne procède pas d'elle relève du déterminisme naturel entendu en un sens très large.

Pourtant, la difficulté demeure, et Kant lui-même, tout en soutenant qu'il s'agit d'une «contradiction apparente» qui doit pouvoir être résolue «brièvement et de façon évidente»<sup>58</sup>, reconnaît que «la solution proposée ici [...] renferme bien des obscurités»<sup>59</sup>: comment peut-on faire coexister deux systèmes hétérogènes de causalité (le mécanisme de la nature et la causalité libre) *en un seul et même point d'application?* Comment une même action peut-elle être simultanément libre, imputable à la volonté d'un sujet, et rigoureusement déterminée en tant que phénomène naturel? Comment peut-on soutenir à la fois que, si nous avions connaissance de tous les facteurs internes et externes qui agissent sur les actes d'un agent, on «pourrait calculer la conduite à venir de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, et affirmer pourtant avec cela que l'homme est libre?»<sup>60</sup>. La question, comme le note Kant, est autrement plus délicate que celle dont traitait l'Antithétique dans la *Critique de la raison pure*. La solution de la troisième antinomie était qu'il est spéculativement *possible* de concilier liberté et déterminisme en faisant de la première une propriété de choses en soi et du second la loi générale des phénomènes naturels; aussi n'aboutissait-elle pas à affirmer l'*existence* de la liberté transcendantale, mais seulement sa non-impossibilité. Dans la perspective pratique, en revanche, il s'agit de «convertir ce qui *peut* être en ce qui *est*»: on veut

prouver sur un cas réel, en quelque sorte par un fait [il s'agit bien entendu du «fait de la raison»], que certaines actions supposent une telle causalité (la causalité intellectuelle, inconditionnée sensiblement)<sup>61</sup>.

Or ceci implique deux modifications importantes par rapport à la pre-

<sup>56</sup> *KpV*, AA V, p. 97.

<sup>57</sup> Voir Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 15; *Essais de Théodicée*, § 52 et 403.

<sup>58</sup> *KpV*, AA V, p. 102.

<sup>59</sup> *KpV*, AA V, p. 103.

<sup>60</sup> *KpV*, AA V, p. 99.

<sup>61</sup> *KpV*, AA V, p. 104.

mière *Critique*.

En premier lieu, dans «l'expérience» non empirique de l'obligation (la conscience de la loi morale comme fait de la raison), la liberté et son vecteur (le sujet pratique) ne sont plus seulement pensés comme possibles, ils sont «connus assertoriquement» à même ce phénomène du monde sensible qu'est l'action<sup>62</sup>. Il s'agit là d'une «extension considérable du champ du supra-sensible», désormais reconnu comme producteur d'effets actuels (des actions libres) dans le monde sensible, qui reste cependant intégralement soumis par ailleurs au «mécanisme de la nature»<sup>63</sup>.

L'autre modification offre une réponse à la deuxième question: la liberté transcendante dont la deuxième *Critique* apporte la preuve est-elle celle dont traitait la première, ou s'agit-il d'une sorte d'homonymie? Réponse: il s'agit bien de la même, mais son concept doit être élargi. En effet, la liberté transcendante, entendue (comme en 1781) comme «absolue spontanéité»<sup>64</sup>, doit désormais être comprise comme pleinement pratique *par elle-même*, comme cause *actuelle* de phénomènes qui doivent être imputés au sujet intelligible: la liberté transcendante, et elle seule, est «pratique *a priori*»<sup>65</sup>. Autrement dit, alors que la première *Critique* dessinait (sans vraiment choisir entre elles) deux voies: ou bien faire de la liberté transcendante le fondement de la liberté pratique (troisième antinomie), ou bien les maintenir sur deux plans parallèles (Canon de la raison pure), la deuxième *Critique* opère une *fusion* des deux concepts de liberté. Cette nouvelle solution est-elle satisfaisante? Elle l'est dans une perspective normative fondée sur l'idée que «tout ce qui provient de l'arbitre de l'homme [...] a pour fondement une causalité libre»<sup>66</sup>; en revanche, elle est peu conciliable avec certains résultats de la *Critique de la raison pure*. Certes, l'Eclaircissement critique de l'Analytique s'efforce d'établir que la gnoseologie de la première *Critique*, en instituant la distinction entre choses en soi et phénomènes, justifie le double registre de causalité que suppose la philosophie pratique<sup>67</sup>. Mais on peut juger que le dualisme professé à l'occasion de l'examen de la troisième antinomie (il existe, s'agissant de la liberté transcendante, deux points de vue antithétiques, que l'on peut toutefois concilier en les faisant valoir sur

<sup>62</sup> *KpV*, AA V, p. 105.

<sup>63</sup> *KpV*, AA V, p. 97.

<sup>64</sup> *KpV*, AA V, p. 99.

<sup>65</sup> *KpV*, AA V, p. 97.

<sup>66</sup> *KpV*, AA V, p. 100.

<sup>67</sup> *KpV*, AA V, p. 110.

deux plans hétérogènes) était plus convaincant que la solution suivant laquelle, *d'un seul tenant*, la liberté serait dans le monde (liberté pratique) et au-delà de lui (liberté transcendantale ou «ontologique»). C'est pourtant la solution que choisit Kant. Il la maintient dans la troisième *Critique*, en même temps qu'il y rappelle la singularité du «fait de la raison»:

Parmi les trois idées pures de la raison (*Dieu*, la *liberté* et l'*immortalité*), celle de liberté est l'unique concept du supra-sensible qui démontre sa réalité objective (par l'intermédiaire de la causalité qui est pensée en lui) à même la nature, à la faveur de l'effet qu'il lui est possible de produire en elle<sup>68</sup>.

On peut toutefois se demander si la philosophie morale de Kant elle-même ne résiste pas à cette manière de présenter les choses. En effet, dans le cas d'un être fini, doté d'une volonté qui est possiblement pure, mais en aucun cas sainte<sup>69</sup>, qu'est-ce exactement qui doit être soumis au test d'universalisation qu'est la loi morale? Ce n'est pas l'intention (*Absicht*), c'est-à-dire le but que je me propose de réaliser, mais, dans une perspective cohérentiste, la règle d'action subjective (maxime) que j'observe en formant cette intention, et ultimement la disposition d'esprit (*Gesinnung*) dans laquelle je me donne cette maxime et sur laquelle se fonde l'intérêt désintéressé que j'ai à contraindre ma volonté à se conformer à la loi morale<sup>70</sup>: est-ce que je projette d'accomplir telle action, certes conforme au devoir, en vue de certaines conséquences escomptées<sup>71</sup>, ou bien est-ce que je le fais parce que l'adoption de cette maxime est une obligation non seulement pour moi mais pour tout sujet, en tout temps et en tout lieu? Dans cette perspective, qu'est-ce qui fait qu'une action m'est moralement imputable? Ce n'est pas sa matière, son propos direct, qui fait qu'une action est *mon* action, car elle reste soumise au déterminisme des causes naturelles; le fondement de l'imputabilité, étant donné que la matière de l'action est irréductible aux raisons que je puis avoir de l'entreprendre,

<sup>68</sup> *KU*, § 91, *AA V*, p. 474.

<sup>69</sup> Sur cette différence entre volonté pure (bonne) et volonté sainte, qui est au principe de la théorie de l'impératif catégorique, voir *Grundlegung*, *AA IV*, p. 414 et 439, et *KpV*, *AA V*, p. 32.

<sup>70</sup> Voir *KpV*, *AA V*, p. 79. La «disposition d'esprit morale» est celle qui, en dépit des inclinations sensibles, qui «ont évidemment le premier mot» (*KpV*, *AA V*, p. 146), me fait éprouver un *intérêt* à me conformer à la loi morale: «l'*intérêt moral* est un intérêt indépendant des sens et pur, et qui est celui de la seule raison pratique» (*KpV*, *AA V*, p. 79).

<sup>71</sup> Sur le refus kantien du «souci [exclusif] des conséquences», voir *Grundlegung*, *AA IV*, p. 402.



ne peut être que la *disposition d'esprit* dans laquelle je l'entreprends et le respect dont elle témoigne (ou non) envers la règle d'universalisabilité. La disposition morale, lorsqu'elle est avérée, n'a rien d'un fait naturel; elle est un fait normatif relevant entièrement de la sphère du *Sollen*. Quel rapport, en ce cas, la liberté morale attestée par cette disposition d'esprit et par la maxime qui la traduit a-t-elle avec la liberté transcendante ou nouménale? A mon sens, ce rapport demeure problématique. La liberté pratique entendue non comme liberté d'indifférence<sup>72</sup> mais comme capacité à conformer sa maxime à un principe d'obligation universel et rationnel, doit sans doute d'une certaine façon avoir pour «fondement» la liberté transcendante (la spontanéité absolue); c'est pourquoi Kant écrit que si nous étions dotés d'un pouvoir d'intuition intellectuelle, «nous verrions que toute cette chaîne de phénomènes [...] dépend de la spontanéité du sujet comme chose en elle-même»<sup>73</sup>. Mais ce n'est précisément pas le cas, et selon la *Critique de la raison pure* cela ne peut pas l'être. C'est pourquoi

à défaut de cette intuition, la loi morale nous garantit cette distinction du rapport de nos actions comme phénomènes à l'être sensible de notre sujet, et du rapport par lequel cet être sensible lui-même est rapporté au substrat intelligible qui est en nous.<sup>74</sup>

«La loi morale nous garantit»: il s'agit donc bien de la liberté *pratique*. Mais alors, affirmer l'identité de la liberté transcendante et de la liberté pratique ne risque-t-il pas, en dépit des intentions de Kant, de ressusciter par une voie détournée cette intuition intellectuelle que sa théorie de la connaissance proscribit absolument?

### **La Willkür et le libre choix du mal**

L'évolution ultérieure de la philosophie pratique kantienne peut être considérée comme une tentative de résolution de cette sérieuse difficulté. Je vais commenter deux aspects de cette évolution, en laissant de côté la manière nouvelle dont Kant pose la question du rapport entre droit et éthique dans la *Métaphysique des Mœurs*, qui a aussi certaines conséquences importantes quant à sa conception de la liberté.

La *Critique de la raison pratique* évoque, pour l'écartier aussitôt comme

<sup>72</sup> Voir notamment *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 226.

<sup>73</sup> *KpV*, AA V, p. 99.

<sup>74</sup> *Ibid.*

«non nécessaire», l'hypothèse d'une «constitution maligne» (*arge Beschaffenheit*) de la volonté en vue d'expliquer la méchanceté de certains «scélérats-nés»<sup>75</sup>. Cette hypothèse est écartée car elle compromettrait la conviction morale que «tout ce qui provient de l'arbitre de l'homme [...] a pour fondement une causalité libre»; par conséquent, il n'est pas acceptable d'invoquer la nature et d'atténuer ainsi la responsabilité d'un sujet qui, même si certaines circonstances contribuent à expliquer ce choix, a choisi de mauvais principes. Mais la première partie de *La religion dans les limites de la simple raison* réintroduit cette hypothèse et en propose une interprétation nouvelle: la théorie du «mal radical». Selon elle,

il existe en l'homme un penchant naturel au mal; et ce penchant lui-même, parce qu'en fin de compte il faut qu'il soit cherché dans un libre arbitre, est moralement mauvais. Ce mal est *radical*, car il corrompt le fondement de toutes les maximes; en même temps, en tant que penchant naturel, il ne peut être extirpé par des forces humaines, car ceci ne pourrait avoir lieu qu'au moyen de bonnes maximes, ce qui ne peut se produire quand le fondement subjectif suprême de toutes les maximes est présumé corrompu; néanmoins, il faut qu'il soit possible de le surmonter, parce qu'il se rencontre en l'homme en tant qu'être qui agit librement<sup>76</sup>.

Quelles conséquences cette théorie a-t-elle a sur la conception kantienne de la liberté? L'hypothèse d'un penchant naturel au mal paraît compromettre la conviction suivant laquelle «la morale [...] est fondée sur le concept de l'homme en tant qu'être libre et qui se lie pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées»<sup>77</sup>. Une fois écartée l'hypothèse d'un arbitre diabolique pour lequel «l'opposition à la loi [morale] serait érigée en ressort»<sup>78</sup>, comment concilier l'existence empiriquement vérifiable d'un penchant naturel au mal et la conviction philosophique suivant laquelle «le principe premier de l'admission de nos maximes se trouve toujours nécessairement dans le libre arbitre»<sup>79</sup>?

Pour ce faire, Kant remanie la notion d'arbitre (*Willkür*) et redéfinit le libre arbitre (*freie Willkür*) d'une manière qui soit compatible avec l'hypothèse du mal radical. Certes, la distinction entre *Willkür* et *freie*

<sup>75</sup> *KpV*, AA V, p. 99-100.

<sup>76</sup> Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [Religion], AA VI, p. 37.

<sup>77</sup> *Religion*, AA VI, p. 3.

<sup>78</sup> *Religion*, AA VI, p. 35.

<sup>79</sup> *Religion*, AA VI, p. 22.

*Willkür* n'est pas nouvelle chez lui<sup>80</sup>; mais elle acquiert une autre portée. Précédemment, dans la *Grundlegung* et la deuxième *Critique*, les notions de *Wille* et de *Willkür*, de volonté et d'arbitre, étaient interchangeable. Dans la *Grundlegung*, le mot *Willkür* n'apparaît que d'ailleurs deux fois, avec un sens identique à celui de *Wille* (dont il est constamment question à travers le motif de l'autonomie de la volonté). Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant parle indifféremment d'autonomie de la volonté et d'autonomie de l'arbitre, comme si ces expressions étaient synonymes<sup>81</sup>; de même, il évoque l'hétéronomie de l'arbitre, mais aussi l'hétéronomie de la raison pratique<sup>82</sup>. Tous ces termes (volonté, libre arbitre, raison pratique) convergent vers l'idée capitale de *liberté rationnelle*. En revanche, la *Religionsschrift* fait un usage très parcimonieux de la notion de *Wille*, et dans la plupart des cas lorsqu'il s'agit de la volonté divine; en revanche, la *Willkür* y est omniprésente. Il semble donc que, de 1785 à 1793, le centre de gravité de la philosophie pratique s'est déplacé de la volonté vers l'arbitre et vers les conditions de sa liberté; d'ailleurs, la volonté tend à se confondre avec la raison pratique elle-même, ce que confirmera la *Métaphysique des Mœurs*.

Peut-on concilier l'existence d'un penchant inné au mal (le mal radical) et l'absolue liberté de l'arbitre, sans laquelle il n'y aurait plus de moralité? Oui, en considérant que c'est *librement* (par un acte de son arbitre) que le sujet se donne pour maxime suprême de se régler sur ce penchant au mal et non sur la loi morale qui est pour sa part (ou devrait être) le véritable mobile de l'adoption des maximes, en tant qu'elle dicte à l'homme son obligation inconditionnelle vis-à-vis du bien. Il vaut la peine de citer intégralement le passage où Kant développe cette analyse:

La liberté de l'arbitre a cette caractéristique toute particulière qui fait qu'elle ne peut être déterminée à l'action par aucun ressort (*Triebfeder*), à moins que l'homme ne l'ait admis dans sa maxime (qu'il s'en soit fait une règle universelle); c'est seulement ainsi qu'un ressort, quel qu'il soit, peut coexister avec l'absolue spontanéité de l'arbitre (avec la liberté). Seule la loi morale est pour elle-même un mobile au jugement de la raison, et seul celui qui en fait sa maxime est moralement bon. Toutefois, si la loi ne détermine pas l'arbitre de quelqu'un à une action qui s'y conforme, il faut qu'un ressort opposé exerce une influence sur son arbitre; et comme ceci [...] ne peut avoir lieu que si l'homme admet ce ressort (le

<sup>80</sup> Voir *KrV*, B 829-830, et *KpV*, AA V, p. 32.

<sup>81</sup> Voir *KpV*, AA V, p. 33 sq.

<sup>82</sup> *KpV*, AA V, p. 33, 43, 65.

fait de s'écarter de la loi morale) dans sa maxime (auquel cas c'est un homme mauvais), sa disposition vis-à-vis de la loi morale n'est jamais indifférente (elle n'est jamais ni bonne ni mauvaise). [...] La disposition d'esprit, c'est-à-dire la raison subjective première de l'admission des maximes, ne peut être qu'unique et concerne de manière universelle l'usage entier de la liberté. Elle-même, cependant, il faut qu'elle ait été admise par libre arbitre, car sans cela elle ne pourrait pas être imputée. Toutefois, la raison subjective ou la cause de cette admission ne peut à son tour être connue [...], car sinon il faudrait introduire de nouveau une maxime où aurait été admise cette disposition d'esprit, qui à son tour devrait avoir son fondement. Donc, comme nous ne pouvons pas déduire cette disposition d'esprit, ou plutôt son fondement ultime, de quelque acte temporellement premier de l'arbitre, nous la nommons une constitution (*Beschaffenheit*) naturelle de l'arbitre, lui revenant par nature (bien qu'elle soit en fait fondée sur la liberté)<sup>83</sup>.

Ce texte indique bien à quel point *l'arbitre libre* est désormais la véritable clef de voûte de la philosophie morale kantienne: c'est lui, et lui seul, qui choisit la disposition d'esprit («bonne» ou «mauvaise») consistant à adopter comme ultime raison d'agir, comme principe de cohérence de «l'usage entier de sa liberté», soit la loi morale, soit le «mauvais principe» qui réside par nature en nous. En quelque sorte, c'est au second degré, en suivant ce que la philosophie contemporaine nomme une *second order reason*, que l'arbitre choisit librement d'assumer ou de contrecarrer une «nature» bonne ou mauvaise. Le penchant au mal est sans doute «inhérent à la nature humaine»; mais il n'a la voie libre qu'une fois «adossé au pouvoir moral de l'arbitre»<sup>84</sup>, de sorte que «ce que l'homme est ou doit devenir du point de vue moral, bon ou mauvais, il faut qu'il se fasse ou se soit fait tel lui-même»<sup>85</sup>. Il convient donc de distinguer *deux* significations de la liberté: l'arbitre de celui qui fait le choix du mal est libre au sens où aucun facteur externe, fût-ce sa propre nature, ne le *contraint* à faire ce choix; mais il n'est pas libre si l'on entend par liberté le fait de prendre la loi morale pour ultime raison d'agir ou comme maxime suprême. Autrement dit, la liberté de l'arbitre ne doit pas être confondue avec la liberté rationnelle, «unique principe de toutes les lois morales»<sup>86</sup>, même si elle est la condition permettant (éventuellement) d'y parvenir.

<sup>83</sup> *Religion*, AA VI, p. 23-25.

<sup>84</sup> *Religion*, AA VI, p. 31.

<sup>85</sup> *Religion*, AA VI, p. 44.

<sup>86</sup> *KpV*, AA V, p. 33.

## Liberté, volonté, arbitre

Le pas ultime franchi par Kant dans sa réflexion sur la liberté se situe, en dépit de ses imperfections formelles, dans la *Métaphysique des Mœurs*<sup>87</sup>. Je vais évoquer deux innovations de ce texte: l'identification entre volonté et raison pratique, et l'affirmation que seul l'arbitre (et non la volonté) peut être qualifié de libre.

Prolongeant certaines indications de la *Critique de la raison pratique*<sup>88</sup> et surtout la topographie des «pouvoirs» de l'esprit (*Gemüt*) exposée dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger*<sup>89</sup>, l'Introduction de la *Métaphysique des Mœurs* construit l'arborescence de la faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*), définie comme «faculté d'être, par ses représentations, cause des objets de ces représentations»<sup>90</sup>. Celle-ci se divise (selon un motif provenant de Wolff) en une faculté inférieure (plaisir, désirs sensibles) et une faculté supérieure, celle de «désirer selon des concepts». Cette dernière se divise en deux branches distinctes, dont relèvent respectivement l'arbitre (*liberum* ou *brutum*), qui est une forme du «pouvoir de faire ou de ne pas faire à son gré», et la volonté<sup>91</sup>. Selon ce tableau, donc, la volonté, contrairement à l'arbitre, ne relève pas du «pouvoir de faire ou de ne pas faire». En quoi consiste-t-elle alors? Voici sa définition:

La volonté est la faculté de désirer considérée non pas tant (comme l'arbitre) en relation à l'action que bien plutôt dans sa relation à la raison (*Grund*) qui détermine l'arbitre à l'action; et elle n'a elle-même à proprement parler aucune raison (*Grund*) déterminante, mais, dans la mesure où elle peut déterminer l'arbitre, elle est la raison pratique elle-même<sup>92</sup>.

Cette dernière affirmation n'est pas entièrement nouvelle: la *Grundlegung* et la *Critique de la raison pratique* associaient déjà raison pratique et volonté<sup>93</sup>. Mais ici, la raison de leur assimilation est fournie, en même temps que la caractéristique qui distingue *Wille* et *Willkür*. La volonté n'est pas le choix d'une maxime d'action, mais ce qui provoque ce choix,

<sup>87</sup> Il faudrait aussi évoquer l'*Opus postumum*, mais l'espace ne le permet pas.

<sup>88</sup> Voir *KpV*, AA V, p. 21-25.

<sup>89</sup> Voir *KU*, AA V, p. 177-178 et 196-197.

<sup>90</sup> *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 211.

<sup>91</sup> *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 213.

<sup>92</sup> *Ibid.* Je souligne.

<sup>93</sup> Voir *Grundlegung*, AA IV, p. 441: «la raison pratique (la volonté)»; *KpV*, AA V, p. 55: «La réalité objective d'une volonté pure, ou, ce qui est la même chose, d'une raison pratique pure, est donnée a priori dans la loi morale» (je souligne).

qui est celui de l'arbitre; elle est donc «la raison pratique elle-même», pour autant que la fonction de celle-ci est de *déterminer* l'arbitre (dans son choix des maximes) conformément à sa propre loi fondamentale (le principe d'universalisation). Dès lors, la «volonté» n'est pas autre chose que la raison pure dans sa fonction normative, pratiquement législatrice. C'en est donc fini de l'opposition entre *ratio* et *voluntas*; Hegel saura s'en souvenir.

La conséquence (inéluçtable) de cette analyse est tirée quelques pages plus loin:

De la volonté procèdent les lois; de l'arbitre, les maximes. Ce dernier, chez l'homme, est un libre arbitre; *la volonté*, qui ne porte sur rien d'autre que sur la loi, *ne peut être dite libre ou non libre*, parce qu'elle ne porte pas sur des actions, mais immédiatement sur la législation destinée aux maximes des actions (donc [elle est] la raison pratique elle-même): par conséquent, elle est aussi tout simplement nécessaire et n'est susceptible d'aucune contrainte. Donc *seul l'arbitre peut être dit libre*<sup>94</sup>.

De telles formulations, qui rompent avec l'image commune du kantisme, me paraissent constituer l'aboutissement logique de la réflexion entreprise à partir de 1781 sur la liberté. Nous rencontrons ici un Kant s'approchant de Spinoza par son rejet de la liberté de la volonté; et on pourrait sans peine lui faire dire que «l'arbitre est d'autant plus libre qu'il est plus déterminé» (par la volonté, *i. e.* par la raison pratique).

Néanmoins, Kant se refuse à choisir définitivement entre *les* concepts de liberté qu'il a mobilisés au cours de ses analyses ou à préciser leur hiérarchie: aussitôt après avoir émis les fortes sentences qu'on vient de citer, il recourt de nouveau à un concept *normatif* de la liberté de l'arbitre, qui peut s'expliquer à partir de la perspective de la *Religionsschrift*, mais sans doute pas à partir des considérations précédentes. Kant écrit en effet:

La liberté ne peut jamais consister en ce que le sujet rationnel puisse opérer un choix qui aille contre sa raison (législatrice)<sup>95</sup>.

Sans doute, cela veut dire que la liberté de l'arbitre est indissociable du choix de la rationalité. Mais alors, il faut admettre qu'il y a bien deux sens de cette liberté. L'arbitre est libre en un sens emphatique s'il conforme ses maximes à la structure universalisante de la rationalité pratique ou de la volonté. Mais il l'est aussi en un autre sens: en ce que le choix qu'il fait de se conformer ou non à la raison ne peut être imputé qu'à lui-même.

<sup>94</sup> *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 226. Je souligne.

<sup>95</sup> *MdS*, Einleitung, AA VI, p. 226.



# Teleologia e destinazione morale nella *Metafisica dei costumi* di Kant

Federica Trentani

*Università di Padova*

Kant outlines ethics through two ends which are at the same time duties. How should we interpret this thesis within Kant's moral theory as a whole? In the *Tugendlehre* we find an overlap of a deontological theory and a teleological one. My interpretation arises from the semantic complexity of the concept of humanity, here conceived as a dynamic notion that implies a progressive development of the human sphere. My article points out 1) the elements of continuity between the *Tugendlehre* and previous Kantian works, 2) the relationship between the ends of ethics and practical Judgment, which identifies the contextual aspects that are relevant for the realization of the moral law.

## Introduzione

Nel quarto capitolo di *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant* Francesca Menegoni sottolinea che «in una considerazione teleologica della natura come sistema di fini, è la natura stessa che indirizza l'uomo alla civilizzazione, alla *Kultur*. [...] La promozione della cultura non richiede solo abilità tecnica, che ne è la condizione necessaria, ma non sufficiente. È la vita associata ciò che spinge l'uomo ad uscire da uno stato di rozzezza e a sviluppare la sua abilità proprio a partire dalle situazioni che caratterizzano la vita civile»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, Trento,



Nella prospettiva kantiana la realizzazione delle potenzialità dell'essere umano dipende dalla cultura e dalla socialità, ovvero da una dimensione che rimanda al nesso strutturale tra morale e teleologia che si può riscontrare in molte opere di Kant. Nelle prossime pagine questo tema verrà affrontato con l'obiettivo di presentare una visione d'insieme che connetta l'etica teleologica della *Tugendlehre*, il concetto di umanità come fine in sé e la questione della *Bestimmung des Menschen*. Il punto di partenza delle mie riflessioni è il passo della *Critica del Giudizio* in cui Kant sostiene sia che l'essere umano «ha in se stesso lo scopo della sua esistenza», sia che è il solo tra tutti gli esseri del mondo che «può determinare da sé i propri fini mediante la ragione»<sup>2</sup>.

### L'etica teleologica nella *Tugendlehre*

In questo paragrafo verrà analizzata la tesi in cui Kant delinea la specificità dell'etica attraverso due fini che sono allo stesso tempo doveri: il perfezionamento di sé e la felicità altrui<sup>3</sup>. Come inquadrare questa tesi rispetto alla teoria morale kantiana nel suo insieme? La domanda si pone per almeno due ragioni: la prima è che nell'opera del 1797 siamo di fronte alla sovrapposizione tra una morale deontologica radicata nel formalismo e una morale teleologica che fornisce un contenuto alle prescrizioni dell'etica<sup>4</sup>. La seconda ragione è che la sintesi tra i concetti di dovere e di fine sembra porre un problema di continuità tra la *Dottrina della virtù*

Publicazioni di Verifiche 12, 1988, pp. 141-142.

<sup>2</sup> I. Kant, *Critica della capacità di giudizio* (KU AA 5: 233). Le opere di Kant vengono citate facendo riferimento alla sigla, al volume e alle pagine della *Akademie-Ausgabe*.

<sup>3</sup> Per un'introduzione alla *Metafisica dei costumi* cfr. M. Timmons (a cura di), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2002. L. Denis (a cura di), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. A. Ponchio, *Etica e diritto in Kant: un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, Pisa, ETS, 2011. Sulla *Dottrina della virtù* cfr. O. Sensen, J. Timmermann, A. Trampota (a cura di), *Kant's Tugendlehre: A Comprehensive Commentary*, Berlin-New York, de Gruyter, 2011.

<sup>4</sup> Tra coloro che ritengono che la *Tugendlehre* presenti un'etica teleologica cfr. G. Banham, *Kant's Practical Philosophy: From Critique to Doctrine*, London-New York, Palgrave Macmillan, 2003. Auxter fa notare come nella *Tugendlehre* la formulazione delle massime sia guidata da un modello di ragionamento teleologico: cfr. T. Auxter, *Kant's Moral Teleology*, Macon, Mercer University Press, 1982, pp. 2-3. Anche Wood sottolinea che il ragionamento morale basato sul concetto di dovere di virtù è volto al perseguimento di fini: cfr. A. Wood, *Kantian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 261-262.

e le *Grundlegungsschriften*, caratterizzate da una netta separazione tra il piano meramente formale dell'imperativo categorico e quello dei fini soggettivi contenuti nelle massime. La questione che intendo esaminare non mette in discussione il nesso strutturale tra morale e teleologia in Kant<sup>5</sup>, ma riguarda invece il "ridurre" la prospettiva teleologica kantiana ai due fini proposti nella *Tugendlehre*.

Per argomentare in favore della continuità tra quest'ultima e le altre opere di Kant, alcuni interpreti fanno riferimento alla formulazione dell'imperativo categorico legata al concetto di umanità come fine in sé<sup>6</sup>: non ritengo di poter condividere questa lettura e, per superare questa *impasse*, proverò a ridefinire il significato del concetto di umanità, in modo da collegarlo a una prospettiva teleologica che sia più ampia di quella presentata nella *Dottrina della virtù* e che connetta il contenuto dell'etica alla questione della *Bestimmung des Menschen*. Il nesso tra umanità e finalità non verrà quindi negato, ma semplicemente ampliato. Il punto da cui muove la mia interpretazione concerne infatti la ricchezza semantica del concetto di umanità, il quale sarà inteso come una nozione dinamica che implica l'idea di uno sviluppo progressivo della sfera dell'umano, una sfera che è caratterizzata non solo dalla razionalità, ma anche dalla *Kultur* e dalla socievolezza. In questo modo si potrà individuare un percorso interpretativo che faccia emergere gli elementi di continuità tra la *Tugendlehre* e le precedenti opere kantiane.

Per introdurre il tema dei fini dell'etica, è opportuno ricordare il significato complessivo della *Metafisica dei costumi*, tenendo presente che le opere kantiane degli anni '90 mettono a fuoco due tematiche che nelle *Grundlegungsschriften* sono quasi assenti: la realizzazione della morale nella sfera mondana e gli aspetti concreti dell'esperienza morale<sup>7</sup>. Sulla

<sup>5</sup> Per un'analisi del nesso strutturale tra morale e teleologia in Kant cfr. G. Cunico, *Il millennio del filosofo: chiliasmo e teleologia morale in Kant*, Pisa, ETS, 2001, pp. 185-214.

<sup>6</sup> Per Sala e Schmucker i due fini dell'etica possono essere derivati dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico: cfr. G. Sala, *Der Formalismus in der Ethik Kants. Überlegungen zu einer alten Kontroverse*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LII, 2005, pp. 213-214. J. Schmucker, *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants, in Kant und die Scholastik heute. Pullacher philosophische Forschungen 1*, a cura di J. Lotz, Pullach, Berchmanskolleg, 1955, pp. 191-197.

<sup>7</sup> Riguardo a questa interpretazione che vede nella *Metafisica dei costumi* un interesse per la realizzazione della morale nel mondo umano cfr. L. Fonnesu, *Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral*, in *Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, a cura di H. Nagl-Docekal e R. Langthaler, Berlin, Akademie Verlag, 2004, pp. 53-59. Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*,

base del nuovo orientamento delle proprie riflessioni Kant intende dare un contenuto alle prescrizioni dell'etica: nella *Metafisica dei costumi* viene infatti proposto un tentativo di conciliazione tra il piano della determinazione formale dei principi e la concretezza dell'agire morale, la quale implica il riferimento a fini da perseguire<sup>8</sup>. L'applicazione dei principi puri della morale all'esperienza umana (ovvero il tema portante dell'opera del 1797) pone Kant di fronte ad alcuni problemi che nei testi precedenti non erano stati analizzati a fondo. Se la continuità della teoria morale kantiana sembra dunque venir messa a dura prova nella *Tugendlehre*, questo fatto deve essere ricondotto alla nuova prospettiva che emerge negli ultimi scritti di Kant sulla morale, sul diritto e sulla storia.

Nella *Dottrina della virtù* Kant presenta la sfera dell'etica sottolineando che si tratta di una dimensione teleologica che va oltre il formalismo della *Rechtslehre*: è proprio questo il nuovo elemento teorico che fa da spartiacque tra la dimensione pura della morale e la sua applicazione al mondo umano. Quanto sostenuto nella *Dottrina del diritto* riguardo ai doveri giuridici, ossia riguardo a quei doveri che non implicano alcun riferimento alla materia della volontà, sembra non essere sufficiente a rendere conto della complessità della sfera etica<sup>9</sup>. La specificità dell'etica viene così individuata nel riferimento a fini, ovvero in una dimensione che era stata espulsa dalla filosofia pura pratica in quanto eteronoma e limitata all'ambito della razionalità tecnico-pratica. Nella *Metafisica dei costumi* il riferimento a fini morali viene invece presentato come quell'aspetto che permette alla ragione pura di essere una facoltà pratica: Kant evidenzia infatti il vero e proprio bisogno della ragione pura di indicare alla volontà un fine. Nonostante la capacità di porsi fini sia radicata nella stessa

Bologna, il Mulino, 2010, pp. 51-56.

<sup>8</sup> Tafani ritiene che in relazione al fine della volontà buona la teoria kantiana vada incontro a un riassetto che ne modifica la struttura complessiva: cfr. D. Tafani, *Il fine della volontà buona in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 145-159. Secondo Tafani l'etica proposta nella *Metafisica dei costumi* è incompatibile con l'impostazione delle *Grundlegungsschriften*: cfr. Id., *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Leo S. Olschki, 2006, pp. 53-73. Cfr. anche R. Ludwig, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Frankfurt a.M., Lang, 1992, p. 299. Il fatto che la *Tugendlehre* presenti alcuni aspetti di discontinuità rispetto agli scritti di fondazione è stato notato anche da G. Anderson, *Die Materie in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik*, «Kant-Studien», XXVI, 1921.

<sup>9</sup> Su questo tema cfr. J. Edwards, *Universal lawgiving and material determining grounds in Kant's moral doctrine of ends*, in *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, a cura di S. Doyé, M. Heinz, U. Rameil, Berlin-New York, de Gruyter, 2004.

facoltà razionale da cui scaturisce l'imperativo categorico, la sintesi tra i concetti di dovere e di fine sembra tuttavia costituire il problema teorico più controverso della *Dottrina della virtù*.

Attraverso il principio della dottrina della virtù Kant vorrebbe ampliare il campo applicativo della legge morale, considerando non solo la forma delle massime, ma anche la determinazione del loro contenuto (cosa impensabile all'interno della teoria presentata nelle *Grundlegungsschriften*). Per determinare la materia delle massime, Kant ricorre dunque al principio della dottrina della virtù che prescrive di agire «secondo una massima di fini, avere la quale può essere per ciascuno una legge universale»<sup>10</sup>. Tuttavia, va notato che in questo modo non viene fornita alcuna indicazione riguardo a quali siano i fini da perseguire: anche il principio della dottrina della virtù è infatti un criterio meramente formale.

Il nucleo problematico che vorrei inquadrare in questo contributo concerne il fatto che i fini delle azioni compiute per dovere emergono da una riflessione sul come realizzare il principio della moralità: questi fini non sono quindi dati a priori, ma vengono invece determinati dall'attività del Giudizio pratico, il quale individua gli aspetti del contesto d'azione che sono rilevanti per la realizzazione della legge morale. Il problema del contenuto dei doveri etici deve dunque essere analizzato seguendo un doppio binario d'indagine: in primo luogo, quello della ragione pura pratica, la quale individua un fine dato a priori (uno solo). In secondo luogo, quello della *praktische Urteilskraft* che “traduce” questo fine generale in doveri specifici, giungendo così alla formulazione di massime relative a un preciso contesto d'azione.

Orientarsi nel contesto d'azione significa farne emergere gli aspetti moralmente rilevanti e organizzarli in una rappresentazione che colga il loro senso complessivo. Qui bisogna saper scegliere la descrizione più perspicua rispetto a molte altre descrizioni possibili. L'individuazione della prospettiva più adeguata a descrivere l'azione e il suo contesto avviene attraverso un giudizio riflettente, il che significa che la riflessione sugli aspetti moralmente rilevanti costituisce il momento del processo deliberativo nel quale il Giudizio pratico si intreccia a quello strettamente teoretico-cognitivo. È dunque la capacità di giudizio riflettente a costruire la relazione di senso tra le circostanze dell'agire e la legge morale. La *reflektierende Urteilskraft* elabora le informazioni contestuali che vengo-

<sup>10</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi* (MS AA 6: 395).

no poi sottoposte ai giudizi determinanti della ragione pura pratica. Così inteso, il giudicare moralmente va pertanto considerato come la sinergia di due momenti: in primo luogo, un giudizio riflettente che permette al soggetto di rappresentarsi il contesto d'azione secondo un'analogia con la legge morale. In secondo luogo, un giudizio determinante che sottopone il contenuto di questa rappresentazione all'imperativo categorico.

### **Umanità come fine in sé e *Bestimmung des Menschen***

Il formalismo della morale critica appare in tensione rispetto all'individuazione dei due contenuti della volontà buona, ovvero la perfezione propria e la felicità altrui. Per superare questa *impasse* e per riconnettermi alla prospettiva teleologica che caratterizza la filosofia pratica kantiana nel suo insieme, proverò a rileggere il tema del contenuto dell'etica alla luce di quel fine in sé che è rappresentato dal concetto di umanità. L'antropologia kantiana individua nel concetto di umanità una disposizione originaria che può essere definita come natura razionale: questa nozione concerne sia le abilità deliberative per la scelta dei fini, sia la capacità di organizzare i propri fini in un progetto di vita caratterizzato da una certa coerenza. Nel presentare come fine in sé l'umanità (e non la personalità), Kant intende enfatizzare come questo fine sia costituito dalla natura razionale considerata in tutte le sue funzioni, senza limitarsi a valorizzare soltanto la sfera della moralità. Queste osservazioni non sono tuttavia sufficienti per rendere conto dell'intero ambito semantico di questo concetto.

Nella *Metafisica dei costumi* il concetto di umanità non solo pone un limite all'insieme delle azioni moralmente lecite, ma costituisce anche un fine da promuovere attivamente<sup>11</sup>. La formulazione dell'imperativo categorico relativa al concetto di umanità vieta di perseguire tutti i fini che implicino il trattare se stessi o gli altri soltanto come mezzi per il conseguimento dei propri obiettivi<sup>12</sup>. Sulla base di questa osservazione non viene però individuato un preciso tipo di comportamenti in grado

<sup>11</sup> «L'uomo è un fine sia per sé che per gli altri, e non basta che egli non sia autorizzato a usare se stesso o gli altri soltanto come mezzo [...], ma è di per sé dovere dell'uomo porsi come fine l'uomo in generale» (I. Kant, *MS AA* 6: 395).

<sup>12</sup> Riguardo al principio dell'umanità cfr. L. Denis, *Kant's Formula of the End in Itself. Some Recent Debates*, «Philosophy Compass», II, 2007, pp. 244-257.

di realizzare questo dovere<sup>13</sup>: la questione da analizzare riguarda dunque la possibilità di derivare i due fini dell'etica (il perfezionamento di sé e la felicità altrui) dalla seconda formulazione della legge morale. In relazione a questo problema è opportuno ripensare il concetto kantiano di umanità, sottolineandone un aspetto che non viene affatto valorizzato se ci si limita a intendere il termine "umanità" come un semplice sinonimo di "natura razionale". Ridefinendone il significato, si potrebbe infatti connettere questo concetto a una prospettiva teleologica più ampia di quella presentata nella *Dottrina della virtù*: qui bisogna considerare sia le riflessioni di Kant sulla morale nel loro insieme, sia la questione della *Bestimmung des Menschen*<sup>14</sup>.

Il concetto di umanità può essere inteso come la combinazione di due dimensioni che si completano reciprocamente: natura razionale e *Kultur*. La relazione che intercorre tra l'umanità e la cultura viene evidenziata da Kant in diversi luoghi testuali, sia nella terza *Critica* che nella *Metafisica dei costumi*<sup>15</sup>. Questo modo di delineare il concetto di umanità ruota intorno all'idea di un potenziale teleologico da realizzare, cosa che può accadere soltanto attraverso la *Geselligkeit* (la socievolezza)<sup>16</sup>. Dalla molteplicità di piani che caratterizzano il concetto di umanità emerge dunque il nesso che connette l'etica teleologica della *Tugendlehre* alla *Bestimmung des Menschen*, qui intesa come la realizzazione progressiva della propria umanità<sup>17</sup>. A partire da questa considerazione è possibile ripensare la "riduzione" dei fini della ragione pura pratica ai due fini menzionati nella *Dottrina della virtù*: il concetto di umanità colloca infatti il soggetto razio-

<sup>13</sup> Per questa osservazione cfr. P. Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 2005, pp. 177-178.

<sup>14</sup> Sul concetto di *Bestimmung des Menschen* in Kant cfr. R. Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 108-125. N. Hinske, *Il dialogo silenzioso. Principi di antropologia e di filosofia della storia in Mendelssohn e Kant*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere», XIX, 1989, pp. 1308-1315.

<sup>15</sup> «Al fine dell'umanità [...] è connessa anche la volontà razionale, quindi il dovere, di rendersi meritevoli dell'umanità mediante la cultura in generale e [...] di promuovere la facoltà di attuare tutti i fini possibili» (I. Kant, *MS AA 6*: 392). «Solo la cultura può essere il fine ultimo che si ha motivo di attribuire alla natura riguardo al genere umano» (Id., *KU AA 5*: 431).

<sup>16</sup> Nel § 41 della terza *Critica* Kant considera l'impulso a entrare in società con altri esseri umani «come naturale per l'uomo, [...] e la *socialità* come una proprietà relativa ai bisogni dell'uomo in quanto creatura destinata alla società, dunque come una proprietà relativa all'*umanità*» (I. Kant, *KU AA 5*: 296-297).

<sup>17</sup> Secondo Cunico il concetto di umanità implica la prospettiva di sviluppo legata al tema della *Bestimmung des Menschen*: cfr. G. Cunico, *Il millennio del filosofo*, pp. 196-197.

nale in un processo di sviluppo che non si esaurisce nei due fini dell'etica, pur comprendendoli in sé. Va notato che questo concetto mette in gioco una molteplicità di doveri che promuovono indirettamente la realizzazione dell'umanità come fine in sé<sup>18</sup>. I fini della *Tugendlehre* potrebbero quindi essere considerati come doveri indiretti volti a promuovere l'unico fine della volontà buona che risulti compatibile con la struttura teorica delle *Grundlegungsschriften*, ovvero il fine della realizzazione empirica del concetto di umanità<sup>19</sup>.

Seguendo questa ipotesi interpretativa, si può argomentare in favore della possibilità di fondare i doveri teleologici della *Tugendlehre* su una base non-consequenzialistica<sup>20</sup>, ossia l'umanità come fine in sé<sup>21</sup>. La continuità all'interno della teoria di Kant verrebbe assicurata proprio dal modo in cui i doveri etici prendono forma a partire da questo fondamento non-consequenzialistico. Nella *Dottrina della virtù* l'etica kantiana richiede di attuare stati di cose che contribuiscano alla realizzazione del fine della ragione pura pratica e tuttavia il carattere non-consequenzialistico di questa indicazione normativa non viene messo in discussione: l'agire in vista dell'attuazione di uno stato di cose non preclude infatti la possibilità di seguire un ragionamento morale basato sul concetto di umanità come fine in sé, ovvero una riflessione che è certo teleologica, ma che non coincide affatto con una posizione di tipo consequenzialistico<sup>22</sup>. Inoltre,

<sup>18</sup> Un dovere indiretto non prescrive l'adozione di fini morali, ma soltanto dei mezzi volti a promuovere questi fini. Sul concetto di dovere indiretto cfr. J. Timmermann, *Kant su coscienza, dovere indiretto ed errore morale*, in *Etica e mondo in Kant*, pp. 171-180. Id., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007, pp. 161-162.

<sup>19</sup> «[La dottrina della virtù] non deve essere presentata solo come dottrina del dovere in generale, ma anche come *dottrina del fine*, cosicché l'uomo è obbligato a pensare come proprio fine sia se stesso che ogni altro uomo» (I. Kant, *MS AA 6*: 410).

<sup>20</sup> La struttura teleologica di una teoria normativa non dà luogo necessariamente a un ragionamento morale che si riduce alla considerazione delle conseguenze: il giudizio sull'obbligatorietà dell'azione può dipendere anche da aspetti che si differenziano dalle conseguenze realizzate nell'immediato, rendendo così più complessa la prospettiva della valutazione.

<sup>21</sup> Questa interpretazione è stata proposta da J. Atwell, *Objective ends in Kant's ethics*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LVI, 1974, p. 157.

<sup>22</sup> Cummiskey ritiene invece che il principio dell'umanità dia luogo a una teoria consequenzialistica. Cfr. D. Cummiskey, *Kantian Consequentialism*, «Ethics», C, 1990, p. 589. Id., *Kantian Consequentialism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1996. Una lettura consequenzialistica della morale kantiana è stata proposta anche da R.M. Hare, *Could Kant Have Been a Utilitarian*, «Utilitas», V, 1993, pp. 1-16. Per una critica a queste interpretazioni cfr. J. Timmermann, *Why Kant Could not Have Been a Utilitarian*,

non va dimenticato che questo ragionamento morale viene integrato e limitato dalla sfera del diritto e dai doveri etici di obbligazione stretta. In proposito è utile precisare che, nella prospettiva kantiana, la considerazione delle conseguenze dell'agire orienta soltanto la prassi, ovvero la prospettiva della realizzazione concreta dei doveri dell'etica, senza influire sulla determinazione del *Wille* in quanto ragione pura pratica. Per mettere a fuoco questo punto, si è cercato di individuare un concetto in grado di riavvicinare la dimensione teleologica dell'etica alla struttura deontologica della morale kantiana: il concetto di umanità e i doveri indiretti che ne rendono possibile la realizzazione empirica sembrano costituire una buona chiave di lettura per connettere l'opera del 1797 e le *Grundlegungsschriften*.

Un ulteriore elemento da considerare risiede nel fatto che i fini della *Tugendlehre* costituiscono due classi molto generali di comportamenti nelle quali potrebbero rientrare tutti quei doveri "contestuali" che restano in secondo piano finché non ci si pone il problema di applicare le prescrizioni della ragione pura pratica a un determinato contesto. A questo riguardo va notato che il problema dell'individuazione di doveri contestuali chiama in causa non solo la ragione pura pratica, ma anche gli imperativi tecnico-pratici della ragione empirica pratica<sup>23</sup>, la quale contribuisce alla formulazione di massime inerenti al contesto d'azione. La formulazione delle massime è orientata innanzitutto dalle indicazioni a priori della ragione pura pratica, ma viene poi resa "operativa" in un contesto specifico: l'esperienza morale del soggetto umano è infatti sempre contestuale e viene perciò determinata non solo dalle norme della ragione pura pratica, ma anche dagli elementi contestuali che forniscono alle massime un contenuto concreto. Il problema del contenuto delle norme etiche va dunque analizzato tenendo conto di due prospettive: in primo luogo, la dimensione morale che prescrive il fine della realizzazione empirica del concetto di umanità. In secondo luogo, la dimensione tecnico-pratica che individua i doveri indiretti in grado di attuare il fine dell'etica nei più di-

---

«Utilitas», XVII, 2005, pp. 243-264. Id., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, pp. 161-162.

<sup>23</sup> Nella *Prima introduzione alla Critica del Giudizio* i principi tecnico-pratici vengono considerati da Kant come corollari della filosofia teoretica, ovvero come un'appendice pratica della filosofia della natura. Va notato che i principi della prudenza sono una specificazione dei principi tecnico-pratici che regolano la relazione tra fini e mezzi in generale. Sul concetto di ragione empirica pratica cfr. L. Fonnesu, *Per una moralità concreta*, pp. 17-38.



versi contesti d'azione. Questa osservazione permette di sottolineare che la sfera applicativa dell'etica richiede sempre di confrontarsi con il contesto storico-culturale in cui ci si muove: la realizzazione del fine dell'etica (qui definito come una sorta di sviluppo umano) segue infatti il percorso tracciato dalla ragione all'interno di una cultura e di una storia<sup>24</sup>. Questo percorso – complesso e a volte tortuoso – non dà luogo a un insieme di doveri specifici dati una volta per tutte, ma implica invece un continuo lavoro di “traduzione” dalla ragione pura pratica verso il contesto, ovvero un lavoro interpretativo che è affidato alla *praktische Urteilskraft*.

Il contenuto dell'etica si connette inoltre al compimento della *Bestimmung des Menschen*, la quale procede di pari passo alla realizzazione della morale nella sfera mondana. In relazione a questo tema acquistano particolare rilevanza sia le condizioni materiali in cui prende forma la propria umanità, sia l'attuazione del diritto inteso come il presupposto che assicura le basi minime sulle quali costruire se stessi: Kant mostra così di essere consapevole del fatto che bisogna poter contare su un contesto che favorisca lo sviluppo delle nostre disposizioni. Non va dimenticato che Kant inquadra il tema della destinazione dell'uomo sullo sfondo delle proprie riflessioni sulla *Geschichtsphilosophie*. Da questo punto di vista i fini dell'etica che la *Tugendlehre* presenta come doveri per il singolo andrebbero considerati anche su un altro livello della teleologia, ossia quello della filosofia della storia<sup>25</sup>: Kant considera infatti la realizzazione empirica del concetto di umanità in una prospettiva storica sovra-individuale<sup>26</sup>.

Sulla *Bestimmung des Menschen* intendo proporre una lettura che a prima vista potrebbe sembrare un “rovesciamento” del punto di vista kantiano proprio perché il mio obiettivo consiste nel dare maggiore importanza alla figura dell'individuo. In proposito vorrei far notare come la nuova prospettiva tematizzata da Kant negli anni '90 valorizzi implicitamente la sfera individuale: in riferimento alla realizzazione della morale la *Bestimmung des Menschen* viene infatti presentata anche come una

<sup>24</sup> O'Neill propone un'interpretazione dell'etica kantiana che intende preservare il carattere universale di alcuni principi morali considerando al tempo stesso la variabilità storica e culturale della realizzazione dei fini della ragione pura pratica. Cfr. O'Neill, *Kant After Virtue*, «Inquiry», XXVI, 1983, p. 387.

<sup>25</sup> Sulla filosofia della storia nel pensiero di Kant cfr. P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.

<sup>26</sup> «Ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere potrà essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie» I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (IaG AA 8: 17). Cfr. anche Id., *Antropologia pragmatica* (Anth AA 7: 324).

teleologia dell'individuo. Prendendo le mosse dal dovere di perfezionare se stessi e, più in generale, dalla questione dello sviluppo umano, Kant ricollega il piano della filosofia della storia a quello dell'impegno di ciascuna persona: la *Dottrina della virtù* propone così una teleologia morale il cui compimento è affidato agli individui<sup>27</sup>. Va inoltre aggiunto che nelle ultime opere di Kant si attenua il tono provvidenzialistico che aveva caratterizzato la prima fase delle sue riflessioni sulla *Geschichtsphilosophie*: il protagonista del processo storico torna a essere l'individuo, il quale non è più un semplice mezzo di cui la Provvidenza fa uso per promuovere il progresso della società e della cultura. A questo riguardo è utile ricordare che negli scritti kantiani degli anni '90 assume sempre maggior rilievo l'aspetto "terreno" del sommo bene, il quale viene pensato come un ordinamento morale della dimensione comunitaria della sfera umana<sup>28</sup>. Negli anni '90 Kant considera il sommo bene come un fine che deve essere realizzato, ovvero come un obiettivo storico da attuare nel mondo<sup>29</sup>.

La *Metafisica dei costumi* tematizza proprio questa prospettiva incentrata sull'uomo che agisce concretamente nella storia. L'opera del 1797 valorizza innanzitutto la relazione tra l'etica e il diritto, individuando nella complementarità di queste due sfere un sistema di condizioni progressive per la realizzazione della nostra destinazione morale<sup>30</sup>. La convivenza

<sup>27</sup> Nell'etica kantiana il dovere di perfezionare se stessi prende forma a partire da una concezione 'aperta' della perfettibilità. Il perfezionamento dell'essere umano viene concepito da Kant come un percorso determinato dal proprio progetto di vita. Qui si tratta di realizzare se stessi scegliendo quali delle proprie capacità coltivare: «questo dovere è soltanto etico, ossia di obbligazione larga. [...] La diversità delle situazioni nelle quali gli uomini possono trovarsi rende molto arbitraria la scelta del tipo di attività in cui coltivare il proprio talento» (I. Kant, *MS AA* 6: 392).

<sup>28</sup> «Il sommo bene etico non viene prodotto soltanto con lo sforzo della persona singola per il proprio perfezionamento morale, ma esige invece la riunione dei singoli in un Tutto [...] per formare un sistema di uomini bene intenzionati» I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (RGV AA 6: 97-98). Su questo tema cfr. A. Pirni, *Il "regno dei fini" in Kant. Morale, religione e politica in collegamento sistematico*, Genova, Il Melangolo, 2000.

<sup>29</sup> «Il bisogno di un fine ultimo [...] (un mondo come sommo bene possibile anche con il nostro contributo) è un bisogno di una volontà non egoistica che si estende ancora oltre l'osservanza della legge formale verso la realizzazione di un oggetto (il sommo bene)» I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (TP AA 8: 279). Yovel ritiene che la questione del sommo bene venga riformulata nei termini di una convergenza tra la finalità morale e quella fisica: cfr. Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton Princeton University Press, 1980, p. 72. Cfr. anche G. Cunico, *Il mondo come totalità teleologica*, in *Etica e mondo in Kant*, p. 218.

<sup>30</sup> Mori fa notare come il progresso storico promuova le condizioni mondane che facilitano l'agire morale: cfr. M. Mori, *Conoscenza e mondo storico in Kant*, in *Etica e mondo in Kant*, pp. 281-282. Sul doppio binario etico-giuridico dei fini della ragione pura pratica cfr. W.

pacifica e la libertà assicurate dal diritto costituiscono infatti le condizioni minime della vita morale, ossia le condizioni che permettono all'essere umano di portare a compimento lo sviluppo delle proprie disposizioni<sup>31</sup>. In proposito è opportuno evidenziare come Kant si interroghi sulla destinazione del genere umano non solo considerando la dimensione del dover essere, ma tenendo conto anche della molteplicità di piani (razionalità, socievolezza e *Kultur*) che caratterizzano il concetto di umanità, compresi gli aspetti antropologici che caratterizzano l'uomo in quanto essere finito.

In relazione a questo punto Francesca Menegoni ha più volte sottolineato come «il principio della finalità consenta di attuare il passaggio dal sensibile al soprasensibile, senza abbandonare il mondo a cui l'uomo appartiene, anzi, a partire dalla sua esperienza di essere intrinsecamente legato alla sensibilità»<sup>32</sup>. Il compimento della nostra destinazione morale è legato alla finitezza dell'uomo e al suo desiderio di vivere la propria natura razionale nel mondo che lo circonda: è appunto questo desiderio di continuità tra sé e il mondo a porre il soggetto di fronte al “fine/dovere” di realizzare la propria umanità, ovvero di promuovere le condizioni che ne favoriscono lo sviluppo. Il concetto di umanità connette così il contenuto dell'etica alla *Bestimmung des Menschen*, ribadendo il nesso tra morale e teleologia, e offrendo inoltre una teoria dello sviluppo umano che mette a fuoco le condizioni per la realizzazione di questo sviluppo.

## Considerazioni conclusive

Nella prospettiva kantiana gli esseri umani portano avanti lo sviluppo delle proprie potenzialità facendo “buon” uso della facoltà razionale: a questo riguardo ho voluto mettere in luce il fatto che la ragione pratica va intesa anche come la capacità di progettare il proprio sviluppo. Da questo punto di vista la *Tugendlehre* presenta una teoria dello sviluppo umano che prende le mosse dall'aspetto teleologico e “costruttivo” del concetto

---

Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1984, pp. 112-133.

<sup>31</sup> «Il massimo problema per il genere umano [...] è il raggiungimento di una società civile che faccia valere universalmente il diritto. [...] Il supremo compito della natura per il genere umano deve essere [...] una *costituzione civile* perfettamente giusta, perché la natura può raggiungere i suoi scopi riguardo al nostro genere solo attraverso [...] l'esecuzione di tale compito» (I. Kant, *IaG AA* 8: 22).

<sup>32</sup> F. Menegoni, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, p. 122.

di umanità. La concezione kantiana dello sviluppo umano ruota intorno all'idea dell'autorealizzazione ed è proprio da qui che ha preso forma la mia lettura della filosofia pratica kantiana. L'interpretazione proposta in questo contributo ha sottolineato – in primo luogo – che la realizzazione dello sviluppo umano costituisce il fine della ragione pura pratica. In secondo luogo, ho cercato di mostrare come la *Metafisica dei costumi* raccolga alcuni dei temi che hanno occupato le riflessioni kantiane negli anni '90: ad esempio, la realizzazione della morale nella sfera mondana e il bisogno dell'essere umano di esercitare la propria facoltà razionale in una dimensione comunitaria. In proposito non va dimenticato che Kant considera la *Geselligkeit* non solo come uno dei tratti antropologici del concetto di umanità, ma anche come «il più grande fine della destinazione umana»<sup>33</sup>. La realizzazione della sfera umana si lega dunque alla necessità di “condividere” la costruzione di sé all'interno di una comunità, ovvero in un contesto intessuto di tutte quelle relazioni sociali, politiche e culturali che concorrono a delineare la complessità del mondo umano<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini* (MAM AA 8: 110).

<sup>34</sup> Riguardo allo sviluppo umano Kant considera fondamentali le interazioni tra gli individui nella vita associata: «la conclusione dell'antropologia pragmatica riguardo alla destinazione dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente: l'uomo è determinato dalla propria ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e le scienze, a civilizzarsi e a moralizzarsi» (I. Kant, *Anth AA 7: 324*).



# L'imbarazzo per un principio. Kant e le due Introduzioni alla *Critica del Giudizio*

Claudio La Rocca

*Università di Genova*

Kant's explicit claim that the first draft of an Introduction to the *Critique of the Power of Judgement* had been substituted due to its excessive length has seldom been accepted as a convincing reason; therefore, the real motivation has been the theme of a long and ongoing debate. Some interpreters search for a "secret" hidden in the first version; others hold it for an illuminating text, the light of which was partially obscured in the published Introduction. The article proposes the hypothesis that the reason for the rewriting of the text was the profound theoretical difficulty encountered by Kant in establishing a clear definition and a solid foundation of the principle of the power of judgment. This "embarrassment about a principle" was addressed in the second version through a better deduction of the principle; however, the foundation of teleological judgements should still be regarded as an open question.

## 1. Due testi e un segreto?

Nella sua guida alla lettura della *Critica del Giudizio* Francesca Menegoni ricorda come la stesura della famosa prima introduzione a questa opera sia una «vicenda a sé stante» nella storia della sua composizione: «Scritta prima della stesura della *Critica del Giudizio* teleologico, essa non venne mai pubblicata da Kant e fu sostituita con un nuovo testo,

composta tra gennaio e marzo del 1790»<sup>1</sup>. Questa vicenda è stata in qualche misura avventurosa, in relazione per un verso alla sua pubblicazione, ma soprattutto, forse, per quanto riguarda la sua *Wirkungsgeschichte*, la storia delle sue interpretazioni e delle questioni che dietro di esse si agitano<sup>2</sup>. L'attenzione che questa stesura e il suo rapporto con la seconda, definitiva, hanno ricevuto non può ritenersi ingiustificata. Pur appartenendo apparentemente al genere "minore" delle "introduzioni", si tratta di due testi che hanno una portata vastissima, in quanto compendiano e riformulano l'intero progetto filosofico di Kant, presentandone quella che era in quel momento l'ultima frontiera. La questione singolare che questi testi pongono è data però anche dalla loro stessa duplicità, ossia dal fatto che si tratta di due versioni dello stesso testo, o, forse più precisamente, di due svolgimenti di uno stesso compito. Non è stato inopportuno perciò – e credo resti molto utile – indagare, come è spesso successo, il rapporto tra le due *Introduzioni*, che propone questioni esegetiche e teoriche non esaurite. Cercherò di farlo qui, com'è inevitabile in uno spazio limitato, selezionando alcune delle tematiche in esse presenti, ma cercando allo stesso tempo di far convergere l'attenzione sul nucleo più rovente e cruciale di quanto è filosoficamente in questione in questa vicenda di scrittura e riscrittura.

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995, p. 20.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione sintetica della storia delle edizioni, cfr. Menegoni, pp. 20-22. Per la storia del testo più in dettaglio e per una edizione critica, completa di riproduzione fotostatica del manoscritto, cfr. I. Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Faksimile und Transkription*, hrsg. von N. Hinske, W. Müller-Lauter, M. Theunissen, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann (Holzboog), 1965 (alle pp. III-XII N, Hinske, *Zur Geschichte des Textes*). In seguito citerò la *Erste Einleitung* dall'edizione contenuta nel vol. XX della *Akademie-Ausgabe*, riferendomi ad essa con la sigla *EE*.

Della *Erste Einleitung* sono disponibili ormai cinque traduzioni italiane. La prima edita è stata quella di E. Migliorini, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Firenze, Il Fiorino, 1968; sono seguite: *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, traduzione e note di P. Manganaro, Roma-Bari, Laterza, 1969, 1979<sup>2</sup>; «*Prima introduzione*» alla *Critica del Giudizio*, in Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 1993, pp. 89-141; *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a cura di F. Valagussa (testo tedesco a fronte), Milano, Mimesis, 2012; *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, traduzione di R. Hohenemser, «il cannocchiale», numero monografico *Sulla Prima introduzione alla Critica della facoltà di giudizio*, a cura di S. Palermo, XXXIX (1), 2014, pp. 15-81. Su quest'ultima traduzione, che è in realtà la prima ad esser stata realizzata, nel 1950, cfr. nello stesso numero della rivista M. Biscuso / H. Hohenegger, *Rolf Hohenemser e la Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, pp. 83-103. Segnalo in generale questo numero monografico anche per gli altri contributi ivi contenuti.

La singolarità cui ci troviamo di fronte non è soltanto quella accennata. Per quanto in questo caso non si tratti propriamente di due “edizioni” di uno stesso testo o di una stessa porzione testuale (come nel caso celebre delle due Deduzioni trascendentali delle categorie della prima *Critica*), la duplicità di versioni non è l’aspetto più particolare. Si deve sottolineare piuttosto – anche perché ha (e molto) a che fare con i contenuti – il carattere peculiarissimo di queste *Introduzioni* proprio in quanto “introduzioni”, ossia per il loro rapporto con l’unico testo cui ognuna a suo modo fa da premessa. A determinare l’anomalia intertestuale con il “genere” in cui si iscrivono, e la loro maggiore singolarità, è il loro assai anomalo rapporto intratestuale con l’opera che sono destinate ad introdurre. Le due *Introduzioni* sono certamente pensate e strutturate come tali – presentano, organizzano, indicano la portata e riassumono i tratti essenziali dell’opera introdotta (che si trattasse di «riassumere con chiarezza il contenuto dell’opera» è quanto Kant stesso scriveva all’editore)<sup>3</sup>; e tuttavia contengono degli elementi così radicalmente importanti che – si può arrivare a dire – l’opera che introducono non sarebbe né completa né intelligibile senza (l’una o l’altra) delle sue *Introduzioni*.

Kant era per la verità abituato a scrivere introduzioni che non costituivano solo una mera presentazione dell’opera, ma che contenevano elementi teorici importanti: basti pensare all’*Introduzione* alla prima *Critica*, che contiene la distinzione decisiva tra giudizi sintetici e analitici. Ma l’aspetto anomalo delle introduzioni alla *Kritik der Urteilskraft*, rispetto ad una visione tradizionale del loro compito<sup>4</sup>, è dato dal fatto che non solo si presenta in esse – analogamente alla distinzione dei giudizi ricordata – la distinzione tra due forme di facoltà di giudizio, la riflettente e la determinante, poi non discussa direttamente nel resto dell’opera, ma dal fatto che (quasi) soltanto in esse si trova *la fondazione dello stesso principio* della facoltà di giudizio nella sua generalità, ossia il fondamento senza il quale le trattazioni interne della *Kritik der Urteilskraft* non sarebbero né

<sup>3</sup> *Briefwechsel*, AA XI 143. Mi riferirò in seguito alle opere di Kant citandole dalla *Akademie-Ausgabe* (I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 sgg.) con la sigla AA, il numero del volume in cifre romane e la pagina in cifre arabe.

<sup>4</sup> Luciano Anceschi sottolineava che Prefazione e Introduzione «non sono, come accade in molti casi ad analoghe manifestazioni dello stesso “genere letterario”, non sono una superflua e generica ripetizione di quanto il testo con maggiore proprietà, articolazione e distensione dottrinale dichiara; si tratta, anzi, di parti integranti, e proprio necessarie, della terza *Critica*» (L. Anceschi, *Considerazioni sulla «Prima Introduzione» alla «Critica del Giudizio» di Kant*, in L.A., *Da Bacone a Kant. Saggi di estetica*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 182).



intelligibili né potrebbero avere solidità argomentativa. In altri termini, questi testi introducono l'opera in una forma molto pregnante e teorica, ne offrono l'impianto fondativo. Del resto, lo stesso Kant, proprio nella *Prima Introduzione*, offre una trattazione metateorica del concetto stesso di introduzione, distinguendo tra introduzione *propedeutica* e introduzione *enciclopedica*: le introduzioni del primo tipo sono quelle «consuete»<sup>5</sup>, quelle del secondo tipo sono «così poco consuete» perché presuppongono «l'idea di un sistema», e questa è possibile solo «se si è in grado di indicare le fonti soggettive o oggettive di una certa specie di conoscenze in modo completo per mezzo del concetto formale di un tutto, che contiene allo stesso tempo il principio di una suddivisione completa a priori»<sup>6</sup>. L'introduzione che in questo caso viene proposta cerca di «unificare l'introduzione propedeutica con l'enciclopedica»<sup>7</sup>. Il compito fondativo qui enunciato per la prima introduzione, ma sicuramente perseguito da Kant anche nella seconda, segna insieme l'importanza e le difficoltà di questi testi<sup>8</sup>, difficoltà con le quali è legata certamente anche la vicenda della doppia stesura, come vedremo meglio in seguito. In questo senso, la doppia stesura, il cui significato è stato forse qualche volta sopravvalutato, è però certamente un evento non estrinseco rispetto al contenuto e all'obiettivo delle *Introduzioni*. La difficoltà di fondazione teorica si è riflessa probabilmente nella difficoltà di scrittura.

Dicevo che la vicenda della redazione di una seconda versione dell'*Introduzione* è stata in qualche caso per certi aspetti sopravvalutata. In particolare sulla *Erste Einleitung* si è fatta molta retorica e un po' di letteratura, in particolare letteratura del genere poliziesco, velando di segreto e di mistero questo testo<sup>9</sup>. Nella esegesi kantiana italiana, in particolare,

<sup>5</sup> EE, AA XX 241.

<sup>6</sup> EE, AA XX 242.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Angelica Nuzzo, in riferimento all'Introduzione definitiva (ma il discorso può valere anche per la prima), arriva a sostenere che «l'introduzione è piuttosto la conclusione sia della terza *Critica* che del progetto critico nel suo complesso» (A. Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Purdue University Press, 2005, p. 88).

<sup>9</sup> Si richiama al romanzo poliziesco, nella interpretazione che ne dà Kracauer, Nuria Sánchez Madrid nel suo saggio *Luminose tenebre. Le «Introduzioni» alla Critica del Giudizio come problema*, in *Le radici del senso. Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio» / Las raíces del sentido. Un comentario sistemático de la «Crítica del Juicio*, a cura di M. Failla e N. Sánchez Madrid, CTK E-books, Ediciones Almanda, Madrid, 2019, p. 13. Sánchez Madrid si riferisce tuttavia alla *Critica del Giudizio* (e la legge in contrasto con l'idea di Kracauer); il mio riferimento è alla letteratura sulla *Erste Einleitung*.

questo è iniziato con il saggio di Luciano Anceschi del 1969, pur meritorio nel rilanciare – un po’ anche grazie alla retorica del mistero, appunto – l’attenzione su questo testo e in genere sui temi in esso coinvolti. Anceschi, si ricorderà, parlava della *Erste Einleitung* come di «uno strumento utilissimo per entrare nel segreto chiuso a sette chiavi della *Critica del Giudizio*»<sup>10</sup>, e di come la strategia di Kant si presentasse «nei due casi, diversa; nell’una [la seconda] Kant procede come celato, segreto, tra ambaggi che non sappiamo quanto siano calcolati; nell’altra, procede all’aperto, per quanto gli è consentito, non senza momenti di scoperta aggressività»<sup>11</sup>. Non solo nella seconda versione, ma nella stessa terza *Critica* Kant avrebbe operato un «occultamento delle più importanti novità che appaiono nella Prima Introduzione»<sup>12</sup>, la quale invece «esplicita ciò che nella *Critica del Giudizio* è implicito, od occultato, o come aggrovigliato»<sup>13</sup>. Che nella terza *Critica* vi sia qualcosa di “aggrovigliato” lo si può concedere; sul fatto che vi sia qualcosa “occultato”, di segreto, svelato nella *Erste Einleitung*, ho molte perplessità. Questa retorica ha radici lontane, riecheggia quella già usata, ad esempio, da Heidegger in relazione alle diverse versioni della Deduzione trascendentale, con l’idea dello *Zurückweichen*, del ritrarsi spaventato di Kant, nella deduzione B, da quanto sarebbe emerso nella deduzione A<sup>14</sup>, e si nutre del fascino dell’enigma, che rende naturalmente più interessante la vicenda rispetto ad una sua lettura riconducibile a semplici esigenze editoriali (l’eccessiva lunghezza della prima stesura evocata da Kant)<sup>15</sup>. Questa linea interpretativa viene ripresa e quasi rafforzata in anni più recenti da Vittorio Mathieu. Dopo aver premesso,

<sup>10</sup> L. Anceschi, p. 217. Il testo di Anceschi è stato pubblicato per la prima volta come introduzione alla traduzione della *Erste Einleitung* di P. Manganaro, Cfr. I. Kant, *Prima introduzione alla critica del Giudizio*, traduzione e note di P. Manganaro, Roma-Bari, Laterza, 1969, 1979<sup>2</sup>, pp. 7-53.

<sup>11</sup> L. Anceschi, p. 210.

<sup>12</sup> Ivi, p. 219.

<sup>13</sup> Ivi, p. 218.

<sup>14</sup> Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1973<sup>4</sup>, pp. 155 sgg. Cfr. p. 162: «Er sah das Unbekannte. Er musste zurückweichen». Kant arretrerebbe, com’è noto, davanti al ruolo di «sconosciuta radice comune» dell’immaginazione trascendentale quale emergerebbe nella deduzione A.

<sup>15</sup> AA XI 396 (a.J. S. Beck, 4 dicembre 1792). Kant sostiene qui di aver riscritto l’Introduzione «semplicemente per via della sua prolissità sproporzionata al testo (*blos wegen ihrer für den Text unproportionirten Weitläufigkeit*)». Che sia solo questa la ragione è in effetti poco plausibile – quel *blos wegen* suona effettivamente come una risposta che anticipa “sospetti”. Di *Weitläufigkeit* Kant parla anche nella lettera allo stesso Beck del 18 agosto 1793 (AA XI 441).

in relazione alle due Introduzioni, che «la prima, più lunga, è anche più facile da capire, mentre la seconda non risulta trasparente» (cosa che si può ampiamente discutere e che non condivido), Mathieu aggiunge: «Ma appunto questo era il problema per Kant» – ossia la trasparenza: il testo della prima versione «più trasparente lo era senz'altro; ma appunto perciò, Kant lo aveva sostituito con un'altra versione, meno trasparente, ma più cauta nella forma»<sup>16</sup>. L'intenzione di Kant – non solo il risultato – sarebbe stata dunque, ancora una volta, quella di occultare.

Credo che, per quanto banale, e meno intrigante e suggestiva, l'ipotesi che Kant, quando rivedeva o riscriveva un testo, intendesse chiarire piuttosto che occultare (cosa che spesso gli riusciva), sia assai più probabile che la ricerca di motivi nascosti. Condivido dunque il modo di vedere di Francesca Menegoni, per la quale «la lettura della *Erste Einleitung* non è particolarmente avvincente e non stupisce se Kant, giunto a conclusione della stesura dell'opera, si sia risolto a scrivere un altro testo introduttivo, decisamente più rispondente allo scopo»<sup>17</sup>. Questo non significa naturalmente che i chiarimenti devono essere di sola natura espositiva: lo rende evidente la vicenda della due deduzioni trascendentali, dove la riscrittura “chiarificatrice” certamente rimodula quantomeno la teoria. I chiarimenti o tentativi di chiarire possono certamente riguardare problemi non sufficientemente illuminati nella prima versione. Perseguire l'ipotesi, per così dire, “complotistica”, può proprio per questo paradossalmente impedire di vedere quale problema o quali problemi Kant individuasse nel testo sottoposto a revisione e dunque quale contributo alla sua – o loro – soluzione intendesse offrire. Resta naturalmente possibile considerare, da un punto di vista teorico, come sbagliate o insufficienti le soluzioni offerte, o teoreticamente superiori proprio le posizioni che Kant ha rivisto.

## 2. «L'imbarazzo per un principio»

La ragione indicata da Kant per la riscrittura era, l'abbiamo ricordato, la lunghezza eccessiva del testo. A questo è stato obiettato che le pagine in più rispetto alla seconda versione non erano poi così tante e che l'edi-

<sup>16</sup> V. Mathieu, *L'Opus Postumum di Kant*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 247, 249. Per Mathieu addirittura «Kant conserva accuratamente (*ma di nascosto*) la vecchia» introduzione (p. 248, corsivo mio).

<sup>17</sup> F. Menegoni, *Kant e l'idealismo della finalità nella Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, «il Cannocchiale», XXXIX (1), 2014, pp. 129-146; qui pp. 129-130.

tore aveva senz'altro più interesse ai tempi di pubblicazione che al numero di pagine. Senza pensare però ad un pretesto che occulta qualcos'altro, si può intendere il riferimento alla lunghezza in modo non meramente quantitativo: dal punto di vista della chiara focalizzazione dei problemi un testo può essere troppo lungo anche se un editore non pone limiti di pagine. Allo stesso tempo, ritengo non condivisibile anche l'opinione minimalista, che riduce a soli aspetti esteriori le differenze tra i due testi, come quella di Heinrich (Heinz) Walter Cassirer, figlio di Ernst, autore di *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, che non riteneva vi fosse rintracciabili «differenze dottrinali importanti» tra le due *Introduzioni*<sup>18</sup>. La mia impressione è piuttosto che differenze non tanto dottrinali, quanto argomentative vi siano, e che la loro importanza stia nel segnalare problemi teorici reali che Kant aveva incontrato nel suo percorso, e che forse conducono ad una «inevitabile oscurità»<sup>19</sup>. In seguito cercherò brevemente di mostrare quali sono e quali questioni in parte irrisolte fanno emergere.

Un'occhiata per così dire “macroscopica” alle due introduzioni segnala alcune differenze più evidenti. La più marcata, rispetto alla strutturazione della trattazione, riguarda il rapporto tra le due “tematiche”, se così si può dire, quella estetica e quella teleologica, che costituiscono le due parti della terza *Critica*<sup>20</sup>. Se la *Prima Introduzione* inserisce la problematica estetica solo all'ottavo paragrafo, dopo aver trattato a lungo della «tecnica della natura» e della teleologia, che vengono riprese ancora

<sup>18</sup> H.W. Cassirer, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, London, Meuthen, 1938, p. 97. Cassirer tuttavia sceglie di commentare la prima introduzione e non la seconda, perché ritiene che sia possibile comprendere la prima senza riferirsi alla seconda, ma non viceversa (cfr. *ivi*, p. 98).

<sup>19</sup> È l'idea di N. Sánchez Madrid, che parla anche di un «naufragio» sofferto dalla *EE* (*Contingencia y trascendentalidad. La Primera Introducción de la Crítica del Juicio y la catábasis reflexiva de la Lógica trascendental*, in I. Kant, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Introducción, edición crítica y traducción de N. Sánchez Madrid, Madrid, Escolar y Mayo, 2011, pp. 11-84; qui pp. 18, 16).

<sup>20</sup> Le differenze tematiche possono essere dovute, come hanno sostenuto alcuni interpreti, a momenti diversi della stesura della terza *Critica*, che coinciderebbero in realtà con momenti diversi della elaborazione teorica stessa di Kant. Per una ricostruzione della discussione sulle fasi della composizione della terza *Critica*, cfr. M. Sgarbi, *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilkraft*, Milano, Mimesis, 2010, in particolare il capitolo II, pp. 29-62. Sgarbi offre una tabella sinottica delle diverse fasi della formazione del testo secondo diversi interpreti (p. 61), che nella sostanza concordano tutti sul fatto che la Prima introduzione è stata redatta in una fase piuttosto precoce della stesura dell'opera, e l'introduzione definitiva alla sua conclusione.

subito dopo, nei §§ IX e X, l'*Introduzione* definitiva già nel § VI tratta del «collegamento del sentimento del piacere col concetto finalità della natura», e poi, nel § VII, della «rappresentazione estetica» di quest'ultima, mentre finisce per parlare della «rappresentazione logica» della finalità solo nel § VIII. Questo dato di organizzazione strutturale del testo, già significativo, che indica un ruolo maggiore nella seconda stesura della problematica estetica in relazione a quella teleologica, trova un riscontro importante nel contenuto della trattazione, ovvero nella tesi, molto discussa, e presente solo nell'*Introduzione* definitiva, secondo la quale «in una critica della capacità di giudizio la parte che contiene la capacità di giudizio estetica le appartiene in modo essenziale, perché essa sola contiene un principio che la capacità di giudizio pone, interamente a priori, a fondamento della sua riflessione sulla natura»<sup>21</sup>. È, questa, una differenza importante, che ha a che fare, a mio avviso, come cercherò di mostrare, con ciò che è maggiormente in questione nel percorso di “passaggio”, per così dire, tra le due *Introduzioni*, ossia lo status del principio del Giudizio e il suo rapporto con il Giudizio teleologico in particolare.

Se entriamo nel contenuto filosofico e argomentativo dei due testi, al di là della differenza di accenti tematica cui anche la comparazione quantitativa rimanda, credo che il punto da segnalare nel rapporto tra le due stesure sia un aspetto nient'affatto secondario, ossia la trattazione del principio del Giudizio. Nonostante le differenze, le due *Introduzioni* procedono inizialmente in modo abbastanza simile, presentando il problema dell'unità sistematica della filosofia, posto in relazione con le facoltà dell'animo umano, per collocare all'interno di tale discorso il ruolo della “nuova” facoltà, il Giudizio riflettente. La facoltà è nuova nella sua descrizione, ma soprattutto, per l'appunto, nel suo ruolo trascendentale, per il fatto cioè di presentare un principio a priori autonomo che ne giustifica una indagine critica e legittima la funzione di mediazione che essa viene ad assumere nel sistema delle facoltà – e, con esso, nella comprensione in chiave sistematica della filosofia stessa. La capacità riflettente di giudizio si colloca tra intelletto e ragione con una sua peculiare funzione, che non apre – con termini che sono presenti solo nella *Introduzione* definitiva – un *dominio*, ma un *territorio*, e dunque non una metafisica costituiva, ma una indagine critica<sup>22</sup>. Tutto questo discorso preparatorio, svolto,

<sup>21</sup> *Kritik der Urteilskraft* (in seguito: *KU*), AA V 193.

<sup>22</sup> Ricordo che dei concetti hanno un *Feld*, un campo, «in quanto vengono riferiti ad oggetti, senza considerare se una loro conoscenza sia possibile o no». *Boden (territorium)*,

va detto, con maggiore coerenza e precisione anche terminologica nella seconda *Introduzione*, converge inevitabilmente e naturalmente verso il punto focale, quello circa la natura e la legittimazione del principio della *Urteilkraft*. In entrambe le *Introduzioni* questa questione viene affrontata nel rispettivo § V. E qui le cose acquisiscono notevole complessità e prendono anche forme diverse.

Il § IV della *Prima Introduzione* ha presentato, sulla base dell'esigenza di un sistema dell'esperienza che vada al di là di quanto prescritto dalle categorie, l'idea di un «presupposto trascendentale soggettivamente necessario»<sup>23</sup>, che viene indicato come un «principio di affinità»<sup>24</sup>: il principio che la natura – superando «quella inquietante illimitata disomogeneità di leggi empiriche ed eterogeneità di forme naturali» – «tramite l'affinità delle leggi particolari sotto quelle più generali, si qualifichi per una esperienza, in quanto sistema empirico»<sup>25</sup>. All'annuncio di questo principio trascendentale dovrebbe seguire la sua giustificazione, la sua deduzione – appunto – trascendentale. Il paragrafo successivo ne è in qualche modo alla ricerca, ma appunto in qualche modo e, soprattutto, in *più* modi. Si ricorderà che Kant parla nella *Vorrede* alla terza *Critica* dell'«imbarazzo per un principio»<sup>26</sup> riguardo alla *Urteilkraft*. Bene, se vi è un luogo nei testi di Kant dove questo imbarazzo è evidente è il § V della *Prima Introduzione*. L'imbarazzo emerge nel tentativo, ripetuto nel corso del paragrafo più e più volte, di descrivere, presentare, se non definire, il principio in questione. Si possono contare una decina di tentativi, provo a presentarli in forma breve. Il principio viene caratterizzato come quello che statuisce, rispettivamente:

(1) «... che sia possibile trovare concetti empiricamente determinati per tutte le cose della natura» (AA XX 211); (2) «che si possa in tutti i casi presupporre nei suoi prodotti una forma che è possibile secondo leggi generali, per noi conoscibili» (AA XX 212); (3) «... che la natura anche in relazione alle sue leggi empiriche abbia osservato una certa parsimonia

---

territorio, è per contro quella parte del campo in cui è possibile una conoscenza; *Gebiet* (*ditio*), dominio, è «la parte del territorio sulla quale essi [i concetti] sono legislatori» (KU, AA V 174).

<sup>23</sup> EE, AA XX 209.

<sup>24</sup> EE, AA XX 2010.

<sup>25</sup> EE, AA XX 209.

<sup>26</sup> «Verlegenheit wegen eines Princips» (KU, AA V 169). Va ricordato che Kant qui dice che quest'imbarazzo «si prova principalmente in quelle valutazioni [*Beurtheilungen*] che si chiamano estetiche»: Credo però che l'imbarazzo sia o sia stato appunto più vasto.

adeguata alla nostra capacità di giudizio e una uniformità per noi afferribile» (AA XX 213). Si tratterebbe del (4) «principio di un ordinamento conforme a fini della natura in un sistema, come favorevole alla nostra capacità di giudizio» (XX 214); si sostiene inoltre che (5) «la capacità di giudizio fa essa stessa della tecnica della natura a priori il principio della propria riflessione» (AA XX 214); questo è indicato anche come il (6) «principio della capacità riflettente di giudizio per mezzo del quale la natura è pensata come sistema secondo leggi empiriche» (AA XX 214); (7) «questo principio non può essere altro che quello della adeguatezza (*Angemessenheit*) alla facoltà propria della capacità di giudizio stessa» (AA XX 215), (8) «un principio della *tecnica* della natura» (AA XX 215). Si afferma poi che (9) «il principio peculiare della capacità di giudizio è dunque: *la natura specifica le sue leggi generali in leggi empiriche, conformemente alla forma di un sistema logico, a vantaggio (zum Behuf) della capacità di giudizio*» (XX 216); e (10) «dunque la capacità di giudizio si configura (*denkt sich*) per mezzo del suo principio una conformità a fini della natura nella specificazione delle sue forme secondo leggi empiriche» (AA XX 216)<sup>27</sup>.

Naturalmente tutti questi approcci al principio della capacità di giudizio, pur nella loro varietà a tratti disarmante, sono intimamente legati fra di loro e non costituiscono un coacervo incoerente. Gli aspetti da sottolineare sono altri. Dal punto di vista argomentativo, il testo procede per chiarimenti successivi, che rimandano l'uno all'altro e, pur cercando di evidenziare in più occasioni la natura di «proposizione (*Satz*) sintetica e trascendentale»<sup>28</sup> del principio, come Kant scrive nella nota a piè di pagina in cui ne difende la natura non tautologica, la trattazione non sembra offrire una deduzione trascendentale esplicita e strutturata<sup>29</sup>, di

<sup>27</sup> Una ulteriore formulazione, abbastanza analoga alla (9), forse la più complessa, è nel § XI. «La introduzione [*Introduction*] della capacità di giudizio nel sistema delle facoltà conoscitive pure tramite concetti riposa interamente sul principio trascendentale peculiare di questa: che la natura procede nella specificazione delle leggi trascendentali dell'intelletto (principi della sua possibilità in quanto natura in generale), cioè nella molteplicità delle sue leggi empiriche, secondo l'idea di un sistema della suddivisione delle stesse, a vantaggio della possibilità dell'esperienza in quanto sistema empirico» (*EE*, AA XX 242-243).

<sup>28</sup> *EE*, AA XX 211.

<sup>29</sup> Naturalmente si può cercare di rintracciare una simile deduzione e ritenere sia presente. Reinhard Brandt la individua nel passo della *EE* dove Kant afferma che senza la presupposizione della adeguatezza delle leggi particolari della capacità di giudizio «non potremmo sperare di orientarci nel labirinto della molteplicità di possibili leggi particolari»

cui difatti nel paragrafo non si fa parola – a differenza del “corrispondente” § V della *Introduzione* definitiva, dove tale deduzione è presente e *dichiarata*<sup>30</sup>. Entreremo poi un po’ più nel merito della questione. Ma credo si possa già ora suggerire che tra i motivi di insoddisfazione di Kant per la prima stesura è molto probabile vi sia anche questo, ossia quello di non essere riuscito, su un punto decisivo, anzi *sul* punto decisivo (sulla esistenza, natura e giustificazione del principio trascendentale della capacità di giudizio si regge, com’è ovvio, l’intera impresa della terza *Critica*) a raggiungere né la necessaria chiarezza – cercata, appunto, per successive approssimazioni – né la necessaria cogenza argomentativa. Ma un altro aspetto da sottolineare, questo non in direzione di manchevolezze dalla prima versione, è il maggiore ruolo che ha in quest’ambito il riferimento alla formazione dei concetti empirici, ossia a quello che si può considerare il livello basilare della “qualificazione” della natura nel suo rapporto con la capacità di giudizio, quello che Kant chiama, con espressione estremamente pregnante, la «condizione di possibilità della applicazione della logica alla natura»<sup>31</sup>. Questa condizione è ben espressa dalla undicesima delle formulazioni del principio, che nella nota a piè di pagina del § V della *Prima Introduzione* si aggiunge alle dieci già sopra enunciate, secondo la quale la capacità di giudizio deve «assumere» che la natura renda possibile «giungere a concetti empirici e alla connessione reciproca di questi, risalendo a concetti più generali parimenti empirici»<sup>32</sup>. Questo aspetto, di interesse e importanza teorica non sottovalutabile, è in ombra se non praticamente assente nella *Introduzione* definitiva, e dovremmo chiederci perché.

### 3. La deduzione

Ma torniamo a ciò che c’è, nell’una e nell’altra. Il § V della *Prima*

---

(EE, AA XX 213-214). Cfr. R. Brandt, *The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann*, in *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. by E. Förster, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 177-190, qui p. 185.

<sup>30</sup> «Dunque, la finalità della natura per le nostre facoltà conoscitive e per il loro uso [...] è un principio trascendentale dei giudizi e abbisogna di una deduzione trascendentale, tramite il quale deve venire ricercato nelle fonti a priori della conoscenza il fondamento di giudicare così» (KU AA V 182, it. 103).

<sup>31</sup> EE, AA XX 212.

<sup>32</sup> EE, AA XX 212.



*Introduzione* cerca, come dicevamo, seppure per approssimazioni successive e con percepibili incertezze, una giustificazione del principio della capacità di giudizio. L'argomentazione è sostanzialmente di tipo controfattuale: noi non potremmo riflettere, ossia cercare generalità/regolarità nella natura, se non presupponessimo una certa «forma»<sup>33</sup> o «parsimonia», «uniformità»<sup>34</sup> o «ordinamento conforme a fine»<sup>35</sup>, o ancora «conformità/adequatezza» (*Angemessenheit*) rispetto alla capacità di giudizio<sup>36</sup>, «conformità a fine logica»<sup>37</sup>. Kant parla di «attesa fondata» (*gegründete Erwartung*)<sup>38</sup> di un accordo con la natura; in due casi parla di possibilità di “sperare” di raggiungere concetti empirici<sup>39</sup> e di orientarsi in rapporto alla natura<sup>40</sup>. Anche se nella importante nota già ricordata Kant cerca di evidenziare il carattere non tautologico di questa proposizione, questo non emerge con la chiarezza auspicabile. Se l'assunto è che per procedere a ricercare regolarità che consentano la formazione di giudizi empirici bisogna presupporre che ciò sia possibile, non risulta con chiarezza che tipo di “orientamento” un simile principio fornisca e cosa offra di più di un passaggio argomentativo, non particolarmente illuminante, dalla realtà (della nostra conoscenza empirica) alla sua implicita possibilità. “Speranza” e “attesa” non sembrano essere un grande aiuto, neanche euristico.

Il parallelo § V della *Introduzione* definitiva sembra procedere in questo rispetto con maggiore sicurezza concettuale. A cominciare dal titolo, che – diversamente dalla ricerca progressiva di una definizione nella *Prima Introduzione* – enuncia, già prima di entrare nel merito, *qual* è il principio in questione: «Il principio della conformità a fine formale della natura è un principio trascendentale della capacità di giudizio»<sup>41</sup>. Il principio viene chiaramente nominato: è quello della *formale Zweckmäßigkeit*. Non c'è solo una preliminare chiarezza: c'è anche – non si manchi di notarlo – un elemento concettuale chiave: la conformità a fini viene definita “formale”.

Vediamo intanto come il paragrafo procede, per grandissime linee.

<sup>33</sup> *EE*, AA XX 212.

<sup>34</sup> *EE*, AA XX 213.

<sup>35</sup> *EE*, AA XX 214.

<sup>36</sup> *EE*, AA XX 215.

<sup>37</sup> *EE*, AA XX 216.

<sup>38</sup> *EE*, AA XX 212.

<sup>39</sup> *EE*, AA XX 213.

<sup>40</sup> *EE*, AA XX 214.

<sup>41</sup> *KU*, AA V 181.

Dopo la distinzione tra principi trascendentali e principi metafisici, la natura a priori del principio qui in questione viene resa plausibile dal riferimento alle «massime del giudizio» (evocate anche nel § IV della *Prima Introduzione*). Ciò serve però ad introdurre la necessità – qui esplicitamente dichiarata, come ricordavo – di una deduzione trascendentale.

Quest'ultima si può riassumere nei passi argomentativi seguenti:

1. le categorie delineano condizioni necessarie dell'esperienza e con esse il concetto di una natura in generale (*Natur überhaupt*);

2. all'interno di questo quadro di necessità concettuale sono però pensabili quelle che Kant chiama «nature specificamente diverse» (*spezifisch-verschiedene Naturen*) ovvero la «possibilità di leggi empiriche infinitamente molteplici»<sup>42</sup>, dunque uno spazio di casualità all'interno del quadro necessario;

3. la «possibilità dell'unità dell'esperienza» deve essere presupposta perché si dia «una interconnessione completa di conoscenze empiriche in un tutto dell'esperienza» (su questa interconnessione completa si può discutere, ma la mia opinione è che sia fondata già dalla prima *Critica* e dunque Kant possa assumerla come premessa argomentativa);

4. dunque la capacità di giudizio deve assumere a priori che nell'ambito contingente sia dia una «unità secondo leggi per noi pensabile»<sup>43</sup>.

Questi quattro passi argomentativi sono *la premessa* della autentica conclusione della deduzione (ricordo di passaggio che “deduzione” *non* significa per Kant processo di derivazione logica, ma argomentazione volta a una legittimazione)<sup>44</sup>, che si conclude con altri due passi, introdotti dalle parole «per conseguenza...»:

5. l'«unità secondo leggi», in quanto è riconosciuta da un lato come «conforme ad uno intento (*Absicht*) necessario» della facoltà conoscitiva, dall'altro come «in sé contingente» (casuale rispetto al quadro categoriale), *può essere pensata soltanto come «conformità a fine» degli oggetti*;

6. *dunque* la capacità di giudizio deve pensare la natura – in vista di indeterminate leggi empiriche possibili – «secondo un *principio di finalità* per la nostra facoltà di conoscere»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> KU, AA V 183.

<sup>43</sup> KU, AA V 184.

<sup>44</sup> Cfr. D. Henrich, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in *Kant's Transcendental Deductions*, pp. 29-46.

<sup>45</sup> KU, AA V 184. Riprendo questa ricostruzione della argomentazione dal mio *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, ETS, 1999, pp. 195 sgg.

Al di là della struttura argomentativa, sulla cui tenuta si può come sempre discutere, ma che è assai più chiara della ricerca affannosa della *Prima Introduzione*, ed è chiaramente riferita alle acquisizioni della prima *Critica*, il punto da notare, sul quale ho spesso cercato di richiamare l'attenzione<sup>46</sup>, è che la deduzione conduce direttamente e anzitutto alla nozione di *Zweckmäßigkeit* soggettiva, senza passare per la nozione di sistema di leggi empiriche e di classificazione per generi e specie, insomma alla «forma di un sistema logico» che compariva nella definizione “ufficiale” e riassuntiva del principio nella *Prima Introduzione*. Non che questo aspetto non sia presente: è ben presente e sottolineato anche nel precedente § IV e richiamato anche subito dopo la deduzione. Ma ciò che viene dedotto è con chiarezza la *formale Zweckmäßigkeit*, laddove la “formalità” si riferisce alla mancanza della materia del *nexus finalis*<sup>47</sup>, ossia della conoscenza dello scopo: ciò che si assume è che la natura sia disposta «*come se* un intelletto contenesse il fondamento dell'unità del molteplice delle sue leggi empiriche»<sup>48</sup>, «*come se* un intelletto (anche se non il nostro) avesse fornito [quella unità] a favore della nostra facoltà conoscitiva»<sup>49</sup>. La natura è pensata, in altri termini, come se fosse “disposta” a favore della nostra capacità di giudizio, *in analogia con* una natura che fosse progettata a tal fine da un intelletto.

Perché questo è importante, e contribuisce a mio avviso alla chiarezza dell'impianto della *Critica*? Perché l'insistenza sul fatto che il principio è quello della finalità formale e che è questa ad essere propriamente “dedotta” consente di far valere in modo più armonico questo principio per l'interesse degli ambiti operativi, se così vogliamo chiamarli, della capacità di giudizio riflettente. Un'acuta interprete della terza *Critica*, Hannah Ginsborg, ha sostenuto che il problema di rendere plausibile il collegamento tra il principio della capacità di giudizio nella sua generalità e i giudizi di gusto si supera se si considera questo principio non come rivolto al sistema empirico della natura – dunque ad una «sistematizzazione di alto livello di concetti empirici e leggi»<sup>50</sup> –, bensì alla più basilare capacità cognitiva di ricondurre intuizioni a concetti empirici, di concettualizza-

<sup>46</sup> Cfr. *Esistenza e Giudizio*, pp. 213 sgg.

<sup>47</sup> Cfr. *KU* § 10, AA V 220.

<sup>48</sup> *KU*, AA V 181 (corsivo mio).

<sup>49</sup> *KU*, AA V 180 (corsivo mio).

<sup>50</sup> H. Ginsborg, *Reflective Judgment and Taste*, «Noûs», XXIV (1), 1990, pp. 63-78, ora in Id., *The Normativity of Nature. Essays on Kant's Critique of Judgment*, Oxford, Oxford UP, 2015, pp. 135-147, qui p. 137.

zione della natura. In realtà questo collegamento *e quello con il giudizio teleologico* e insieme con le altre funzioni della capacità di giudizio diventa meglio intelligibile se si sottolinea che il principio prefigura una indeterminata (nelle sue specifiche forme) “adeguatezza” del mondo naturale alla nostra capacità cognitiva, nella quale è centrale soltanto, appunto, l’accordo tra il presentarsi degli oggetti e la nostra capacità di concettualizzazione – in termini di facoltà: immaginazione e intelletto. La capacità di giudizio dimostra “eautonomia” nell’interpretare poi questa indeterminata adeguatezza nelle diverse forme in cui può svolgersi il suo esercizio, e dunque in relazione alla concettualizzazione originaria, ma parimenti in relazione alla sistematizzazione delle conoscenze empiriche, al presentarsi di singoli oggetti che testimonino un tale accordo particolarmente favorevole fuori da intenti di determinazione concettuale (l’esperienza estetica)<sup>51</sup>, e infine – ma qui la cosa si fa più problematica – al presentarsi di enti naturali che non si lasciano concettualizzare adeguatamente nel contesto meccanicistico delineato dalle categorie.

Non voglio cercare di spiegare troppo, ma forse la scomparsa nella *Introduzione* definitiva del tema della originaria formazione dei concetti, su cui la *Prima Introduzione* insiste molto, può essere dovuta al fatto che nella nuova economia della deduzione trascendentale del principio il riferimento alla concettualizzazione originaria – che, ha ragione Ginsborg, lega meglio il principio del Giudizio alle tematiche del gusto, rispetto al riferimento alla sistematicità empirica<sup>52</sup> – non è più necessario. Il focus del «particolare e strano presupposto della nostra ragione» perseguito nella *Prima Introduzione* è – come Kant indica retrospettivamente mandando il testo a Beck – «un adattamento [*Accomodation*] ai limiti della nostra capacità di giudizio, mediante una uniformità ed una notevole unità delle sue leggi, e la rappresentazione della infinita diversità delle sue specie (*species*), secondo una certa legge di continuità»<sup>53</sup> – in altri termini,

<sup>51</sup> Rimando su questo ancora al mio *Esistenza e Giudizio*. Il riferimento alla indeterminata adeguatezza fondata dal principio di finalità formale rende conto meglio dell’esperienza estetica di quanto lo faccia la concettualizzazione originaria della natura cui fa riferimento Ginsborg; questa non richiede infatti concettualizzazione logica in senso stretto, ma solo un (diverso) scambio tra immagini e dimensione dei concetti, tra immaginazione e intelletto. Su quest’ultimo punto cfr. il mio *Schematizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica in Kant*, «Rivista di Estetica», IV, 1997, pp. 3-19.

<sup>52</sup> Si veda nella *EE* il passo dove Kant connette il giudizio di gusto con la riflessione, «per mezzo della quale essa [la capacità di giudizio] tende [*strebt*] da intuizioni empiriche a concetti» (*EE*, AA XX 249).

<sup>53</sup> Lettera a J.S. Beck del 18 agosto 1793, AA XI 441.

la natura come sistema empirico. Il riferimento alla sistematicità empirica si affianca, nella *Prima Introduzione*, in maniera non chiara, al riferimento alla concettualizzazione originaria, e si intreccia con esso. Si veda il passo in cui Kant introduce il concetto di giudizio teleologico. Inizia con una definizione: «Il giudizio sulla conformità a fini riguardo a cose della natura, che viene considerata come un fondamento di possibilità delle stesse (come fini della natura) si chiama giudizio teleologico». Prosegue poi con un parallelo con il giudizio estetico:

Ora, seppure i giudizi estetici stessi non sono possibili a priori, tuttavia sono dati principi a priori nella idea necessaria di una esperienza in quanto sistema, che contengono il concetto di una conformità a fini formale della natura per la nostra capacità di giudizio, e da cui risulta chiaramente la possibilità di giudizi estetici di riflessione, che sono fondati su principi a priori<sup>54</sup>.

I giudizi estetici sono fondati su una finalità formale *contenuta* (implicita) nei principi a priori dell'esperienza come sistema – non *direttamente* su quest'ultima. Questa finalità formale si esplica come accordo tra immaginazione e intelletto e si qualifica, con i termini usati nella *Prima Introduzione*, come finalità «figurativa» (*figürlich*) e «tecnica figurativa»<sup>55</sup>. Il parallelo, che occupa il § IX, prosegue sottolineando che nel caso dei giudizi teleologici deve essere messo in campo un concetto che colleghi intelletto e ragione, e che «giace del tutto oltre il campo della capacità di giudizio, se essa viene presa per sé sola»<sup>56</sup>. Questa finalità, che riguarda «la possibilità delle cose stesse», e la relativa «tecnica»<sup>57</sup> viene chiamata

<sup>54</sup> *EE*, AA XX 232-233.

<sup>55</sup> *EE*, AA XX 234. Manganaro, Bosi, Valagussa traducono *figürlich* con “figurata”; Hohenemser con “figurativa”. Credo questa seconda soluzione sia più adeguata, per il parallelo che Kant ha qui in mente con *plastisch*, dunque con la coppia arte figurativa/arte plastica; cfr. *EE*, AA XX 234.

<sup>56</sup> *EE*, AA XX 233.

<sup>57</sup> Kant introduce l'idea di *Technick e Kunst* nel § I (*EE*, AA XX 200-201), parlando della possibilità di valutare la natura «solo in analogia con un'arte»; e indica poi nel § II come concetto proprio della capacità di giudizio il concetto «della natura in quanto *arte* [*Kunst*], in altre parole della *tecnica della natura* in vista delle sua leggi particolari» (*EE*, AA XX 204). Si tratta, cioè, dell'idea che la conformità della natura al Giudizio debba essere letta in base al modello di una disposizione *analog*a a quella di una produzione intenzionale, dunque *come se* la natura fosse progettata in favore della sua conoscibilità da parte del Giudizio (è questo il senso dell'espressione «tecnica della natura», più precisa di quella – almeno per noi – ambigua della «natura come arte»; il termine *Kunst* va inteso qui appunto come tecnica, *ars*).

«organica»<sup>58</sup>. *Quella* fondazione – valida per i giudizi di gusto – sembrerebbe allora non funzionare più, e apre alla «ricerca di un principio per la capacità tecnica di giudizio» che dà il titolo al successivo § X.

Tutto ciò suggerisce, a mio avviso, che il fronte che rimane aperto, e che gioca un ruolo ancora nelle differenze tra le due *Introduzioni*, è quello della capacità di giudizio teleologica, sulla quale vorrei spendere alcuni cenni per focalizzare un punto a mio avviso cruciale.

#### 4. La debolezza della teleologia naturale

Come si diceva, il peso della problematica teleologica è nella *Prima Introduzione* preponderante. Credo si debba osservare che la questione della fondazione della legittimità della capacità di giudizio teleologica e dei giudizi teleologici resta in Kant non del tutto risolta, soprattutto in relazione al suo rapporto con il più generale principio del Giudizio. Mathieu ha sostenuto che nella *Prima Introduzione* Kant stava rischiando di superare i limiti critici con una esposizione che induceva ad interpretare la «tecnica della natura» come «un principio reale di collegamento»<sup>59</sup>, insomma in modo costitutivo. Questa lettura non mi sembra pienamente convincente. Si può osservare, tuttavia, quanto segue. Nel § IX della *Prima Introduzione* Kant cerca in qualche modo un principio del giudizio teleologico o un suo collegamento col principio della capacità di giudizio. Là dove distingue l'approccio euristico e regolativo della capacità di giudizio riflettente da ogni attribuzione di «intenti» alla natura, egli sostiene che «ciò che nella natura si riscontra come appartenente alla teleologia implica unicamente la relazione dei suoi oggetti con la capacità di giudizio» – e aggiunge: «e più esattamente con un suo principio (*Grundsatz*), mediante il quale questa è legislativa per se stessa (non per la natura)»<sup>60</sup>. Non è chiaro però quale principio sia veramente in gioco e di che genere, e il paragrafo successivo (§ X) è intitolato proprio, come si ricordava, alla «ricerca di un principio della capacità di giudizio tecnica». Il problema

<sup>58</sup> *EE*, AA XX 234. R. Brandt ha sottolineato come il termine «tecnica della natura» nella *EE* è usato sia per la *Angemessenheit*, la adeguatezza della natura alle nostre capacità conoscitive, sia per le formazioni finali della natura stessa, gli organismi, mentre nella introduzione definitiva sarà riservato solo a questo secondo concetto (R. Brandt, *The Deductions in the Critique of Judgment*, p. 183).

<sup>59</sup> V. Mathieu, *L'Opus Postumum di Kant*, p. 250.

<sup>60</sup> *EE*, AA XX 234.

di fondo è che Kant riconosce che i fini della natura (*Naturzwecke*), quegli enti che sono interpretabili soltanto proiettando un concetto di fine a scopo euristico, sono enti di cui si deve fare esperienza, in nessun modo oggetto di una qualche anticipazione a priori. L'uso euristico della capacità di giudizio riflettente nel giudizio teleologico è dunque effettivamente fondato a priori? In che modo? Il § X parte da una ricostruzione del senso non psicologico e trascendentale del principio che sta a base dei giudizi estetici di riflessione o giudizi di gusto, riprendendo il parallelo del § IX, per sostenere, poi, che in analogia con essi andrebbe trovato un principio del giudizio teleologico. Il suo carattere di "necessità", che rimanda ad una fondazione trascendentale, deriverebbe dal fatto che in esso si confronta il concetto di un organismo (un «prodotto naturale»<sup>61</sup>) secondo ciò che è con «ciò che esso *deve essere*» – una «necessità che si distingue chiaramente da quella fisico-meccanica»<sup>62</sup> e che dunque «richiede un proprio» – si noti: *proprio* – «principio a priori nella capacità di giudizio»<sup>63</sup>. Sembra incredibile, ma il paragrafo si conclude senza dire *quale*. Come emerge nel § XII, è probabilmente alla «finalità come concetto regolativo della capacità di giudizio» che Kant sta pensando<sup>64</sup>. Ma la sua natura a priori e di principio in relazione al giudizio teleologico resta dubbia.

Se si torna un po' indietro, al § IV, si vede come nella *Erste Einleitung* Kant cerchi una fondazione in qualche misura parassitaria rispetto a quella della «finalità logica», ossia della specificazione della natura in un sistema di concetti empirici (AA XX 216). Questa è ben distinta da una finalità «reale», quella di «singole cose in forma di sistemi» (AA XX 217), o «finalità assoluta» (AA XX 217). La finalità logica non si estende al punto da consentire di inferire la produzione di «forme naturali in sé finalistiche» (AA XX 218), ma tuttavia secondo Kant abbiamo così «pronto (*in Bereitschaft*) nella facoltà di giudizio un principio trascendentale della finalità della natura il quale, seppure non è sufficiente a spiegare la possibilità di tali forme, almeno consente (*erlaubt macht*) di applicare un concetto così particolare, com'è quello di finalità, alla natura ed alla sua legalità, anche se esso non può essere un concetto obiettivo della natura, ma è tratto soltanto dalla relazione soggettiva di essa con una facoltà dell'animo» (AA XX 218).

---

<sup>61</sup> *EE*, AA XX 240.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *EE*, AA XX 241.

<sup>64</sup> *EE*, AA XX 251.

Non è un grande risultato, e non lo è certo per uno scritto dove Kant starebbe superando o sarebbe segretamente tentato di superare i limiti critici, come voleva Mathieu. Si può però segnalare che questa debolezza è poi quasi ratificata nel § VIII dell'*Introduzione* definitiva: mentre la *Prima Introduzione* contiene un paragrafo quantomeno intitolato alla *ricerca* di un principio per la capacità tecnica di giudizio, troviamo qui invece questa esplicita dichiarazione: «del fatto che debbano esserci fini oggettivi della natura, cioè cose che sono possibili solo come fini naturali, è evidente che non si può addurre nessun fondamento a priori, anzi neanche la possibilità a partire dal concetto di natura quale oggetto dell'esperienza [...]; ma solo la capacità di giudizio, *senza contenere in sé un apposito principio a priori*, contiene la regola per fare uso in casi che si presentano (di certi prodotti) del concetto di fine»<sup>65</sup>. Una regola, non un principio. Il ruolo del principio viene qui – in relazione alla capacità teleologica di giudizio – depotenziato ad una funzione meramente preparatoria<sup>66</sup>: ciò avviene, scrive Kant, «dopo che quel principio trascendentale aveva già preparato l'intelletto ad applicare il concetto di fine (almeno quanto alla forma) alla natura»<sup>67</sup>. La questione del rapporto con il generale principio della capacità di giudizio prende dunque una forma minimale e credo insoddisfacente – che esprime una difficoltà che, con ogni probabilità, Kant ha percepito quando si è messo a rileggere la sua troppo prolissa introduzione e riflettervi sopra. In che misura Kant abbia trovato una soluzione soddisfacente nella Critica della capacità teleologica di giudizio è questione che, almeno qui, deve restare aperta.

<sup>65</sup> KU, AA V 194; corsivo mio.

<sup>66</sup> Non condivido però l'idea che l'indebolimento del ruolo del giudizio teleologico nel suo nesso col principio possa essere letto come un generale «ridimensionamento della finalità», come ipotizza Serena Feloj, almeno se la finalità è intesa come la finalità soggettiva formale della *Angemessenheit* fondata dal principio (S.Feloj, *L'intenzione della natura. Il principio di finalità tra la prima e la seconda Introduzione della Critica della capacità di giudizio*, «il cannocchiale», XXXIX (1), 2014, pp. 147-163 qui p. 148).

<sup>67</sup> *Ibid.*





# **Antropologie del divino. La funzione critica dell'intelletto intuitivo in Kant**

Arianna Longo

*Università di Padova*

The following article deals with the notion of intuitive intellect and its corresponding intellectual intuition in Kant's philosophy. For this purpose, I examine the distinction between discursive and intuitive knowledge in the *Critique of Judgment* and in the *Critique of Pure Reason*, bringing to light their connection to the modal categories, together with the notions of a non-phenomenal substance of things and a world-creating intellect. From this account, it becomes clear not only that the intuitive intellect has a critical function (i.e. to reject the hypostatization of a human notion into a divine being), but also the strictly logical connection between the two Critiques, whose passages taken into account should be read as one indivisible argument.

## **1. La ragione e l'individuo**

Essere gli eredi di una lunga tradizione non è sempre auspicabile. Agli agi dispensati dalle conquiste altrui, di cui si può godere comodamente, si contrappongono debiti che il corso del tempo e la crosta della consuetudine hanno reso più onerosi. In una condizione simile si dev'essere trovata la filosofia tedesca tra il XVIII e il XIX secolo. Il suo antenato più prossimo, la *Schulmetaphysik*, era in realtà l'ultima espressione di una tradizione ben più antica e articolata, la cui eredità appariva tanto preziosa, quanto vacillante. Così, nell'arco di pochi decenni si sarebbe trattato di realizzare un progetto ambizioso, oppure abbandonarlo del tutto: quello

di dare al pensiero una forma tale da non essere più subordinato a nessuna autorità esterna. Il compito che la filosofia classica tedesca assunse fu quello di affermare un pensiero libero, vale a dire non più condizionato dal mondo così come si presentava allo sguardo, così com'era stato creato da un dio, o così come i ceti privilegiati avrebbero voluto che restasse. Per assolvere questo compito, dunque, si sarebbe dovuto cambiare il rapporto tra pensiero ed essere, o meglio, si sarebbe dovuto anzitutto capire che la strada per giungere alla meta era sì incerta, ma che tale sarebbe rimasta se non si fosse guardato indietro al cammino percorso. Se non ci si fosse confrontati con un'eredità controversa, ossia con la metamorfosi dei concetti di *ratio* e *realitas* avvenuta all'interno della metafisica, non si sarebbe stati in grado di determinare altrimenti il rapporto tra pensiero ed essere e, in tal modo, conquistare la tanto anelata libertà.

Ma a che cosa era dovuta la necessità di effettuare una metamorfosi dei concetti di ragione e realtà? Quale ostacolo si frapponeva ancora all'edificazione di un sapere svincolato da autorità esterne al pensiero? Il XVIII sec., nel cui seno nasce la filosofia classica tedesca, si contraddistingue, tra i molti aspetti, per la deflagrazione di un problema: quello del rapporto tra razionale e irrazionale. Come nota acutamente Alfred Bäumler<sup>1</sup>, dell'irrazionalità veniva rintracciata una genesi precisa: il terreno in cui si riteneva che affondasse le radici era l'individuo.

Se il pensiero non sembra in grado di abbracciare la complessità del mondo, se le categorie in cui vorrebbe classificare la realtà mostrano di avere dei contorni sfumati, è per via dell'individuo. Per essere precisi, sono gli aspetti peculiari degli esseri viventi più complessi (dunque non solo umani) ad apparire come singolarità irripetibili; sono loro a configurare gli individui a cui appartengono come degli oggetti irriducibili alla conoscenza. L'irrazionale è l'individuale perché è quest'ultimo a sottrarsi all'uniformità delle leggi, sua è la contingenza che sfugge alle maglie della ragione. Detto altrimenti, l'individuo sembra ineffabile e inesprimibile, una sorta di "limite ultimo" della realtà che non si può sussumere sotto un concetto, né nominare con una parola.

---

<sup>1</sup> A. Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

## 2. La distinzione tra conoscenza intuitiva e discorsiva nella *Critica della facoltà di giudizio*

È in questo scenario che va letta la *Critica della facoltà di giudizio*: i nuovi oggetti che Kant vuole qui assoggettare al metodo della filosofia critica, ossia il bello e l'organismo naturale, sono riconducibili a uno stesso «*Oberbegriff*»<sup>2</sup>, quello d'individualità. Ma perché il carattere individuale di questi oggetti pone un problema alla nostra conoscenza? Il lessico estetico e teleologico della terza critica non ci impedisce di cogliere la traducibilità *logica* dei termini della questione. Come sappiamo già dall'opera del 1781, Kant distingue due fonti principali della conoscenza umana, spontaneità e ricettività. Queste funzionano, rispettivamente, tramite concetti e intuizioni. Se tra gli uni e le altre non si interponesse lo schema dell'immaginazione produttiva, i nostri pensieri (di cui i concetti sono la forma) e il molteplice dell'esperienza (da noi anzitutto intuito) rimarrebbero reciprocamente isolati, vale a dire: noi non potremmo vantare alcuna conoscenza, perché il nostro intelletto, da solo, non è in grado di produrre (se non nella conoscenza matematica) un'intuizione corrispondente al concetto. Il contenuto intuitivo deve così giungere dall'esterno, avere una provenienza diversa rispetto alle forme sensibili e concettuali che ne consentono l'organizzazione e l'unificazione sintetica in un unico oggetto. È necessaria la continua interrelazione tra le forme pure della sensibilità e i concetti puri dell'intelletto perché, da un lato, le intuizioni vengano sussunte sotto concetti e, dall'altro, le categorie possano applicarsi ai fenomeni. L'aspetto precipuamente logico della questione sta in ciò: i concetti hanno una determinazione *universale*; i fenomeni dell'esperienza, invece, sono sempre afferrati dall'intuizione nella loro *singularità* o *particolarità* (ogni singolo oggetto è sempre l'unità di un molteplice).

A questa traduzione logica, se ne sovrappone un'altra. Nel § 76 della *Critica della facoltà di giudizio* la distinzione delle nostre facoltà conoscitive viene riformulata in quella modale tra possibilità e realtà.

Per l'intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere tra possibilità [*Möglichkeit*] e realtà [*Wirklichkeit*] delle cose. La ragione di ciò sta nel soggetto e nella natura delle sue facoltà conoscitive. Infatti, se non fossero richieste per questo loro esercizio due componenti del tutto eterogenee, l'intelletto per i concetti e l'intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono loro, non si darebbe una tale distinzione tra il

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 15.

possibile e il reale. Cioè, se fosse intuente [*anschauend*], il nostro intelletto non avrebbe altri oggetti che il reale. [...] Dunque, la distinzione tra cose possibili e cose reali vale solo soggettivamente per l'intelletto umano, poiché noi infatti possiamo pur sempre pensare qualcosa, sebbene esso non sia, o rappresentarci qualcosa come dato, sebbene non ne abbiamo ancora un concetto<sup>3</sup>.

Così, si può delineare una corrispondenza tra concetti e possibilità da un lato, e tra intuizioni e realtà dall'altro. Inoltre, la distinzione modale deriva da quella trascendentale ed entrambe sono valide soltanto per la conoscenza umana, il cui intelletto, di per sé, non è in grado d'intuire, ma solo di pensare gli oggetti (dove la nota distinzione tra pensare e conoscere). È qui che entra in gioco la distinzione tra intuizione e discorsività. Per Kant, infatti, il nostro intelletto non è intuitivo, ma discorsivo, vale a dire: «esso deve andare dall'universale [*Allgemeinen*] al particolare [*Besondern*]»<sup>4</sup>. I concetti universali da cui il nostro intelletto prende le mosse non hanno il particolare in loro stessi; piuttosto, è l'intuizione che glielo fornisce. Il confronto tra l'intelletto discorsivo dell'essere umano e il pensiero di un possibile intelletto intuitivo che funzioni diversamente dal nostro prosegue nel § 77:

Il nostro intelletto ha infatti la proprietà di dover andare nelle sue conoscenze [...] dall'*universale analitico* [*Analytisch-Allgemeinen*] (dai concetti) al particolare (dell'intuizione empirica data); con il che quindi non determina nulla riguardo alla molteplicità del particolare, ma deve aspettare questa determinazione, attraverso la facoltà di giudizio, dalla sussunzione dell'intuizione empirica [...] sotto un concetto. Ora, però, possiamo anche pensare a un intelletto che, dato che non è discorsivo come il nostro, ma è intuitivo [*intuitiv*], va dall'*universale sintetico* [*Synthetisch-Allgemeinen*] (dell'intuizione di un tutto in quanto tutto sintetico) al particolare [...] quindi un intelletto e la sua rappresentazione del tutto che non contiene in sé la contingenza del legame delle parti per rendere possibile una determinata forma del tutto<sup>5</sup>.

La differenza tra l'attività conoscitiva dell'intelletto intuitivo e quella dell'intelletto discorsivo affonda le radici nel loro rispettivo punto di partenza. L'universale analitico dei nostri concetti racchiude sì i principi (*Gründen*) della nostra conoscenza, ma questi valgono solo come parti (*Teilen*) di un tutto (*Ganze*) a cui possiamo risalire tramite la sussunzione

<sup>3</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (= *KU*), 1790; trad. it. *Critica della facoltà di giudizio* (= *CFG*), a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi (ed. II), 2011, p. 234.

<sup>4</sup> Ivi, p. 237.

<sup>5</sup> *CFG*, pp. 239-40.

delle loro conseguenze (*Folgen*). Tuttavia, poiché queste ultime non sono *determinate* dai primi, non possono neppure *derivare* soltanto da loro<sup>6</sup>. Ciò vuol dire che la contingenza affetta la nostra stessa attività conoscitiva: se «è contingente quale e quanto diverso possa essere il particolare»<sup>7</sup> che ci è dato nella nostra indagine della natura, allora nemmeno la nostra sussunzione degli effetti sotto le cause, delle conseguenze sotto i principi, degli oggetti (tanto i singoli organismi, quanto la natura nella sua totalità) sotto i concetti (e le leggi) è universalmente e necessariamente valida. L'intelletto intuitivo, invece, è al riparo da tale contingenza perché comincia da un universale sintetico: esso non è una semplice parte da cui comporre progressivamente il tutto, ma la totalità da cui le parti derivano in modo necessario. Tale necessità è dovuta al fatto che il tutto contiene in sé «il fondamento della possibilità (*Grund der Möglichkeit*) del collegamento (*Verknüpfung*) delle parti»<sup>8</sup>. Detto altrimenti, nell'universale sintetico *sono già contenuti i nessi* che legano reciprocamente le parti del tutto; le relazioni tra una parte e un'altra – ossia gli elementi che concorrono a definire la forma dell'intero – sono determinate *in anticipo*, dunque non dipendono dall'eventuale darsi delle parti. Tale universale sintetico può essere colto tramite un'intuizione intellettuale, cioè attraverso una conoscenza *a priori* e *simultanea* dell'universale nel particolare, del tutto nelle parti.

L'*intellektuelle Anschauung* ha la medesima struttura logica dell'intuizione sensibile, ma un diverso modo di configurarla: se entrambe consistono nell'unità di un molteplice, l'intuizione intellettuale è spontanea, mentre quella sensibile è ricettiva<sup>9</sup>. Si capisce perché questa facoltà conoscitiva per noi sia impossibile: l'intelletto discorsivo di cui disponiamo può ricostruire la forma di un intero solo in modo successivo, unendo una parte all'altra e l'intuizione a cui ricorriamo è sempre e solo empirica, sensibile, dunque non spontanea – almeno quanto alla materia di ciò che appare.

D'altronde, la limitazione della nostra conoscenza a un intelletto discorsivo non esclude, anzi, ha «a fondamento l'idea di un intelletto possibile», definibile anzitutto in termini puramente negativi rispetto al no-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ivi, p. 238.

<sup>8</sup> Per essere precisi: «la *rappresentazione* di un tutto contiene il fondamento della possibilità della sua forma e del collegamento delle parti che gli serve a ciò» (Ivi, p. 240).

<sup>9</sup> Ivi, p. 239.

stro: esso non procede «dall'universale, al particolare e così al singolare (*Einzelnen*)». Poiché in tal modo domina la contingenza, piuttosto che subirla, l'intelletto intuitivo è non soltanto «diverso», ma anche «superiore» a quello discorsivo e ne costituisce il modello: il primo è detto, infatti, «*intellectus archetypus*», mentre il secondo – bisognoso di immagini – «*intellectus ectypus*».

Chiariamo subito che il punto kantiano non è affatto sostenere che ci sia davvero un tale intelletto, bensì mostrare come la sua idea si formi necessariamente in noi. Siamo noi, infatti, che nel cogliere il funzionamento del nostro intelletto discorsivo, siamo portati, *via negationis*, ad ammettere che esso non sia l'unico intelletto possibile. E siamo sempre noi a dover presupporre l'idea di un tutto da cui la determinazione delle parti discenda come un effetto dal suo scopo (*Zweck*). In breve, siamo noi a dover pensare il sistema della natura e gli organismi viventi in modo teleologico (come se le parti derivassero dal tutto) e non meccanico (per cui il tutto risulterebbe dalle parti). In altri termini, è l'intelletto umano a dover pensare l'unità del molteplice come il risultato di una «causa generatrice» che lo ha prodotto intenzionalmente<sup>10</sup>. Il punto, quindi, non è escludere *in toto* la causalità meccanica dalla natura, perché ciò vorrebbe dire escluderne la possibilità «*per ogni intelletto*». Una simile conclusione – ossia negare la possibilità che un «corpo organizzato» possa prodursi in modo meccanico – sarebbe legittima solo «se noi fossimo autorizzati a riguardare gli esseri materiali come cose in se stesse» (*Dinge an sich selbst*).

Nell'argomento kantiano torna così in gioco una distinzione tanto nota, quanto problematica sin dalla *Critica della ragion pura*: quella tra fenomeno e cosa in sé. Quest'ultima viene ora definita come il «sostrato» dei fenomeni, il loro «fondamento reale soprasensibile» che si potrebbe afferrare con «una corrispondente intuizione intellettuale» – a noi, però, preclusa. In base a questa differenza diviene comprensibile quale sia il rapporto tra le leggi meccaniche e le spiegazioni teleologiche, ossia tra i due principali strumenti che adottiamo nell'indagine naturale: per quanti progressi si possano compiere nella scoperta del ruolo che le cause meccaniche rivestono nel generare gli organismi naturali, noi (*esseri umani*, detentori di una *ragione finita*) non potremmo mai fare a meno di ricorrere a un principio di generazione del tutto diverso, cioè al «principio della causalità mediante scopi»<sup>11</sup>. Solo che, non riscontrando alcuna prova tan-

<sup>10</sup> Ivi, p. 241.

<sup>11</sup> Ivi, p. 242.

gibile del nesso teleologico tra cause ed effetti, ma *non potendo neppure fare a meno di questa idea*, siamo allora portati a collocarlo nel «sostrato soprasensibile» dei fenomeni – la cosa in sé – che per noi, incapaci di un'intuizione intellettuale, resta tuttavia inconoscibile. La nostra facoltà conoscitiva ci conduce allora a compiere un ulteriore e ultimo passo: non riuscendo a trarre dalla natura stessa alcun principio teleologico di spiegazione, ma *non potendo neppure fare a meno di questo principio*, siamo necessariamente portati a porlo in un «intelletto originario come causa del mondo», vale a dire: in un intelletto divino.

Così, come nota Eckart Förster<sup>12</sup>, tra la prima e la terza *Critica* kantiana si possono distinguere due sensi d'intelletto intuitivo e due sensi d'intuizione intellettuale:

1. l'intelletto intuitivo definito in termini puramente negativi, come non-discorsivo, è quello che prende le mosse da un universale sintetico. La corrispondente intuizione intellettuale viene definita sia in contrapposizione all'intuizione sensibile, sia sulla base di ciò che deve afferrare (l'universale sintetico): pertanto, essa è intuizione spontanea, che coglie con un unico atto di pensiero (simultaneamente) universale e particolare, tutto e parti;
2. l'intelletto intuitivo che assume una connotazione affermativa, cioè quella di *Weltursache*, è invece connesso all'intuizione intellettuale che potrebbe dischiudere la conoscenza del sostrato soprasensibile dei fenomeni, dell'in sé delle cose.

Tuttavia, contrariamente a quanto sostenuto da Förster<sup>13</sup>, questo progetto di ricerca intende indagare l'ipotesi che il rapporto tra i due sensi di intuizione intellettuale e i due sensi di intelletto intuitivo non sia riducibile a una semplice distinzione (come se Kant stesse discutendo di nozioni diverse in contesti argomentativi diversi). Come abbiamo visto, l'argomento a cui l'autore ricorre nel § 77 della *Critica della facoltà di*

<sup>12</sup> E. Förster, *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLVI (2), 2002, Teil I, pp. 169-90.

<sup>13</sup> Scegliamo di discutere la sua posizione in modo più approfondito perché riteniamo che, tra gli interpreti a favore della tesi discontinuista (cfr. nota 7 del presente lavoro), egli pervenga a una distinzione più chiara dei significati in gioco, cioè colga quantomeno il nesso tra i diversi significati puramente negativi dell'intelletto intuitivo e quello tra i diversi significati positivi.



*giudizio* può essere ricostruito in modo che gli ultimi due sensi derivino dai primi: se questa ipotesi fosse corretta, allora l'intelletto intuitivo come «causa del mondo» e la corrispondente intuizione intellettuale del «sostrato soprasensibile» sarebbero l'esito della progressiva determinazione del significato dell'intelletto intuitivo come «non discorsivo» e della sua correlativa intuizione intellettuale come conoscenza a priori di un «universale sintetico». Perciò, secondo la nostra lettura, avremmo a che fare sempre con gli stessi concetti, i quali nel primo caso sarebbero ancora indeterminati (o meglio: determinati solo negativamente), mentre nel secondo acquisterebbero un senso specifico.

Come Kant stesso ha mostrato, infatti, la nostra facoltà conoscitiva è anzitutto condotta a formarsi l'idea di un altro intelletto possibile, dunque diverso dal nostro, a cui però sulle prime non possiamo che attribuire una modalità di funzionamento *via negationis*: se l'intelletto discorsivo procede da un universale analitico a un particolare che gli è dato, l'intelletto intuitivo prenderà invece le mosse da un universale sintetico e determinerà il particolare da sé. Ora, l'idea dell'intelletto intuitivo come «originario» viene progressivamente delineata all'interno del medesimo processo riflessivo sul funzionamento delle nostre facoltà conoscitive, di cui la possibilità di un intelletto non discorsivo è il primo esito. L'obiettivo di Kant è far vedere come siamo *necessariamente* portati a formarci l'idea di un intelletto divino, creatore del mondo; il § 76 e il § 77 tentano di ricostruire la catena delle riflessioni e dei ragionamenti attraverso cui quell'idea si produce in noi. Pertanto, separare nettamente i due sensi di intelletto intuitivo (e delle corrispondenti intuizioni intellettuali), piuttosto che intenderli come una medesima rappresentazione (dapprima vaga e sfumata, poi più definita), implicherebbe spezzare l'argomento kantiano e mandarne a monte le finalità dimostrative.

Possiamo riscontrare una conferma ulteriore di quanto detto, notando che la conclusione del § 77 riprende esattamente quanto affermato nei primi capoversi del § 76:

Quindi le seguenti proposizioni: che le cose possono essere possibili senza essere reali e che quindi non si può affatto inferire dalla semplice possibilità alla realtà, valgono del tutto giustamente per la ragione umana, senza per ciò provare che questa distinzione stia nelle cose stesse. Infatti, che non se ne possa trarre questa conseguenza, e che quindi quelle proposizioni valgono sì, certamente, anche per gli oggetti [...], ma non valgono per cose in genere, risulta evidente dall'esigenza irrinunciabile della ragione di assumere un qualcosa (un fondamento

originario) [*Urgrund*] come esistente in modo incondizionatamente necessario, in cui non debbano più venir distinti affatto possibilità e realtà [...]. Perciò il concetto di un essere assolutamente necessario è, sì, un'idea indispensabile della ragione, ma un concetto problematico per l'intelletto umano. Esso vale però per l'uso delle nostre facoltà conoscitive [...] e quindi non per l'oggetto e dunque non per ogni essere conoscente, perché non posso presupporre in ognuno di essi il pensiero e l'intuizione come due distinte condizioni dell'esercizio delle sue facoltà conoscitive e di conseguenza due distinte condizioni della possibilità e della realtà delle cose<sup>14</sup>.

Dalla distinzione delle nostre facoltà conoscitive in intelletto e sensibilità (in concetti e intuizioni), discende la distinzione modale tra possibilità e realtà e da questa deriva, a sua volta, l'idea di un «fondamento originario» e «assolutamente necessario». Per quanto riguarda l'originarietà, notiamo subito la somiglianza tra tale *Urgrund* e l'intelletto intuitivo come *Weltursache*: la conclusione del § 77 allude al nostro ricercare un «*obersten Grund*» in un «*ursprünglichen Verstande*». Per quanto concerne la necessità, essa è la categoria modale precipua dell'intelletto intuitivo che, partendo dall'universale sintetico, determina da sé il particolare, senza lasciare spazio alla contingenza con cui invece deve misurarsi il nostro intelletto discorsivo. A ben vedere, nel passo appena citato non si parla ancora di alcun *Verstand*, ma solo di un generico essere, della cui idea ci serviamo per andare oltre la nostra distinzione tra possibilità e realtà. D'altronde, l'ordine argomentativo è sempre lo stesso: partiamo con l'individuare un carattere precipuo delle nostre facoltà conoscitive, in base al quale siamo portati a tracciare un limite tra noi e l'universo del possibile. E come nel § 77 l'intelletto intuitivo è contraddistinto dal diverso tipo di unità che pone tra il tutto e le parti, tra l'universale e il particolare, così nel § 76 l'essere incondizionato è il fondamento in cui possibilità e realtà non sono distinte, ma immediatamente unite. Ad accomunare le due nozioni non è solo la produzione di un'unità *di tipo diverso* da quella discorsiva; anche i termini di cui si vuole produrre l'unità sono gli stessi. Come abbiamo già detto, infatti, la distinzione tra *concetti* e *intuizioni* si può tradurre tanto in quella di *possibile* e *reale*, quanto in quella di *universale* e *particolare*. Nel § 76, dalle suddette distinzioni non si ricava espressamente l'idea di un intelletto intuitivo, ma si fa riferimento esplicito alla differenza tra «la nostra ragione» e «le cose stesse», dunque tra gli «oggetti»

---

<sup>14</sup> CFG, p. 235.

e «le cose in generale», la quale rimanda al «sostrato soprasensibile» che starebbe a fondamento dell'esperienza: in breve, è la distinzione tra fenomeni e cose in sé. Come ricorderemo, sono proprio questi i termini dai quali il § 77 giunge a determinare l'idea dell'intelletto come *Weltursache*.

### 3. Il *Leitfaden* delle nozioni in gioco nella *Critica della ragion pura*

Tuttavia, per esplicitare il nesso deduttivo tra le diverse nozioni in gioco i paragrafi della terza *Critica* finora considerati non sono sufficienti – soprattutto, essi non chiariscono in modo adeguato il passaggio dalla cosa in sé all'intelletto originario. A tale scopo, occorre rivolgersi ad alcuni passi della *Critica della ragion pura*: nello specifico, alla deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, alla distinzione degli oggetti in *phaenomena* e *noumena* e all'ideale trascendentale della ragion pura. Prima di procedere, sottolineiamo che se tra i vari luoghi della produzione kantiana in cui si menziona un intelletto intuitivo – e la corrispondente intuizione intellettuale – non vi fosse una stretta connessione logica, sarebbe piuttosto arduo sostenere la funzione critica dell'*intuitiver* Verstand. Detto altrimenti, non potremmo affermare che il suo ruolo sia soltanto quello di confutare l'ipostatizzazione di un'idea tutta umana in una figura divina. Se ci si attiene alla *Critica della facoltà di giudizio*, infatti, non si può sempre riscontrare un nesso stringente tra i diversi passaggi che il pensiero umano svolge nel formarsi l'idea di una causa divina del mondo. Il loro collegamento si fa invece più chiaro se essi vengono letti sulla scorta della prima *Critica*: in particolare: se si fa attenzione alle nozioni della *Critica della ragion pura* a cui quelle dell'opera del 1790 rimandano – un punto su cui la letteratura secondaria su Kant è tutto meno che concorde<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Secondo M.S. Gram, *Intellectual Intuition: The Continuity Thesis*, «Journal of the History of Ideas», XLII (2), 1981, pp. 289-304, Kant distingue tre significati di intuizione intellettuale, fra loro «logicamente indipendenti», perché riconducibili a «presupposti diversi». Il suo saggio viene ripreso tanto da K.R. Westphal, *Kant, Hegel and the Fate of "the" Intuitive Intellect*, in S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 283-305, quanto da C. Marshall, *Never Mind the Intuitive Intellect: Applying Kant's Categories to Noumena*, «Kantian Review» XXIII (1), 2018, pp. 1-17: dal primo, per sostenere la continuità tra la nozione kantiana di intelletto intuitivo e il rapporto hegeliano tra concetti e intuizioni; dal secondo, per criticare l'argomento usato da M. Kohl, *Kant on the Inapplicability of the Categories to Things in Themselves*, «British Journal for the History of Philosophy», XXIII

### 3.1. La Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto

L'idea di un intelletto intuitivo è introdotta da Kant nella deduzione trascendentale delle categorie, laddove ripete in più punti che una tale deduzione è necessaria solo per noi che disponiamo di un intelletto discorsivo e di un'intuizione sensibile (*KrV*, B 149)<sup>16</sup>. Che il punto dirimente tra i due intelletti sia il modo di produrre l'unità di un molteplice è testimoniato dal passo seguente (*KrV*, B 135):

Quell'intelletto in cui, mediante l'autocoscienza, venisse dato al tempo stesso tutto il molteplice sarebbe un intelletto *che intuisce*; il nostro può soltanto *pensare*, e l'intuizione deve cercarla nei sensi<sup>17</sup>.

Qualche paragrafo dopo, l'intelletto che può solo pensare, ma non intuire – dunque per conoscere deve compiere «un particolare atto di

---

(1), 2015, pp. 90-114, contro le «*strong metaphysical readings*» di Kant. P. McLaughlin, *What is an Antinomy of Judgment?*, in *Proceedings: Sixth International Kant Congress*, ed. by G. Funke and T. M. Seebohm, Washington, D.C., University Press of America, II/2, 1989, pp. 357-67, riconosce che l'intelletto intuitivo della *Critica della ragion pura* e quello della *Critica della facoltà di giudizio* hanno «funzioni simili», senza per ciò legittimare che le proprietà dell'uno possano essere trasposte in quelle dell'altro. La sua posizione è stata ripresa polemicamente da G. Garelli, *La teleologia secondo Kant: architettonica, finalità, sistema. 1781-1790*, Bologna, Pendragon, 1999, il quale, pur ammettendo la «vaghezza di una definizione ultimativa» dell'intelletto intuitivo in Kant, pone l'accento sulla continuità che esso ha tra la prima e la terza *Critica*, motivandola sulla base di una loro «analogia funzionale» nei due testi. Come chiarirò nel paragrafo seguente, la mia ipotesi di lavoro si pone in linea di continuità a H.E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*, New Haven-London, Yale University Press, 1983 e B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993. Il primo ha messo in luce la connessione kantiana tra il modello conoscitivo teocentrico (rappresentato dall'intelletto intuitivo) e la nozione di cosa in sé; la seconda ha invece sottolineato l'inseparabilità dell'accezione negativa dell'intuizione intellettuale da quella positiva, nonché il nesso tra l'intuizione intellettuale della *Critica della facoltà di giudizio* e l'ideale trascendentale della *Critica della ragion pura*, per evidenziare infine come dal diverso statuto che Kant e Hegel assegnano a tali nozioni discenda un diverso «*standpoint*» conoscitivo (umano per l'uno, divino per l'altro). I nessi evidenziati dai due interpreti sono dirimenti per mostrare la continuità logica tra le nozioni di *Intuitiver Verstand* e *Intellektuelle Anschauung* nella prima e nella terza *Critica*, come cercherò di far emergere nel prossimo paragrafo, discutendo la posizione di E. Förster, *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», LVII (2), 2002, Teil I, pp. 169-90 e Id., *Die Bedeutung von §§ 76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie*, Teil II, «*Zeitschrift für philosophische Forschung*» LVII (3), 2002, pp. 329-45.

<sup>16</sup> *KrV*, B 149; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura (= *CRP*) a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2007, pp. 263, 265.

<sup>17</sup> Ivi, p. 247.

sintesi del molteplice» – viene ulteriormente qualificato come «intelletto umano» (*KrV*, B 139)<sup>18</sup>. Di conseguenza, l'intelletto capace di intuire può esser detto «divino» (*KrV*, B 145)<sup>19</sup>. Se l'intelletto è una facoltà della nostra spontaneità, mentre la sensibilità è ciò in cui ci scopriamo ricettivi, l'intuizione dell'intelletto – contrariamente a quella della sensibilità – può essere definita spontanea, come in effetti abbiamo visto fare nella *Critica della facoltà di giudizio* (§77). Nella *Critica della ragion pura* si chiarisce come spontaneità sia un sinonimo di produttività: l'intelletto divino produce gli oggetti che si rappresenta; quello umano, invece, li deve – almeno in parte<sup>20</sup> – trovare. In base a quanto detto, possiamo trarre una conseguenza che ci avvicina alla distinzione tra fenomeni e noumeni: tenendo ben distinta la coscienza (*Bewußtsein*) dalla conoscenza (*Erkenntnis*) di sé, io – essere umano – «non avrò una conoscenza di me così come sono, ma semplicemente così come appaio [*erscheine*] a me stesso» (*KrV*, B 158)<sup>21</sup> e cioè «soltanto in riferimento a un'intuizione che non può essere intellettuale, ossia data dall'intelletto stesso» (*KrV*, B 159)<sup>22</sup>. Se ciò vale tanto per me, quanto per ogni altro oggetto (nella misura in cui io posso divenire oggetto a me stesso), allora la deduzione dei concetti puri dell'intelletto prospetta una situazione di questo tipo: se fossimo capaci di un'intuizione intellettuale, potremmo conoscere gli oggetti non semplicemente come appaiono, ma anche così come sono<sup>23</sup>.

### 3.2. La distinzione degli oggetti in *phaenomena* e *noumena*

Quest'ultimo aspetto ci consente di porre un collegamento diretto alla distinzione degli oggetti in fenomeni e noumeni. In un passo della prima edizione (*KrV*, A 248 -49) leggiamo infatti che:

Le cose che appaiono [*Erscheinungen*], in quanto pensate come oggetti secondo l'unità delle categorie, si chiamano *phaenomena*. Se invece ammetto cose che siano semplicemente oggetti dell'intelletto e che tuttavia in quanto tali debbano poter essere dati a un'intuizione – sebbene non a quella sensibile (in quanto *coram intuitu intellectuali*) –, cose di tal genere le si chiamerà *noumena* (*intelligibilia*)<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> Ivi, p. 251.

<sup>19</sup> Ivi, p. 259.

<sup>20</sup> Esso produce spontaneamente solo la *forma* degli oggetti, ma non la *materia* che, appunto, deve ricevere dall'esterno.

<sup>21</sup> Ivi, p. 275.

<sup>22</sup> Ivi, p. 277.

<sup>23</sup> Quanto appena detto non intende restituire la posizione kantiana, ma aprire la strada al modo in cui essa è stata recepita da molti suoi successori, tra cui Hegel.

<sup>24</sup> Ivi, p. 467.

La nostra conoscenza dei fenomeni passa attraverso un'intuizione sensibile; diversamente, per conoscere i noumeni si dovrebbe ricorrere a un'intuizione intellettuale. Sul significato da attribuirle, il testo della seconda edizione (*KrV*, B 307) ci consente di chiarire un aspetto decisivo:

Se con *noumenon* intendiamo una cosa, *in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile*, astraendo dal nostro modo di intuirlo, questo sarà un *noumenon* in senso negativo. Ma se con esso intendiamo *l'oggetto di un'intuizione non sensibile*, supporremo una particolare specie di intuizione, cioè quella intellettuale, che però non è la nostra, e di cui non possiamo neppure comprendere la possibilità: e questo sarà il *noumenon* in senso positivo<sup>25</sup>.

Usando un'espressione più familiare ad altri autori, potremmo dire che *omnis determinatio est negatio*, ma non ogni negazione è una determinazione. In caso contrario, non potremmo neppure pensare a un noumeno in senso negativo senza uguagliarlo immediatamente al noumeno in senso positivo. Ma ciò che qui sta a cuore a Kant è proprio porre in evidenza la loro distinzione e ammettere solo il primo dei due significati. Sostenere che un certo oggetto non può essere appreso mediante un'intuizione sensibile non implica necessariamente individuare un altro tipo di intuizione, contraria alla nostra, che possa afferrarlo. Escludere di poter intuire qualcosa nelle forme dello spazio e del tempo comporta soltanto pensare a un qualcosa, astraendo dalle condizioni della sensibilità. Determinare, *via negationis*, un'altra specie d'intuizione «entro la quale un tale oggetto possa essere dato» (*KrV*, A 252)<sup>26</sup> è un passo ulteriore che non siamo legittimati a fare<sup>27</sup>. E il motivo per cui non ci è lecito compiere un simile passo è che dell'intuizione intellettuale non possiamo neppure comprendere la possibilità, poiché «si trova assolutamente al di fuori della nostra facoltà conoscitiva» (*KrV*, B 308)<sup>28</sup>.

Pertanto, il noumeno va inteso solo come «un *concetto-limite* [*Grenzebegriff*] per circoscrivere la pretesa della sensibilità, e quindi solo di

<sup>25</sup> Ivi, p. 473.

<sup>26</sup> Ivi, p. 471.

<sup>27</sup> Un passo ulteriore di cui però si può e si deve spiegare il motivo che ci spinge a compierlo e il modo in cui lo facciamo. Come abbiamo già mostrato per la *Critica della facoltà di giudizio* (e come illustreremo a breve anche per la *Critica della ragion pura*), Kant non lesina una simile spiegazione. Cfr. anche *KrV*, A 254; Ivi, p. 477.

<sup>28</sup> Ivi, p. 475. Cfr. anche *KrV*, A 255/B 310; Ivi, p. 477.

uso negativo» (*KrV*, B 311)<sup>29</sup>. Ora, il noumeno non è altro che la nota cosa in sé (*Ding an sich*)<sup>30</sup>, l'oggetto di un intelletto non discorsivo:

E da parte sua l'intelletto, cui il noumeno dovesse appartenere, sarebbe esso stesso un *problema*, cioè non sarebbe discorsivo mediante categorie, ma in grado di conoscere intuitivamente il suo oggetto in un'intuizione non sensibile<sup>31</sup>.

Perciò, se la nostra mente si spingesse a tradurre il noumeno in senso negativo nel noumeno in senso positivo, l'intuizione intellettuale (del corrispettivo intelletto non discorsivo) non sarebbe più una semplice intuizione non sensibile, ma verrebbe ulteriormente determinata come l'intuizione della cosa in sé.

#### 4. L'ideale trascendentale della ragion pura

Ora, è interessante notare come il concetto di cosa in sé ritorni in un altro luogo del testo: quello in cui viene esposto l'ideale trascendentale della ragion pura. Per ideale (*Ideal*) Kant intende ciò che è massimamente lontano dalla realtà oggettiva (*Realität*); esso si colloca al vertice di una scala nei cui gradini più bassi troviamo i concetti di ragione (idee) e i concetti puri dell'intelletto (categorie). Questi ultimi sono meno distanti dalla nostra esperienza concreta perché, pur contenendo «la semplice forma del pensiero» (*KrV*, A 567/B 595)<sup>32</sup>, possono essere applicati ai fenomeni e trovare, in essi, la materia di cui di per sé sono manchevoli. Per intenderci, la cosa in sé che abbiamo appena considerato non è altro che il tentativo di pensare un oggetto tramite i soli concetti puri dell'intelletto, astratti dalle condizioni della sensibilità – un tentativo che Kant reputa fallimentare. Un'idea, invece, è «un concetto necessario della ragione, al quale non può essere dato alcun oggetto corrispondente nei sensi» (*KrV*, A 327/B 383)<sup>33</sup>; inoltre, le idee «contengono una certa compiutezza» (*Vollständigkeit*) che nessuna conoscenza empirica potrebbe raggiungere (*KrV*, A 568/B 596)<sup>34</sup>. Per questi due motivi, esse sono più lontane dalla realtà di quanto non lo siano le categorie.

Ma più lontano ancora dalla realtà oggettiva di quanto sia l'idea sembra essere quello che io chiamo *ideale*, e con cui intendo l'idea non solo

<sup>29</sup> Ivi, pp. 477, 479.

<sup>30</sup> *KrV*, B 307; Ivi p. 475. Cfr. anche *KrV*, A 254, 256/B 310, 312; Ivi, pp. 477, 479.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Ivi, p. 831.

<sup>33</sup> Ivi, p. 569.

<sup>34</sup> Ivi, p. 831.

*in concreto* [*in concreto*], ma *in individuo* [*in individuo*], cioè in quanto cosa singola [*einzelnes*] determinabile o già determinata solo mediante l'idea<sup>35</sup>.

L'ideale è l'*idea in individuo*. Da un lato, sappiamo che l'idea è la forma che contraddistingue i concetti della ragione; dall'altro, apprendiamo adesso che l'ideale è una singolarità determinata in tutto e per tutto in base all'idea. Perciò, prima di chiarire quale sia il significato concreto dell'ideale, siamo in grado di dire che esso è un qualcosa di completamente determinato dalla ragione, di pienamente razionale.

In effetti, la genesi dell'ideale viene rinvenuta nel «principio della determinazione completa» delle cose, il quale, nonostante l'apparenza, va accuratamente distinto dal principio di determinabilità di un concetto. Se quest'ultimo è analitico e concerne la sola forma logica, il primo è sintetico e tocca il contenuto della conoscenza. Nel determinare un concetto, paragoniamo (*vergleichen*) di volta in volta due predicati reciprocamente contrapposti e stabiliamo quale dei due appartenga al *Begriff*. Nel fare ciò, ci serviamo del principio di non contraddizione, secondo il quale di due predicati opposti l'un l'altro, solo uno può appartenere al concetto; il confronto avviene tra due singoli termini. Il principio della determinazione *completa* richiede invece che la cosa venga paragonata «all'intera possibilità, quale insieme di tutti i predicati delle cose in generale». Per conoscere completamente una cosa, bisogna determinarla in relazione a tutta la sfera dei predicati possibili. In tal senso, la formazione di un concetto avviene sotto il segno dell'universalità (*Allgemeinheit*), mentre quella di una cosa è connessa all'idea di totalità (*Allheit*)<sup>36</sup>.

L'estensione illimitata del possibile non comporta un'insuperabile vaghezza. Nonostante nell'immediato non ci sovvenga nulla che ci aiuti a definirne i contorni, il fatto di assumerla come un «concetto originario» (*Urbegriff*) ci consente di escludere tutti i predicati derivabili da altri o reciprocamente escludentisi, sino a ottenere «il concetto di un oggetto singolo» (*einzelnen*): l'ideale della ragion pura. La sua singolarità è di tutt'altra specie rispetto a quella del *singolo* termine che viene selezionato da una coppia di contraddittori, perché si riferisce all'*unico* predicato in grado di unificare una *totalità* di termini. Questa è la costituzione interna dell'idea *in individuo*, espressa in modo puramente astratto<sup>37</sup>.

Come abbiamo accennato, l'ideale si ottiene tramite un processo che comporta l'esclusione di una serie di predicati, cioè la loro negazione.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *KrV*, A 572-573/B 600-601; Ivi, p. 837.

<sup>37</sup> *KrV*, A 574/B 602; Ivi p. 839.



Poiché abbiamo di mira la determinazione completa di una cosa e non la mera determinabilità di un concetto, quella a cui ricorreremo non è una semplice negazione logica, bensì una negazione trascendentale. Mentre la prima concerne solo la relazione di due concetti in un giudizio, la seconda indica il non essere (*Nichtsein*) di una cosa e si fonda sempre sull'affermazione contrapposta. Tale affermazione, quindi, non esprime la congiunzione di due concetti, ma un essere (*ein Etwas*), una certa realtà (*Realität*) o cosalità (*Sachheit*). Di conseguenza, «l'intero della possibilità» da cui procediamo a determinare l'ideale trascendentale, purificandolo progressivamente dai predicati derivati, va inteso come un che di reale:

Se quindi alla base della determinazione completa nella nostra ragione viene posto un sostrato [*Substratum*] trascendentale che contiene, per così dire, l'intera provvista di materia da cui possono essere desunti tutti i possibili predicati delle cose, questo sostrato non sarà nient'altro che l'idea di un tutto della realtà (*omnitudo realitatis*). [...] Ma tramite questo possesso totale della realtà viene rappresentato anche il concetto completamente determinato di una cosa in se stessa [*Dinges an sich selbst*] e il concetto di un *ens realissimum* è il concetto di un essere singolo [*einzelnen*], poiché nella sua determinazione, di tutti i possibili predicati contrapposti se ne trova uno che appartiene in modo assoluto all'essere<sup>38</sup>.

Come anticipato, ritorna così in gioco il pensiero di una cosa in sé, l'oggetto di una intuizione non sensibile, qui assimilato all'ideale trascendentale – all'idea determinata in individuo. Il passo suddetto ci consente inoltre di chiarire ulteriormente il carattere della singolarità dell'ideale: alla totalità su cui si fonda la determinazione completa di qualsiasi cosa, non può che spettare un unico predicato, capace di racchiudere in se stesso tutti i predicati possibili. Perciò, si deve trattare di un termine che possieda *in massimo grado* la realtà a partire da cui quella di tutti gli altri può essere circoscritta. Ecco perché l'oggetto dell'ideale della ragione può anche dirsi *ens originarium, summum ens, ens entium*<sup>39</sup>. Poiché esso non va considerato come un aggregato di singolarità atomiche, Kant rettifica il linguaggio impiegato finora, suggerendo l'opportunità di pensare la derivazione (*Ableitung*) degli esseri possibili dall'essere originario non come la limitazione (*Einschränkung*) della realtà suprema, bensì come la sua divisione (*Einteilung*). Tra gli uni e l'altro vige un rapporto assimilabile a quello tra conseguenza (*Folge*) e fondamento (*Grund*), proprio come

<sup>38</sup> *KrV*, A 576/B 604; Ivi, p. 841.

<sup>39</sup> *KrV*, A 578/B 606; Ivi, p. 845.

nella *Critica della facoltà di giudizio* viene pensata la relazione tra le parti e il tutto, tra il particolare e l'universale sintetico intuibile dall'*intellectus archetypus* – distinto dall'*intellectus ectypus*. E anche qui, in effetti, la distinzione tra l'ideale e le molteplici cose possibili viene espressa mediante quella tra un archetipo (*Urbild*)<sup>40</sup> e le copie (*Nachbild*<sup>41</sup>, *Kopie*<sup>42</sup>), tra *prototypon* ed *ectypa*<sup>43</sup>.

Queste distinzioni ci consentono di porre in risalto un'ambiguità. Quando parliamo dell'idea *in individuo* ci riferiamo all'ideale, ossia al termine singolare che racchiude in sé la totalità dei possibili, o al singolo individuo che a quell'ideale tenta di approssimarsi?

La risposta di Kant non lascia dubbi a riguardo: l'idea *in individuo* esiste solo nel pensiero e «voler realizzare l'ideale in un esempio (*Beispiel*), e cioè nel fenomeno», è definita un'impresa «assurda» e «poco edificante», se non controproducente – perché la sua impossibilità porterebbe a screditare il ruolo dell'idea come principio regolativo, riducendola a una mera finzione (*Erdichtung*)<sup>44</sup>. L'ideale della ragione non è una chimera (*Hirngespinnst*), ma lo diventa proprio se si cerca di conferirgli quella realtà oggettiva (*objektive Realität*) in cui non può mai darsi. Detto altrimenti, l'idea può assumere una configurazione individuale nel pensiero, ma non potrà mai realizzarsi in un individuo empirico. Quest'ultimo può solo approssimarsi al proprio modello, giudicando se stesso in conformità a un ideale, ma mai impersonarlo perfettamente.

Così, però, rischiamo di aver mancato un punto. Giunta alla distinzione tra l'archetipo e le copie, la nostra ragione non si arresta, ma compie un passo ulteriore: in seguito a una serie di operazioni<sup>45</sup>, l'*Urbild* viene

<sup>40</sup> *KrV*, A 569/B 597; Ivi, p. 833 e *KrV*, A 578/B 606; Ivi p. 843.

<sup>41</sup> *KrV*, A 569/B 597; Ivi, p. 833.

<sup>42</sup> *KrV*, A 578/B 606; Ivi, p. 843.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *KrV*, A 570/B 598; Ivi, p. 833.

<sup>45</sup> In un primo momento, Kant si limita a descrivere il modo in cui, ipostatizzando l'idea di un essere originario, otteniamo il concetto di Dio, dunque trasformiamo l'ideale di una realtà suprema da cui tutte le altre derivano in quello di un ente creatore di tutte le realtà, a cui attribuiamo semplicità, onnipotenza, eternità, ecc. (*KrV*, A 580/B 608; Ivi, p. 847). In un secondo momento, però, egli individua la fonte di questa serie di operazioni nella stessa Analitica trascendentale, con l'intento di «spiegare questa parvenza come un fenomeno stesso dell'intelletto». L'idea di un tutto della realtà nascerebbe dall'esigenza di «presupporre come data in un insieme» la materia di cui abbiamo bisogno per conoscere gli oggetti sensibili. Sono anzitutto questi ultimi a dover essere paragonati con una totalità di predicati; dunque è l'unità dell'esperienza, l'insieme della realtà empirica ciò che, in primo luogo, dobbiamo presupporre. A causa di «un'illusione naturale», assumiamo poi

identificato con l'intelletto divino, mentre al *Nachbild* viene fatto coincidere l'intelletto umano. Se a questo aggiungiamo che i due intelletti sono denominati tali sulla scorta dell'intelletto intuitivo e di quello discorsivo (come abbiamo mostrato nella nostra breve analisi della deduzione trascendentale delle categorie), possiamo concludere che l'intelletto intuitivo e la corrispondente intuizione intellettuale divengono il modello a cui il nostro intelletto discorsivo cerca di approssimarsi.

Infine, nella sezione III del capitolo dedicato all'ideale, si chiarisce come la base su cui poggia la ragione nel determinare l'idea di un ente originario è il concetto di una «necessità incondizionata», rispetto alla quale il contingente è ciò che esiste in modo condizionato. Originario e necessario si saldano, qui come nella *Critica della facoltà di giudizio*, nell'idea di un intelletto intuitivo come *Weltursache*. Inoltre, come nella terza *Critica* l'intelletto intuitivo comincia da un universale sintetico in cui il possibile e il reale sono in unità immediata (tanto da renderne la distinzione superflua), dunque da un universale sintetico contraddistinto dalla categoria della necessità (eludendo il contingente con cui invece ha a che fare l'intelletto discorsivo), così è necessario l'ideale della prima *Critica*.

## 5. Conclusioni

Nell'ideale della ragione alcuni successori di Kant vedranno il prodotto dell'intelletto intuitivo, l'oggetto di un'intuizione intellettuale e, con ciò, la possibilità di determinare l'individuo in modo assolutamente conforme alla ragione: la strada per sconfiggere in modo definitivo l'ultimo

---

che questo principio non sia valido solo per i fenomeni, ma per le cose in generale, vale a dire: estendiamo la validità di una nostra regola conoscitiva, ristretta a uno specifico ambito di oggetti, a qualsiasi oggetto. Come riassume Kant, la nostra ipostatizzazione dell'*omnitudo realitatis* «dipende dal fatto che trasformiamo dialetticamente l'unità *distributiva* dell'uso empirico dell'intelletto nell'unità *collettiva* di un tutto dell'esperienza e in questo tutto del fenomeno pensiamo una cosa singola che contiene in sé ogni realtà empirica, scambiandola – tramite la già menzionata surrezione trascendentale – con il concetto di una cosa che sta al culmine della possibilità di tutte le cose e che fornisce le condizioni reali per la loro determinazione completa» (*KrV*, A 582-583/B 610-611; Ivi, p. 849). Come Kant aggiunge in nota, una volta compiuta tale ipostatizzazione, «tramite un progresso naturale della ragione verso il completamento dell'unità», l'*ens realissimum* «viene addirittura personificato», assumendo le sembianze di un «intelletto supremo». Ecco come dalla semplice ammissibilità di un intelletto non discorsivo determiniamo l'idea di un intelletto divino (*KrV*, A 583/B 611; Ivi, pp. 849, 851).

residuo d'irrazionalità. Così Hegel, in *Fede e sapere*, sosterrà che:

l'idea di questo archetipo intelletto intuitivo non è in fondo assolutamente altro che la stessa idea dell'immaginazione trascendentale precedentemente considerata; essa è infatti attività intuente e ad un tempo la sua interiore unità altra non è che l'unità dell'intelletto stesso, la categoria immersa nell'estensione, la quale diviene intelletto e categoria solo in quanto si separa dall'estensione; l'immaginazione trascendentale è dunque l'intelletto intuitivo stesso<sup>46</sup>.

Kant aveva invece sottolineato la necessità di non confondere intelletto intuitivo e immaginazione, distinguendo accuratamente l'ideale della ragion pura dall'ideale della sensibilità<sup>47</sup>. Eppure, è proprio da questo tradimento della lettera kantiana che Hegel darà forma a uno degli aspetti più controversi e produttivi della sua filosofia: la distinzione tra il pensiero soggettivo, finito e la ragione oggettiva, assoluta. L'articolazione hegeliana del pensiero su un duplice livello nasce esattamente dalla distinzione tra un intelletto intuitivo e uno discorsivo. Solo che Hegel, in *Fede e sapere*, non si limita ad attuare ciò che per Kant era un semplice principio regolativo della ragione, ma si spinge ad assimilarlo a un'altra nozione portante del criticismo che il suo autore aveva invece tenuto ben distinta: l'immaginazione trascendentale. In quanto termine medio tra concetti e intuizioni, l'*Einbildungskraft* sarebbe in grado di colmare lo scarto tra le due fonti principali della conoscenza e consentire, in tal modo, la «riflessione assoluta» della ragione in se stessa – la sua trasparenza a sé – da cui discenderebbe, a cascata, la possibilità di darsi una realtà effettiva. Schiacciata sull'intelletto, l'immaginazione è solo un medio estrinseco, capace di produrre una mera «riflessione esterna»; al contrario, preservandone la conformazione mediana, essa riassorbirebbe l'esteriorità a sé della ragione – unificando l'universale dell'intelletto e il particolare della sensibilità. Ma poiché per Hegel lettore di Kant l'intelletto intuitivo e l'immaginazione produttiva sono la stessa cosa, quest'ultima diviene il corrispettivo finito e umano di un principio incondizionato e divino: un intelletto che abbia in sé l'universale sintetico e lo realizzi divenendo *Weltursache*. In breve, come l'immaginazione è la modalità sintetica del pensiero soggettivo, così l'ideale è quella del pensiero assoluto. Pertanto,

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in GW 4, p. 341; FS (*Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività, nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, trad. it. a cura di R. Bodei, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano, 2014), p. 157 (corsivo mio)

<sup>47</sup> *KrV*, A 570/B 598; *CRP*, p. 835.

la riflessione compiuta della ragione in se stessa si configura come *la riflessione reciproca della ragione assoluta nella coscienza finita*. Ma questa è un'altra storia.

**Il concetto di “esistenza necessaria” ne  
L’unico fondamento possibile per una dimostrazione  
dell’esistenza di Dio di I. Kant**

Emanuele Cafagna

*Università di Chieti*

The paper concerns Kant’s definition of the concept of absolutely necessary existence in his work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. Differently from other scholars, I will argue for the originality of this definition, which is hard to understand as a simple clue of scholasticism. To explain its peculiarity I will examine Kant’s new explanation of basic ontological principles, such as the concept of existence, the concept of possibility of a thing, the distinction between a formal and a material constitution of possibility. As a result of this analysis I will consider the relationship between Kant’s definition and his statement about the uniqueness of the introduced ground to a demonstration of the existence of God.

## **Introduzione**

La *Critica della ragione pura* sancisce l’impossibilità di una teologia che affidi il suo sapere a un uso puramente speculativo della ragione. Nella sezione settima de *L’ideale della ragione pura*, Kant accomuna in questa impossibilità le due forme di teologia denominate “trascendentali”. Tanto l’ontoteologia quanto la cosmoteologia si basano su conoscenze teoretiche di tipo speculativo, su conoscenze cioè che riguardano oggetti che non possono essere esperiti. La cosmoteologia sembrerebbe sfuggire a questa sorte, poiché rivendica il possesso di una prova dell’esistenza di

Dio condotta a partire dalla contingenza del mondo, ma uno degli acquisti più rilevanti della *Critica* è che l’argomento cosmologico affida la sua validità al medesimo fondamento della prova ontologica. La convinzione che non si possa dimostrare l’esistenza di Dio con una prova ontologica nega dunque lo statuto di scienza metafisica non soltanto alla ontoteologia ma anche alla cosmoteologia.

Questo risultato non viene raggiunto soltanto con la *Critica della ragione pura*. Già nell’opera *L’unico fondamento possibile per una dimostrazione dell’esistenza di Dio* – che è a disposizione dei lettori dal dicembre del 1762 – Kant sostiene che la prova cosmologica non si regge su concetti di esperienza, come comunemente ritenuto, e che il suo fondamento è il medesimo della prova ontologica<sup>1</sup>. Tale affermazione si trova nell’ultima sezione dell’opera, all’interno di una partizione delle differenti forme di teologia che non corrisponde interamente alla sistemazione adottata nella prima *Critica*<sup>2</sup>. Nella medesima sezione, Kant tira le somme di quanto fin lì argomentato e mette l’accento sul risultato *in negativo* dell’intera trattazione. In maniera affine a quanto si trova nella *Critica*, anche ne *L’unico fondamento* si arriva alla conclusione che tanto la prova ontologica quanto la prova cosmologica adottate dalla tradizione wolffiana non sono da ritenere dimostrative.

La continuità che caratterizza gli obiettivi polemici di Kant non esclude che la sua posizione, riguardo alla possibilità di disporre di una teologia fondata, sia mutata nel tempo. Anche se *L’unico fondamento possibile* e la *Critica* concordano nel ritenere che i tentativi fino ad allora fatti per rendere la teologia una scienza metafisica siano da ritenere inadeguati, nello scritto precritico si propone un’alternativa che adotta un approccio dichiaratamente speculativo al tema della dimostrazione dell’esistenza di Dio. Questa alternativa prevede la possibilità di fornire la teologia di una generale dimostrazione dell’esistenza di Dio che riprende, modificandola, la reciproca implicazione fra prova cosmologica e prova ontologica propria della tradizione wolffiana.

L’opera del 1762 detta infatti, nella sua seconda parte, una prova *a posteriori* che sostituisce la prova cosmologica, mentre nella prima parte

<sup>1</sup> I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1900 sgg. (= AA), II, p. 158.

<sup>2</sup> Nell’opera del 1762 le prove fisico-teologiche, nella *Critica* distinte da quelle trascendentali, vengono fatte rientrare nella categoria delle prove cosmologiche, cfr. AA, II, p. 160.

propone una prova *a priori* che si ritiene possa sostituire quella ontologica. Quest'ultima prova, tuttavia, non è illustrata nella sua completezza, dato che ne è tratteggiato soltanto il fondamento. Perché la prova *a priori* possa essere effettivamente svolta, così da fornire, assieme a quella *a posteriori*, la dimostrazione che Dio esiste, va provato non soltanto che un'essenza assolutamente necessaria è data ma che la realtà di tale essenza è quella di un intelletto e di una volontà. *L'unico fondamento possibile* non arriva a provarlo, perché, come Kant stesso segnala, alcune difficoltà teoriche di fondo impediscono di dotare quest'ultima affermazione di un'evidenza dimostrativa. Mentre nella fase che precede i primi anni Sessanta il rinnovamento della prova *a priori* dell'esistenza di Dio non soltanto è ritenuto possibile ma è di fatto portato a compimento, l'opera del 1762 restituisce una situazione ancora aperta. Delle precedenti certezze rimane confermato soltanto il nuovo fondamento, ma la strada verso una teologia rinnovata, capace di accreditarsi come scienza metafisica, è dichiarata ancora da percorrere.

Il presente contributo non si occupa né di questo ridimensionamento della prova – che richiederebbe una comparazione approfondita de *L'unico fondamento possibile* con la dissertazione del 1755 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* – né dei motivi per cui Kant sin dall'inizio del suo percorso filosofico ritenga non dimostrativa la prova ontologica adottata dalla tradizione wolffiana. Esso si concentra invece su un unico aspetto del fondamento della prova, e cioè sul concetto di “esistenza necessaria”, che riceve la sua compiuta illustrazione nelle prime tre *Considerazioni*. La possibilità stessa che si possa fornire la teologia di un fondamento di prova è infatti legata a tale concetto, che non ha un profilo esclusivamente teologico e che richiede il confronto con una serie di assunti ontologici e logici correnti nella filosofia contemporanea a Kant.

## 1. Predicato e posizione assoluta

*L'unico fondamento possibile* prende avvio mettendo in questione il metodo accreditato da Wolff per definire i concetti fondamentali della metafisica. Secondo tale metodo, che si ritiene mutuato dalla matematica, la scienza metafisica definisce i suoi concetti per mezzo di una procedura di analisi. Un concetto viene effettivamente definito quando si analizza un



insieme di predicati fino a individuarne uno tolto il quale verrebbe meno il concetto stesso. Kant fa l'esempio di un concetto prevalentemente usato in cosmologia: lo "spazio", e di un concetto prevalentemente usato in psicologia: la "rappresentazione", lasciando intendere che, nonostante il largo uso che se ne fa, non si dispone ancora di una loro compiuta definizione<sup>3</sup>. Il motivo è che entrambi questi concetti sono per Kant di tipo sintetico, presuppongono cioè una determinazione – fondata dal principio di ragione – cui non si può giungere per mezzo di analisi.

Rispetto al problema di una dimostrazione dell'esistenza di Dio, la metafisica non dispone ancora di una definizione adeguata del concetto di "esistenza" (*Dasein*). In questo caso, l'insufficienza del metodo analitico emerge con maggiore evidenza di quanto non avvenga nei due concetti prima indicati. Se si prende un ente qualsivoglia, e se ne analizzano i predicati allo scopo di individuare quale fra essi sia sufficiente a determinarne l'esistere, si può constatare che nessun predicato soddisfa a questo scopo. Kant porta a esempio Giulio Cesare, scegliendo un ente cui tutti attribuiscono una serie assai nota di predicati, fra i quali c'è certamente la sua presenza effettiva in un determinato tempo e in un determinato luogo. Anche se la passata presenza di Giulio Cesare nel mondo è un dato noto a tutti, al suo concetto non appartiene alcun predicato che lo determini come esistente piuttosto che come meramente possibile. Giulio Cesare è certamente esistito, ma avrebbe potuto anche non esistere senza che l'insieme dei predicati che ne compongono la definizione per ciò stesso diminuisse. L'ente che assomma le "note caratteristiche" da attribuire a Giulio Cesare sarebbe potuto rimanere soltanto una possibilità, concepita come tale dal solo intelletto divino, e il corso del mondo avrebbe potuto non conoscere episodi come il passaggio del Rubicone o la battaglia di Farsalo. Il concetto che definisce "Giulio Cesare", tuttavia, risulterebbe essere il medesimo, e come tale comprenderebbe un tempo determinato del suo agire e un luogo determinato della sua presenza.

La questione che in tal modo Kant solleva – va precisato – non riguarda l'attualità dell'esistenza di Giulio Cesare così come quella di qualsiasi altro ente contingente. L'obiezione con cui si apre la *Prima considerazione*, e che dà il titolo al suo primo punto, secondo cui «l'esistere non è affatto il predicato o la determinazione di una qualche cosa»<sup>4</sup>, va riferita alla pretesa di definire il concetto di esistenza in generale per mezzo di

---

<sup>3</sup> AA, II, p. 71.

<sup>4</sup> AA, II, p. 72.

un'analisi dell'ente e di ciò che di esso si predica. A parlare dell'esistenza come di un "predicato", che esprime il luogo e il tempo in cui un ente è presente, era stato Crusius, la cui definizione del concetto di esistenza viene citata più avanti<sup>5</sup>. Prima di attribuire esplicitamente a Crusius la posizione criticata nel primo punto, Kant la assume come esemplare di un certo generale atteggiamento della filosofia coeva, secondo il quale si può fornire una definizione in generale dell'esistere ricavandolo per via di analisi dal concetto di un ente determinato. Certamente – riconosce implicitamente Kant – qualsiasi predicato è "incluso" nella definizione dell'ente che è il soggetto di un giudizio, e la predicazione non fa che esplicitare le determinazioni che ne compongono la definizione. Ma l'esistere non può essere trattato alla stregua di una determinazione che la predicazione esprima, dato che la definizione di un ente meramente possibile contiene esattamente le stesse note contenute dalla definizione di un ente esistito.

Kant non parla ancora di Dio, e fa esempi riferiti a enti contingenti, inducendo l'impressione che il suo divieto si applichi agli enti contingenti e non a Dio. In realtà, l'operazione teorica di Kant riguarda l'ente in generale e consiste nello sganciare il concetto di esistenza dalla determinazione di un ente quando il principio di ragione è assunto come un *principium cognoscendi*. La maggiore attenzione che in questo punto primo della *Prima considerazione* Kant sembra tributare agli enti contingenti serve semplicemente a mostrare quanto sia facile trasferire alla teologia una fallacia che dipende da un'imprecisione del linguaggio ordinario. È infatti abituale, quando si formulano giudizi di tipo conoscitivo, ossia giudizi che, in ultima istanza, basano la loro verità sul principio di identità e di non-contraddizione, trattare l'esistenza come il predicato di un ente. Per esempio, si afferma senza tema di smentite che il liocorno marino esiste mentre il liocorno terrestre non esiste. Ovviamente, tutti concorderebbero nel riconoscere che questa affermazione dichiara che la rappresentazione del liocorno marino, o narvalo, è un «concetto di esperienza»<sup>6</sup>, cioè

<sup>5</sup> Questa definizione, secondo cui l'esistenza è «quel predicato di una cosa, in virtù della quale la si trova in un qualche luogo o in un qualche tempo, e fuori dal pensiero» si legge in C.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig 1745, ripr. an. in Id., *Die Philosophische Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Hildesheim, Olms, 1964 sgg., II, § 46, pp. 73-74. Da una lettera indirizzata a Borowski si ha evidenza del fatto che Kant conosce quest'opera di Crusius almeno a partire dal 1760, cfr. *Kant's Briefwechsel* in AA, X, p. 32.

<sup>6</sup> AA, II, p. 72.

la rappresentazione di una cosa che esiste, mentre la rappresentazione che del liocorno dà la mitologia è una costruzione mentale. Il predicato di esistenza è dunque senz'altro riferito all'«origine della conoscenza»<sup>7</sup>, che consente di affermare che la cosa conosciuta esiste, e non all'essenza della cosa, che non ha bisogno di essere esperita per essere intesa. Tuttavia, la forma stessa del giudizio fa in modo che l'esistenza venga espressa non come ciò che è esperito o esperibile ma come un predicato dell'ente a partire dalla sua essenza.

Il giudizio: "il liocorno marino esiste" rende la determinazione dell'esistenza una predicazione del soggetto del giudizio, una nozione cioè che può essere inclusa nel concetto "liocorno", e dà l'impressione che all'esistenza e al suo concetto si possa giungere scomponendo con una procedura di analisi ciò che di un tale ente si predica. In realtà, il giudizio non esprime altro che l'unione di un soggetto a un predicato in ragione della esperienza effettiva o probabile che si può fare di un narvalo. Nessuno dicendo: "il liocorno marino esiste" intende dire che il concetto di un tale ente ne determina l'esistenza, quanto piuttosto che il liocorno marino – per quanto improbabile possa apparire un cetaceo con tali fattezze – è presente in natura. Ma l'impressione che si possa includere l'esistere fra le determinazioni dell'ente, al pari di altre determinazioni che lo rendono quantomeno possibile, viene conservata anche quando si passa a trattare di enti la cui conoscenza non ha origine nell'esperienza.

Per evitare equivoci, e per chiarire che, in generale, in nessun giudizio di esistenza si pretende di predicare l'esistenza a partire dal concetto dell'ente, sarebbe più corretto formulare la frase invertendo l'ordine fra soggetto e predicato. Invece di dire "il liocorno esiste" un discorso filosofico che volesse evitare le ambiguità del linguaggio ordinario dovrebbe dire: «a un certo pesce esistente competono i predicati che concepisco uniti nel concetto di liocorno»<sup>8</sup>. In questo modo si chiarirebbe che è certamente giusto dire che il liocorno marino esiste mentre il liocorno terrestre non esiste. La giustezza di un tale giudizio, tuttavia, non è determinata dalla "possibilità" di questo ente o dalla "pensabilità" di esso ma da una determinazione differente – l'esistere, appunto – cui non si giunge per via di analisi.

Questa correzione del linguaggio ordinario non va immediatamente messa in relazione alla critica dell'argomento ontologico della tradizione

<sup>7</sup> AA, II, p. 73.

<sup>8</sup> *Ibid.*

wolffiana. Affermando che l'esistenza non è un predicato dell'ente, Kant non sta né difendendo una tesi di tipo empiristico, contro il razionalismo coevo, né sta anticipando in qualche modo una teoria della "quantificazione" esistenziale<sup>9</sup>. Come si è detto all'inizio, e come il titolo stesso della *Prima considerazione* dichiara, Kant sta trattando del concetto di esistenza in generale e non della possibilità di "istanziare" un concetto con l'attualità degli enti<sup>10</sup>. Il suo obiettivo è chiarire che la determinazione dell'esistere non può mai essere ricavata analiticamente a partire dal concetto di un ente, come è invece possibile fare, sulla base del principio di identità e del principio di non-contraddizione, per qualsiasi altro predicato. Ciò non significa, tuttavia, che si debba rinunciare a definire il concetto di esistenza e che non sia possibile prospettare una determinazione che eccede ogni analisi senza che tale determinazione sia, meramente, il prodotto di un'esperienza.

La tesi che l'esistere non possa costituire il predicato di un ente è infatti complementare alla tesi che l'esistere vada considerato come la "posizione assoluta" di un ente. Quando si assume l'esistere come un predicato del soggetto, la copula del giudizio non può esprimere altro che la posizione di un rapporto, cioè la messa in relazione del concetto dell'ente con il concetto che di esso si predica – quello che Kant chiama *respectus logicus*. Invece, il verbo "essere" dice la posizione assoluta del soggetto, e quindi l'utilizzo di tale verbo coincide con la dichiarazione che una cosa esiste, se esso esprime «la posizione della cosa considerata in sé e per sé»<sup>11</sup>.

Nel concetto di "posizione assoluta" va scorta la "definizione nominale" del concetto di esistenza che Kant ha dichiarato di ricercare. Questa definizione non afferma propriamente altro che la impossibilità di ricavare il concetto di esistenza dalla "posizione relativa" secondo cui il pensiero colloca l'ente mettendolo in relazione a altri enti. L'inversione fra soggetto e predicato, con cui si eliminano le imprecisioni del linguaggio, può così essere applicata a qualsiasi ente, anche a quello divino, chiarendo cosa effettivamente si esprime con un giudizio di esistenza che abbia come soggetto la parola "Dio". Se si formula la frase: "Dio è onnipotente"

<sup>9</sup> Si spinge a fare una tale proposta interpretativa N.F. Stang, *Kant's modal Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2016, cfr. in part. p. 37.

<sup>10</sup> Per un'impostazione di questo tipo, che genera più di un malinteso riguardo agli intenti teorici di Kant, cfr. A. Chignell, *Kant, Modality, and the Most Real Being*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», XCI, 2009, pp. 157-192.

<sup>11</sup> AA, II, p. 73.

e, a partire da questo giudizio, si ricava, per via di analisi, il giudizio: “Dio è una cosa esistente”, può sembrare che l’esistere sia un predicato del concetto di Dio al pari dell’onnipotenza, e che la verità del primo giudizio, che si ritiene fondata su una “ragione identica” – cioè sull’identità fra la definizione di Dio e la determinazione espressa dal predicato – possa avere un qualche rilievo rispetto alla dimostrazione della posizione assoluta dell’ente<sup>12</sup>. Giudicando che Dio esiste, infatti, non si intende soltanto esprimere una determinazione del suo concetto, scorgendo fra le “note” di esso anche l’esistere, ma si intende fare un’affermazione sulla sua “posizione assoluta”, come emerge con maggiore chiarezza se si riformula il medesimo giudizio nel modo seguente: «qualcosa che esiste è Dio»<sup>13</sup>. Con questo giudizio si sta dicendo che a qualcosa di esistente competono una serie di attributi la cui somma si esprime con il nome “Dio”. Anche in questo caso il pensiero collega al soggetto un predicato, ma il legame posto dal pensiero presuppone che la cosa stessa, assieme a tutti i suoi predicati, si ponga in senso assoluto, cioè in maniera indipendente dal pensiero di essa.

## 2. Esistenza e possibilità

Il chiarimento che la “posizione assoluta” dell’esistere è diversa da un “predicato” non implica che il nuovo fondamento per la dimostrazione dell’esistenza di Dio sia affidato a tale nozione. Numerosi sono gli interpreti che propongono questa lettura, suggerendo che sia il concetto di posizione assoluta a chiarire le differenze che Kant rivendica fra la sua impostazione della prova *a priori* e la prova ontologica della tradizione wolffiana<sup>14</sup>. L’obiettivo teorico complessivo della *Prima considerazione*, tuttavia, non è ancora quello di proporre una dimostrazione dell’esistenza di Dio. Piuttosto, essa ha lo scopo di mettere in questione una convinzione diffusa nella filosofia coeva, e cioè che l’esistere possa essere concepito come un incremento della possibilità, un “di più” che si aggiunge a essa. Secondo Kant questa convinzione va ritenuta senz’altro falsa rispetto

<sup>12</sup> AA, II, p. 74.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Concordano su questo punto interpretazioni per altro verso differenti, cfr., ad esempio, J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin-New York, de Gruyter, 1980, in part. pp. 69-70 e R. Theis, *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*, Paris, Vrin, 2012, p. 71.

all'esistere inteso come "predicato", che, come detto, non aggiunge nulla a un ente meramente possibile. Essa può essere ritenuta vera, invece, se la possibilità dell'ente è posta dalla sua stessa esistenza: «solo da qualcosa di esistente viene posto più di quanto venga posto da ciò che è meramente possibile, poiché quest'ultimo si aggiunge alla posizione assoluta della cosa stessa»<sup>15</sup>. In altri termini, l'esistenza è un "ampliamento" della mera possibilità di un ente, soltanto se la possibilità presuppone la "realtà" di un'esistenza. Questa "inversione", fra possibilità e esistenza, conferma l'idea che la possibilità sia insufficiente a determinare la realtà di un ente; ma, al tempo stesso, annulla qualsiasi tentativo di definire l'esistere a partire dalla possibilità.

Per comprendere ciò che fa da sfondo a tali affermazioni bisogna fare riferimento – come Kant stesso si affretta a fare – ai principali interlocutori dell'intera *Prima considerazione*. Wolff, Baumgarten e Crusius sono qui sorprendentemente accomunati, in quanto tutti e tre concepiscono l'esistere a partire dalla possibilità dell'ente. Le affinità fra i tre si fermano qui, e si ha l'impressione che Kant li citi assieme con intento polemico. Ciò che li accomuna è, infatti, soltanto la convinzione di Kant che nessuno dei tre sia riuscito a definire in maniera soddisfacente il concetto di esistenza, nonostante proprio su questo punto Crusius accrediti la sua filosofia come un'alternativa alla ontologia "leibniziano-wolffiana".

Alla concezione che Wolff ha dell'esistere Kant riserva la menzione più breve, dichiarando semplicemente che la definizione data da Wolff dell'esistenza come «complemento (*Ergänzung*)» della possibilità è indeterminata<sup>16</sup>. Da questa definizione non si apprende che cosa propriamente debba essere aggiunto alla possibilità di qualcosa perché esso esista. Quello di Kant sembra un giudizio svalutativo sulla capacità definitoria della filosofia wolffiana ma, di fatto, Kant non fa che registrare il modo in cui Wolff stesso presenta l'esistenza nell'*Ontologia*, dove di essa fornisce soltanto una "definizione nominale"<sup>17</sup>. La definizione di ciò che realmente

<sup>15</sup> AA, II, p. 75.

<sup>16</sup> AA, II, p. 76.

<sup>17</sup> Wolff definisce "nominale" una definizione dalla quale non emerge che è possibile la cosa che viene definita, e la distingue così dalla "definizione reale". Cfr. C. Wolff, *Philosophia Rationalis sive Logica*, Partes I-III, ripr. an. in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École et alii, Hildesheim, Olms, 1962 ss., II, 1.2, § 191, pp. 211-212. La formulazione di questa distinzione si deve a Leibniz, cfr. *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-1890, IV, pp. 422-426.

deve essere “aggiunto” alla possibilità di un ente, perché esso sia attuale, è rimandato da Wolff alle rispettive trattazioni delle scienze metafisiche e al carattere specifico che l’esistenza assume in teologia, in psicologia, in cosmologia o in fisica<sup>18</sup>.

Più articolato è invece il confronto che Kant ingaggia con Baumgarten, di cui è presa in considerazione la dottrina della «determinazione completa interna» dell’ente<sup>19</sup>. Rispetto a quello di Wolff, il trattamento che Baumgarten riserva al concetto di esistenza è più dettagliato, perché il complemento, che l’esistenza rappresenta rispetto alla possibilità, è ricavato geneticamente come l’aggiunta dei “modi” all’essenza di un ente. Di questo aspetto della *Metafisica* di Baumgarten Kant si occupa almeno dai primi anni della sua attività didattica, e il tema viene qui ripreso mostrando piena consapevolezza della opportunità di distinguere il pensiero di Baumgarten dal precedente wolffiano<sup>20</sup>.

Secondo Kant, se la dottrina di Baumgarten viene interpretata nel senso che, rispetto a una serie di predicati, la possibilità di un ente è incompleta, essa provoca una «grande inesattezza»<sup>21</sup> in quanto viola il principio del terzo escluso. È infatti impossibile che, dati due opposti contraddittori, non vi sia un medio fra i due, ossia è impossibile che un ente non sia determinato completamente e che, per esempio, un uomo non esista avendo una statura determinata, un’età determinata, e così via. È la nostra conoscenza, invece, a poter rimanere indeterminata, e certamente concepire l’essenza di un ente non è sufficiente a conoscere un individuo in maniera completa. Questo tipo di indeterminatezza, tuttavia,

<sup>18</sup> C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Francofurti et Lipsiae, 1736, ripr. an. in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II, 3, § 174, p. 143. In questa definizione, che dipende dall’argomento del paragrafo precedente, Wolff si limita a definire l’esistenza sulla base della insufficienza della ‘possibilità’ a determinare l’‘attualità’ di un ente.

<sup>19</sup> AA, II, p. 76. Cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011, § 65, p. 76, in cui si legge che i modi di un ente non vengono determinati in maniera sufficiente dalla sua essenza. Per la definizione del concetto di esistenza cfr. § 55, p. 72.

<sup>20</sup> Una testimonianza di ciò la offre la recente edizione critica delle note manoscritte alla copia, in possesso di Kant, della terza edizione della *Metaphysica* di Baumgarten, cfr. I. Kant, *Neue Reflexionen. Die frühen Notate zu Baumgarten „Metaphysica“*. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks, hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2019. Vd in part. p. 42 e il commento che Kant dedica al § 57 e alla dottrina di Baumgarten secondo la quale «*Omne actuale est interne possibile*».

<sup>21</sup> AA, II, p. 76.

è la medesima sia che si stia trattando di un ente meramente possibile sia che si stia trattando di un ente effettivamente esistente. Il richiamo alla insufficienza della “possibilità interna” di un ente, rispetto alla completa conoscenza di un individuo, non assegna dunque alcuna nota caratteristica alla determinazione di esistenza.

Lo stesso si può dire del concetto di esistenza proposto da Crusius, e nonostante la sua filosofia si presenti come un superamento dell'ontologia wolffiana. In maniera analoga al wolffismo, infatti, Crusius definisce l'esistenza come un complemento della possibilità ma evita di definire l'ente a partire dall'essenza. Crusius, infatti, considera l'esistenza effettiva la prima “nota” dell'ente, e la definisce come ciò che determina la collocazione dell'ente in uno spazio e in un tempo determinati. Il complemento della possibilità dell'ente è in tal modo esplicitamente assegnato a ciò che l'essenza di un ente non può determinare, ovverosia alla collocazione di un ente “in un qualche tempo” e “in un qualche luogo”<sup>22</sup>.

Contro questo modo di definire l'esistenza, Kant accenna innanzitutto a un'obiezione che appartiene alle sue più antiche prese di posizione sui fondamenti dell'ontologia. Perché qualcosa esista non è necessario che si collochi nello spazio e nel tempo<sup>23</sup>. Kant, tuttavia, non si impegna a confutare Crusius sviluppando questa dottrina generale ma si limita a ribadire quanto già implicito nel riferimento a Giulio Cesare, contenuta nel primo punto. L'esistenza in un luogo e in un tempo determinati possono costituire un discrimine fra la possibilità di qualcosa e la sua esistenza effettiva se si considera l'esistenza dal punto di vista dell'intelletto finito. Ma dal punto di vista di un intelletto onnisciente – prescindendo, per ora, dalla domanda se esista o meno un ente dotato di un tale intelletto – la possibilità stessa di un ente include la sua presenza in un tempo e in un luogo determinati. Anche se, ad esempio, si concepisce un uomo come meramente possibile, la determinazione di un tale concetto non può escludere l'insieme dei “modi” che ne costituiscono la presenza nel mondo. La collocazione in un tempo e in un luogo determinati, quindi, non costituisce affatto un discrimine che distingua un uomo meramente possibile da un uomo determinato come esistente.

Da questo confronto fra il concetto di esistenza proposto dal wolffismo e quello di Crusius emerge che la differenza fra le rispettive posizioni

<sup>22</sup> C.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 46, pp. 73-75.

<sup>23</sup> AA, II, 76. Si vedano i *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, AA, I, 22.



non configura un’effettiva alternativa. Kant richiama posizioni opposte non per motivare la sua preferenza per una piuttosto che per l’altra, né per prospettare una mediazione fra esse. I confronti dialettici che nelle prime opere Kant instaura frequentemente, fra autori di cui giudica le opposte fazioni, rivelano che l’apparente distanza delle posizioni in conflitto cela spesso convinzioni condivise. Nel caso dei tre autori citati, ciò che li accomuna – nonostante le dichiarazioni di Crusius – è che l’esistenza presupponga sempre la “possibilità” e che sia quest’ultima, propriamente, a trovare con l’esistenza un completamento. Nelle *Considerazioni* che seguono, l’obiettivo di Kant sarà invece prospettare una determinazione dell’ente che sia completa sulla base di una realtà che antecede la stessa “possibilità interna” degli enti.

### 3. Il formale e il materiale

*L’unico fondamento possibile* non contiene la dettagliata illustrazione del principio di non-contraddizione che Kant ha proposto, sette anni prima, nella *Nova Dilucidatio*. A somiglianza di quanto fatto in questa dissertazione, tuttavia, anche ne *L’unico fondamento possibile* Kant contesta la priorità generale di quel principio rispetto alla fondazione dell’ente, prospettando un approccio alla sua “possibilità interna” che è esplicitamente differente da quello della filosofia coeva. Per “possibilità interna” si intende, in senso lato, ciò che determina un ente di per sé, indipendentemente dalle relazioni esterne con altri enti. Da questa nozione si ricava quella di “essenza”, che in generale designa il complesso delle determinazioni essenziali proprie della possibilità interna di un ente. Perché un ente sia possibile, perché quindi abbia un’essenza determinata, per Kant non è sufficiente che il pensiero di esso non violi il principio di non-contraddizione. Prima che il principio di non-contraddizione fornisca un criterio per valutare se un ente è concepibile, è necessario considerarne la possibilità interna, rispetto alla quale il principio di non-contraddizione non è determinante.

Per chiarire questa innovazione, ne *L’Unico fondamento possibile* Kant si serve di una coppia di nozioni che aveva già utilizzato nella *Nova dilucidatio* e distingue fra “il formale” (*das Formale*) e “il materiale” (*das Materiale*) della possibilità. Anche se l’utilizzo del concetto di “forma” e del lessico collegato a esso è corrente nell’ontologia wolffiana, difficilmente,

in quella ontologia, compare in coppia con il concetto di “materia”<sup>24</sup>. Va inoltre notato che Kant non usa gli aggettivi “formale” e “materiale” apponendoli a due differenti categorie modali della possibilità, per cui si parlerebbe di una “possibilità formale” e una “possibilità materiale”. “Il formale” e “il materiale” sono piuttosto due differenti aspetti della medesima possibilità, che vengono designati anche, rispettivamente, l’«elemento logico nella possibilità», in quanto il formale determina in ultima analisi l’assenza di “ripugnanza” logica fra un soggetto e un predicato, e «il reale della possibilità», in quanto la “ripugnanza” può non essere di tipo logico<sup>25</sup>.

Una fonte per comprendere il significato che Kant attribuisce a questa coppia concettuale la offre la metafisica di Crusius. Poco prima di introdurla, il testo fa infatti cenno a quest’ultimo, e lo cita in quanto autore che assume il principio di non-contraddizione come criterio sufficiente a stabilire l’impossibilità interna di un ente. Pur senza condividere il significato ontologico attribuito a tale principio dai wolffiani, Crusius ritiene infatti che l’assenza di contraddizione sia il modo naturale in cui l’intelletto umano comprende, e che il rispetto di tale assenza sia la “nota” fondamentale che determina un ente<sup>26</sup>. Anche se in tal modo la “possibilità” di un ente viene identificata con la sua “pensabilità”, Crusius non rinuncia a parlare di «un’essenza logica» dell’ente e, proprio in relazione a tale nozione, si serve della distinzione fra “il materiale” e “il formale”<sup>27</sup>. Entrambi questi nomi denotano per Crusius l’essenza logica che include un ente in un “genere”. Tuttavia, mentre il materiale si riferisce al genere dell’ente come tale, il formale definisce la capacità essenziale che all’ente deriva dalla sua appartenenza al genere. Definire l’essenza di un ente a partire da ciò che è in grado di causare in altri enti, quindi il suo “formale”, non esclude il riferimento a un “sostrato” che individua l’ente indipendentemente dalla sua capacità essenziale, denominato “il materiale”.

L’uso che Kant propone della distinzione fra il formale e il materiale

<sup>24</sup> Cfr. Wolff, *Ontologia*, § 944, p. 682.

<sup>25</sup> AA, II, 78.

<sup>26</sup> C.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 12, p. 22. Crusius segnala come la prima nota di una cosa possibile sia il suo farsi pensare, cui ci costringe prima di tutto un impulso naturale. Su questo e sui tre principi che formano il cosiddetto *criterium veritatis* cfr. anche C. A. Crusius, *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis*, in Id., *Die Philosophische Hauptwerke*, IV, 1, § XXVII, pp. 233-235.

<sup>27</sup> Una distinzione fra materia e forma, denominate anche «das materiale» e «das formale», si trova in C.A. Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, § 30, p. 48.

è affine a l'uso che ne fa Crusius, in quanto è riferita all'essenza logica dell'ente, ma non è una ripresa della concezione crusiana della possibilità<sup>28</sup>. Lo sfondo crusiano consente di affermare che "il materiale" della possibilità, ciò che Kant denomina anche con il termine *Data*, non va letto come un riferimento di tipo empiristico ai dati percettivi quanto piuttosto come un riferimento alla dottrina dell'essenza<sup>29</sup>. L'adozione di questa prospettiva, tuttavia, non implica la condivisione delle conclusioni di Crusius, che viene confutato in maniera dialettica. Utilizzando i suoi medesimi strumenti teorici, Kant giunge a conclusioni del tutto differenti da quelle di Crusius e, al tempo stesso, si sottrae alle accuse che Crusius rivolge al wolffismo.

Infatti, se – come pretende Crusius in concorrenza con il wolffismo – è possibile ridurre la possibilità di un ente alla sua pensabilità e definirne la determinazione sufficiente sulla base del principio di non-contraddizione, va chiarito che questo riguarda soltanto "il formale" della possibilità, ossia ciò che risulta dalla relazione degli enti con gli altri enti. Ma oltre a risultare impossibile in quanto contraddittorio nel confronto con altri enti, qualcosa continua a risultare impossibile se viene meno il materiale, ciò che determina la possibilità interna dell'ente prima ancora che venga messo in relazione con altri enti. L'esempio che Kant propone, per illustrare questo aspetto, è il seguente. È certamente contraddittorio che un triangolo sia dotato di quattro angoli, e un tale ente non è pensabile. Tuttavia, il triangolo come tale e, con esso, un attributo che non ripugna alla sua possibilità interna, come ad esempio il fatto che abbia un angolo retto, non vengono tolti dall'impossibilità di un triangolo quadrangolare<sup>30</sup>. Kant sembra suggerire che perché la determinazione della triangolarità, o quella della angolarità retta come suo attributo, risultino impossibili, è sufficiente che la triangolarità come tale sia tolta, ossia che il triangolo sia

<sup>28</sup> Sulla presunta dipendenza di Kant da Crusius, in questi passi, cfr. A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Manduria, Lacaita, 1969, p. 190: «Kant, rifacendosi alla teoria del Crusius, modifica il concetto del possibile del razionalismo leibniziano-wolffiano».

<sup>29</sup> Questo è il principale difetto di letture classiche come quella di K. Reich, *Einleitung a I. Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Hamburg, Meiner, 1963, pp. VII-XXIX, cfr. in part. p. XVI. Del medesimo difetto mi sembra soffra anche la lettura che di questo scritto kantiano ha offerto D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, ed. it. a cura di S. Carboncini, Napoli, Prismi, 1983, cfr. in part. p. 181 e p. 225 in cui si attribuisce a Kant quella che Henrich chiama «l'obiezione empiristica».

<sup>30</sup> AA, II, p. 77.

da considerare una non-cosa. Che questo non sia contraddittorio, che cioè non sia impossibile in senso assoluto concepire una realtà in cui non esista nulla di simile a un triangolo, elimina la priorità assoluta del principio di non-contraddizione nella determinazione della pensabilità dell'ente.

La conclusione da trarre è che l'essenza logica di un ente viene meno non solo quando manca "il formale" della sua possibilità, ovvero quando l'elemento logico segnala l'impossibilità di pensare quel determinato ente in relazione a altri enti. L'ente è impossibile anche, e in senso assoluto, quando a venir meno sono i *Data* o "il materiale" della sua possibilità interna. Rispetto alla concezione di questo fondamento il principio di non-contraddizione, in quanto relativo all'elemento logico della possibilità, risulta inservibile. Se nulla è dato, infatti, allora nulla può essere pensato; ma se nulla può essere pensato, allora niente può essere posto e al tempo stesso tolto, ovverosia nulla può risultare contraddittorio<sup>31</sup>. Non soltanto, quindi, la determinazione di esistenza non è ricavabile dalla possibilità interna dell'ente – come si evince dalla *Prima considerazione* – ma questa modalità presuppone sempre «un qualche esistere», come recita il titolo del secondo punto della *Seconda considerazione*<sup>32</sup>.

L'obiettivo di Kant non è ancora indicare positivamente il fondamento della possibilità interna di qualsiasi ente, quanto piuttosto sottolineare l'insufficienza del principio di non-contraddizione rispetto alla definizione della "impossibilità assoluta". Oltre alla impossibilità segnalata dal principio di non-contraddizione c'è infatti una impossibilità che è *assoluta*, ovverosia una impossibilità che elimina la possibilità come tale. Questa impossibilità non può essere concepita mediante la violazione del principio di non-contraddizione ma soltanto mediante l'assenza del "materiale" della possibilità. L'impossibilità assoluta, in altri termini, non è determinata dalla non-ripugnanza di concetti, valutata per mezzo del principio di non-contraddizione, ma dalla assenza totale dei *Data*. Si può concepire ciò che è impossibile in senso assoluto soltanto concependo l'assenza del materiale della possibilità, tolto il quale viene meno non soltanto la pensabilità di un ente determinato ma la pensabilità *tout-court*.

Il terzo punto della *Seconda considerazione* trae le conclusioni di que-

<sup>31</sup> La lettura qui proposta è diversa da quella contenuta in J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, cfr. in part. p. 73. L'analisi della "possibilità interna" fornita nella *Seconda considerazione* attesterebbe, secondo Schmucker, che Kant identifica «il possibile ontologico» con il «pensabile» in maniera affine a Baumgarten.

<sup>32</sup> AA, II, p. 78.

sto ragionamento, fornendo una definizione di ciò che è impossibile in senso assoluto: «è impossibile in senso assoluto, ciò per mezzo del quale la possibilità in generale viene tolta»<sup>33</sup>. Questo punto della *Seconda Considerazione* è un passaggio dell'opera sul quale spesso si è appuntata l'attenzione degli interpreti, e quasi sempre perché in questo passaggio – che per alcuni non è che una riesposizione del secondo punto – si è ritenuto di scorgere il fondamento della prova kantiana dell'esistenza di Dio<sup>34</sup>. In realtà, in questo punto non c'è alcun fondamento di prova, ma viene semplicemente preparata l'asserzione, contenuta nel punto successivo, che il principio di non-contraddizione non può costituire il "fondamento reale" della possibilità interna degli enti. In questi brani Kant non sta facendo alcuna affermazione dimostrativa relativa all'impossibilità che nulla sia, ma sta sgombrando il campo da una fondazione della categoria modale della "possibilità interna" affidata al principio di non-contraddizione<sup>35</sup>.

Il principio di non-contraddizione può fornire un criterio per determinare ciò che è possibile per la conoscenza vera, ma se si vuole intendere la possibilità della "cosa", considerata per se stessa, allora è necessario individuare un principio reale. Kant denomina «prima ragione reale (*erster Realgrund*)» della possibilità assoluta «quel reale, dal quale come da un ragione (*Grund*) è data la possibilità interna di altre cose», mentre il principio di non-contraddizione è «la prima ragione logica» della medesima possibilità<sup>36</sup>. I due principi non sono né in concorrenza né vanno

<sup>33</sup> AA, II, p. 79.

<sup>34</sup> Cfr. A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System, I. Geschichte der philosophischen Kritizismus*, Leipzig, Kröner, 1924, p. 304; M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Editrice Magenta, 1953, pp. 296-298; J. Moreau, *Le Dieu des Philosophes*, Paris, Vrin, 1969, pp. 63 ss.; J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, pp. 77-78; R. Theis, *Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1994, pp. 64-65.

<sup>35</sup> Con questa frase, Kant non sta affermando in maniera dimostrativa che è impossibile che nulla esista, posto che, se nulla esiste, allora nulla è possibile. Interpretando in questo modo, si attribuisce all'argomentazione di Kant l'equivoco di trattare come equivalenti il "nulla", inteso come la mancanza di qualsiasi ente, e il "non possibile", inteso come modalità. Kant dichiarerebbe inservibile, rispetto alla definizione dell'impossibilità assoluta, una definizione solo formale della possibilità, per poi fornire, poche righe dopo, una dimostrazione dell'impossibilità che nulla esista basata su un'analogia fallacia. Mi sembra arrivi a questa conclusione G.B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, pp. 121-122.

<sup>36</sup> AA, II, p. 79. Questa affermazione di Kant va tenuta assieme alle differenze che sottolinea fra la sua definizione di *Realgrund* e quella di Crusius nello scritto *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, cfr. AA, II, p. 203.

distinti ritenendo che il primo sia di tipo “conoscitivo” e il secondo di tipo “ontologico”. Entrambi sono mantenuti nell’ambito della mera pensabilità dell’ente, come vuole Crusius, ma il secondo non è affatto riducibile al primo, come invece Crusius ritiene.

#### 4. La definizione reale dell’esistenza assolutamente necessaria

Ciò che è impossibile in senso assoluto è “correlato” al concetto di necessità assoluta e alla sua definizione. In continuità con la tradizione wolffiana, anche Kant definisce infatti la necessità come ciò il cui opposto è per se stesso impossibile<sup>37</sup>. A differenza di questa tradizione, tuttavia, Kant evita di identificare tale opposizione con la contraddittorietà, come esplicitamente fa Wolff definendo “necessario” ciò il cui opposto implica contraddizione<sup>38</sup>. Per Kant l’assenza di contraddizione fornisce una definizione puramente “nominale” della necessità, mentre una “definizione reale” di essa richiede che, sul suo fondamento, risulti determinato ciò che è sufficiente a intendere come sia di per sé assolutamente necessaria un’esistenza.

La *Terza considerazione* espone anzitutto il concetto di ciò che di per sé esiste necessariamente, in secondo luogo presenta la tesi che una tale esistenza si dia, infine attribuisce a questa esistenza una serie di attributi reali. Una delle maggiori difficoltà proposte da questa *Considerazione* è che Kant vi tratta, in generale, di una “esistenza” (*Existenz*) necessaria e di una “essenza” (*Wesen*) necessaria senza che questo implichi ancora una discussione dell’esistenza di Dio. Dalla *Terza considerazione*, infatti, non risulta ancora che è fondato ritenere dimostrabile l’esistenza di Dio ma che il concetto di un’esistenza assolutamente necessaria, largamente diffuso nella tradizione wolffiana, richiede una riformulazione in linea con l’illustrazione della “possibilità interna” data nella *Considerazione* precedente<sup>39</sup>.

Nel primo punto Kant ribadisce che il criterio fornito dal principio di

<sup>37</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 101, p. 90.

<sup>38</sup> Cfr. Wolff, *Ontologia*, § 279, p. 227.

<sup>39</sup> Secondo Theis – diversamente da quanto qui sostenuto – il concetto dell’esistenza assolutamente necessaria è una tappa di una prova di tipo ontoteologico che avrebbe inizio nella *Prima considerazione*. Inoltre, l’esposizione di tale concetto avrebbe la funzione di riproporre, sul piano della argomentazione teologica, quel che è stato già illustrato nella *Seconda considerazione*, cfr. R. Theis, *La raison et son Dieu. Étude sur la théologie kantienne*, p. 78.

non-contraddizione è indispensabile per stabilire se un ente determinato è possibile ma che l'assenza di contraddizione non garantisce l'opposizione a ciò che è assolutamente impossibile<sup>40</sup>. L'esistere non è un predicato, e quindi se qualcosa è di per sé impossibile, tale circostanza non viene segnalata da alcuna contraddizione. Perché si possa intendere l'opposto di ciò che è assolutamente impossibile, si deve dunque fare riferimento a un'esistenza a sua volta necessaria in senso assoluto. Questo concetto si ottiene se si concepisce un'esistenza tolta la quale viene meno "il materiale" stesso della pensabilità degli enti. Dato che l'assenza di contraddizione non assicura che si disponga di un concetto di necessità riferita all'esistere, e non ci sono altri modi per definire la modalità del necessario, «o il concetto di un'esistenza necessaria in senso assoluto è un concetto ingannevole e falso, oppure esso deve basarsi su di ciò che il non-essere di una cosa sia al tempo stesso la negazione dei *Data* per ogni pensabile»<sup>41</sup>.

Con questa frase Kant non sta sostenendo che il concetto di esistenza assolutamente necessaria è problematico<sup>42</sup>. L'idea che a partire da tale concetto sia possibile intendere quel che il nome "Dio" denota, è largamente diffuso nel wolffismo e ha nel pensiero di Leibniz, prima di ogni altri, una formulazione influente<sup>43</sup>. Tuttavia, esso acquista plausibilità, secondo Kant, a condizione che non si ricavi da esso una prova ontologica basata su un metodo analitico. Nel secondo punto della *Terza considerazione* Kant dà infatti plausibilità al concetto di esistenza necessaria facendo però a meno della priorità fondativa del principio di non-contraddizione. In questo secondo punto non viene dunque detto che un ente determinato, che si chiama Dio, esiste necessariamente perché negarlo implicherebbe contraddizione, ma viene detto che il concetto di un'esistenza assolutamente necessaria – lasciando da parte per ora la domanda se corrisponde o meno a Dio – è qualcosa di reale.

L'argomento proposto a tal scopo è il seguente. Ogni possibilità presuppone qualcosa di reale, nel quale e tramite il quale è dato ogni pensabile – come illustra la *Seconda considerazione*. Quindi, una certa realtà, la cui mancanza toglierebbe la possibilità interna di qualsiasi ente, è. Ma ciò

<sup>40</sup> AA, II, p. 82.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Per un'interpretazione differente di questo brano, che vi legge una critica al concetto di necessità assoluta dei fautori della prova ontologica cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, p. 223.

<sup>43</sup> Cfr. ad esempio la formulazione che si trova nella *Monadologia*, cfr. G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, VI, §§ 43-44-45, p. 614.

il cui «toglimento o negazione sradica la possibilità interna di qualsiasi ente» è necessario in senso assoluto. Quindi qualcosa esiste in maniera assolutamente necessaria<sup>44</sup>.

Un tale argomento non è ancora il fondamento di una prova dell'esistenza di Dio, né tantomeno una prova<sup>45</sup>. Esso si limita a fornire una definizione reale dell'esistenza assolutamente necessaria che ha come unico presupposto la "possibilità interna" di qualcosa. Anche se questa possibilità viene ridotta al pensabile – come vuole Crusius – essa non può evitare di rimandare al "materiale" della possibilità, tolto il quale la pensabilità di alcunché viene meno<sup>46</sup>.

Date queste premesse, si dice dunque assolutamente necessaria quella esistenza tolta la quale verrebbe meno la totalità dei *Data* che compongono "il materiale" della possibilità interna degli enti e la cui mancanza implicherebbe che tutto è assolutamente impossibile. Tale definizione non soltanto dota la filosofia del concetto di esistenza assolutamente necessaria ma consente anche di definire in senso reale la "contingenza". Anche in questo caso Kant parte da una definizione diffusa nel wolffismo, per cui si dice che qualcosa è contingente quando è possibile il suo opposto<sup>47</sup>. Ma, in maniera analoga a quanto appena visto rispetto al concetto di esistenza necessaria, anche questa va giudicata una definizione nominale della contingenza e non può essere applicata all'esistenza contingente. Invece, in senso reale si definisce contingente ciò di cui può pensarsi il non-essere, oltretutto ciò il cui toglimento non implica l'eliminazione del pensabile come tale.

Una tale definizione del concetto della contingenza è importante, perché, sviluppando ciò che nella sua definizione è implicito, Kant illustra una serie di attributi dell'essenza necessaria che dipendono dal suo essere non-contingente. Non si possono seguire nel dettaglio le argomentazioni proposte da Kant, ma il seguito della *Considerazione* si incarica di sostenere, sulla base della coppia concettuale necessità/contingenza, che l'essenza necessaria è unica, che è semplice, che è immutabile ed eterna e,

<sup>44</sup> AA, II, p. 83.

<sup>45</sup> Per una lettura che identifica questi passi con la prova e che, al tempo stesso, li considera gravati da una contraddizione interna, cfr. P. Laberge, *La théologie kantienne précritique*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1973, p. 95.

<sup>46</sup> Su questo aspetto, e sulla completa conducibilità *a priori* di una prova basata su tale fondamento, Kant ritorna nel quarto punto della *Quarta considerazione*, cfr. AA, II, p. 91.

<sup>47</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 104.



non da ultimo, che contiene la "realtà" (*Realität*) somma<sup>48</sup>. Nell'ultimo e sesto punto della *Considerazione*, in cui si giustifica quest'ultimo aspetto, Kant sembra riprendere la definizione di *ens realissimum* rimessa in onore nel tardo wolffismo. In realtà, tutta intera la *Considerazione* culmina in una critica di quel modo di concepire la realtà somma dell'ente. Contro la definizione che poteva leggere nella *Metafisica* di Baumgarten, l'ente assolutamente necessario è per Kant l'ente realissimo non perché contenga in sé, come determinazioni sue proprie, «ogni possibile realtà (*Realität*)». Piuttosto, l'essenza assolutamente necessaria si dice realissima perché essendo la realtà nel suo grado sommo, essa costituisce la ragione reale della "possibilità interna" di qualsiasi ente<sup>49</sup>.

Questo è un punto cruciale per comprendere la novità del fondamento della prova *a priori* che Kant sta proponendo e la sua differenza di fondo da quello su cui si regge la prova ontologica diffusa nel wolffismo. Kant non giustifica la compossibilità massima nell'ente realissimo sostenendo che le realtà in esso comprese non si contraddicono in quanto le loro "proprietà" (*Eigenschaften*) raggiungono egualmente il grado sommo, sono quindi prive di "mancanze" o "negatività". Una tale impostazione non spiega, a parere di Kant, come possano essere ricomprese nell'ente realissimo proprietà come la «impenetrabilità» dei corpi o la loro «estensione», assunto che tali proprietà non sono interessate dalla "ripugnanza" di tipo logico del principio di non-contraddizione ma da quella che qui, e in altri scritti del periodo, Kant denomina "ripugnanza reale". Questa ripugnanza non è tolta dall'assenza di contraddizione che, in analogia con le procedure conoscitive che si applicano agli enti, si presume riguardi le realtà trattate come "predicati" privi di opposizione logica.

Riconosciuta questa differenza fra ripugnanza logica e ripugnanza reale, l'unica maniera di intendere l'essenza necessaria come realissima è attribuire a essa sola la realtà, e considerare tale realtà la condizione per cui qualsiasi ente sia di per sé possibile. Secondo una impostazione che è propria di Kant, infatti, le essenze degli enti contingenti non sono di per sé necessarie ma devono la loro necessità all'unica essenza che esiste secondo realtà sufficiente. Il nuovo fondamento per una prova *a priori* dell'esistenza di Dio è propriamente affidato a questo assunto, ovverosia alla totale concentrazione in un'unica essenza di ciò che determina come

<sup>48</sup> AA, II, pp. 83-85.

<sup>49</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 190 e § 806. Sulla compossibilità fra le realtà e sul fatto che fra esse non sorga contraddizione cfr. § 807.

necessarie le rispettive essenze degli enti. Questi ultimi sono contingenti, ma “il materiale” delle loro rispettive essenze ha la sua ragione reale nell’unica essenza che esiste necessariamente. In mancanza di quest’unica essenza necessaria verrebbe meno non l’esistenza effettiva degli enti ma la possibilità stessa di attribuire agli enti un’essenza.

Perché tutta questa analisi fornisca il fondamento di una prova *a priori* dell’esistenza di Dio, tuttavia, è richiesto un ultimo passaggio, che viene compiuto nella *Quarta considerazione*. Nel suo primo punto viene argomentato che l’essenza necessaria in senso assoluto non solo è una sostanza unica, semplice e realissima ma che è anche uno “spirito”, posto che alle sue proprietà appartengono “intelletto” e “volontà”. Kant elenca una serie di argomenti che fanno senz’altro propendere per una tale attribuzione, ma dichiara a tutte lettere – per motivi che spiega nel terzo punto – che non può affermare con la medesima certezza riservata agli altri attributi che l’esistenza assolutamente necessaria sia quella di uno “spirito”. Finché la metafisica non si dota di argomenti per dimostrare che il criterio della perfezione, con cui l’uomo giudica il grado sommo del suo volere e intendere, corrisponda alla realtà della essenza necessaria, nulla consente di dire che quest’ultima corrisponda al Dio personale della tradizione cristiana e non piuttosto al «destino eterno», ossia al fato, degli antichi<sup>50</sup>.

A motivo di ciò, la prima parte de *L’unico fondamento necessario* non arriva a esporre interamente una prova *a priori* dell’esistenza di Dio. Ciò non esclude che nella sua seconda parte l’opera presenti una completa prova *a posteriori* e che, nella terza parte, la validità del fondamento proposto venga ribadita<sup>51</sup>. Se si può sostenere che la realtà somma include anche la perfezione di una volontà e di un intelletto, non soltanto il fondamento esposto nella prima parte è in grado di fornire una prova *a priori* dell’esistenza di Dio, ma esso è anche l’unico che può farlo<sup>52</sup>. Qualsiasi altro fondamento per una dimostrazione *a priori*, come quello corrente nella tradizione wolffiana, smarrisce l’oggetto della sua dimostrazione a

<sup>50</sup> AA, II, 89.

<sup>51</sup> AA, II, pp. 162-163.

<sup>52</sup> Per una lettura che invece vede una continuità sostanziale fra l’argomento ontologico di Leibniz e quello di Kant, e interpreta la rivendicazione kantiana dell’unicità della sua prova come un riferimento al fatto che soltanto l’argomento ontologico sarebbe dimostrativo cfr. R. Theis, *En quel sens l’«Unique fondement possible d’une démonstration de l’existence de Dieu» de Kant est-il «unique» fondement «possible»?», «Revue philosophique de Louvain», XCV, 1997, pp. 7-23, vd. in part. p. 12.*

partire dal modo stesso in cui concepisce Dio. Ritenere infatti fondata una prova della esistenza di Dio che tratti le sue determinazioni essenziali, fra cui quella di esistere, come fossero predicati di un ente, significa non comprendere cosa renda assolutamente necessaria un'esistenza.

# Natürliche Theologie als kritische Wissenschaft

Georg Sans SJ

*Hochschule für Philosophie München*

The article investigates into the connection between negative theology and analogical speech of God in Kant. It starts with a close reading of Kant's marginalia on Johann August Eberhard's *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* (*Preparation for Natural Theology*). Natural theology, according to Kant, is neither interested in the attributes nor in the reality of the concept of God, but in the relationship between the idea of God, on the one hand, and human intelligence and will on the other. Since our conceptions of intelligence and will originate from experience, theology is suspicious of anthropomorphism. Instead of refusing anthropomorphism entirely, Kant accepts what he calls in the *Prolegomena* symbolic anthropomorphism. In the same way as a watch is related to the watchmaker, our sensible world is related to its unknown origin. Theology, therefore, rests on a similarity or rather analogy between two relations. Because God cannot possess any finite attributes, theology furthermore has to talk about Him symbolically. Natural theology for Kant is a concept «on the boundary of human reason». Although we have no theoretical knowledge of God, we conceive of Him in relationship to the natural and moral world orders. As Francesca Menegoni puts it, in natural theology we should «research not so much what God is in Himself, but what we have to be in relationship to Him».

In einer allgemeinen Anmerkung zum dritten Stück seiner *Religionschrift* erörtert Immanuel Kant den Geheimnischarakter des religiösen Glaubens. Was Gott an sich selbst sei, bleibe »ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimnis«<sup>1</sup>. Francesca Menegoni greift die An-

---

<sup>1</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, Nicolovius,

merkung am Ende ihrer Monographie über *Fede e religione* unter der viel-sagenden Überschrift »Mysterium fidei« auf. »Gerade weil sie sich an ein Wesen richtet, das mit begrenzten Erkenntnisvermögen ausgestattet ist, kann keine Offenbarung jemals vollständig das Geheimnis enthüllen, das die radikale Andersheit des Göttlichen hütet«<sup>2</sup>. Kant bezieht den Geheimnischarakter unserer Vorstellung vom Göttlichen ausdrücklich auf das Feld der theoretischen Vernunft. Anders verhält es sich in praktischer Hinsicht. Als moralische Wesen müssten wir »die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen«, wie es »in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nötig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens)«<sup>3</sup>. Während das spekulative Interesse an der Erkenntnis Gottes unbefriedigt bleibt, darf der Mensch aus praktischen Gründen hoffen, sich dem göttlichen Wesen zu nähern.

Dass wir Gott theoretisch nicht erkennen können und dennoch praktisch auf ihn hoffen, nennt Menegoni »eine unausweichliche Konsequenz der Dialektik der endlichen menschlichen Vernunft«. Sie sei der Grund, warum »die zeitgenössische Debatte auf dem Gebiet der Religionsphilosophie sich weiterhin zum großen Teil innerhalb des kantischen Horizontes bewegt«<sup>4</sup>. Die Theologie des 20. Jahrhunderts kreise um die Spannung zwischen der Verborgenheit und der Offenbarung Gottes<sup>5</sup>. Menegoni verweist beispielhaft auf die Antrittsvorlesung Paul Tillichs, der die Offenbarung als »Erscheinen des Unbedingt-Verborgenen in unserer Bedingtheit« bestimmte<sup>6</sup>. Theologiegeschichtlich lässt sich das Motiv der Verborgenheit Gottes zurückverfolgen bis zu den Neuplatonikern. In dieser Tradition bildete es einen integralen Bestandteil jeder negativen Theologie. Klassisch wurde etwa die Warnung des Pseudo-Dionysius Areopagita, niemand dürfe es wagen, »irgendetwas über die überwesentliche und verborgene Gottheit zu sagen oder zu denken mit Ausnahme dessen, was uns durch göttliche Eingebung in der Heiligen Schrift geoffenbart

1793; 2. Aufl. 1794, B 214 f.; Ak. VI, S. 142. Die Werke Kants werden zitiert nach den *Gesammelten Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1900 ff. (abgekürzt Ak.).

<sup>2</sup> F. Menegoni, *Fede e religione in Kant. 1775-1798*, Trento, Verifiche, 2005, S. 115. Alle Übersetzungen stammen vom Autor.

<sup>3</sup> Kant, *Religion*, B 211; Ak. VI, S. 139.

<sup>4</sup> Menegoni, *Fede e religione*, S. 116.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 106-111.

<sup>6</sup> P. Tillich, *Die Idee der Offenbarung*, »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, VIII, 1927, S. 403-412, S. 412; Menegoni, *Fede e religione*, S. 107.

worden ist«<sup>7</sup>. Dem entsprechend betont Thomas von Aquin, der Mensch sei im irdischen Leben nicht fähig, das Wesen Gottes zu erfassen, sondern erkenne lediglich, »dass Gott über das hinausragt, was dem Verstand von Ihm dargestellt wird«. Deshalb bleibe »das, was Er ist, verborgen«<sup>8</sup>.

Im Folgenden soll die negative Theologie Kants genauer untersucht und zur klassischen Tradition in Beziehung gesetzt werden. Als Ausgangspunkt dienen einige Bemerkungen Francesca Menegonis im ersten Kapitel ihrer Monographie. Die Auseinandersetzung Kants mit der Gottesfrage führt nicht nur zu seiner berühmten Widerlegung der Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern auch zu seiner kaum weniger bekannten Grundlegung eines philosophischen Glaubens in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Daneben verblässen etwas die Ausführungen des Philosophen zur analogischen Gotteserkenntnis in den *Prolegomena* und in der *Kritik der Urteilskraft*, auf die Menegoni abhebt. In der Theologie »als dem System unserer Erkenntnis des höchsten Seienden dürfen wir weniger nach dem suchen, was Gott an sich ist, als danach, was wir im Verhältnis zu ihm sein müssen«<sup>9</sup>. Das Ergebnis ist eine natürliche Theologie »auf der Grenze der menschlichen Vernunft«, wie Kant sich ausdrückt<sup>10</sup>.

## 1. Kants doppelt negative Theologie

Insgesamt drei Mal bot Kant in den achtziger Jahren Vorlesungen in philosophischer Gotteslehre an, zweimal gleichzeitig mit einem Kolleg über Metaphysik (Winter 1783/84 und 1785/86), einmal um ein Semester zeitversetzt (Sommer 1787)<sup>11</sup>. Obwohl es sich bei der natürlichen Theologie um eine Teildisziplin der Metaphysik handelt, beschäftigte das Thema Kant offenbar so sehr, dass er ihm gerne eine eigene Lehrveranstaltung widmete. Als Kompendium bediente er sich neben dem gleichnamigen

<sup>7</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* I, 1; dt. *Die Namen Gottes*, übers. von B.R. Suchla, Stuttgart, Hiersemann, 1988, S. 21.

<sup>8</sup> Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 8, art. 1, ad 8; dt. *Untersuchungen über die Wahrheit*, Bd. I: Quaestio 1-13, übers. von E. Stein, Louvain, Nauwelaerts, 1952, S. 178.

<sup>9</sup> Menegoni, *Fede e religione*, S. 43-45.

<sup>10</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Riga, Hartknoch, 1783, § 59; Ak. IV, S. 361.

<sup>11</sup> Leider sind nur von der Vorlesung aus dem Wintersemester 1783/84 ausführlichere Nachschriften erhalten (vgl. Ak. XXVIII, S. 989-1319 und XXIX, S. 1053-1077).

Kapitel aus der *Metaphysik* Baumgartens auch der *Vorbereitung zur natürlichen Theologie* von Johann August Eberhard, das Kant zu diesem Zweck mit handschriftlichen Anmerkungen versah<sup>12</sup>.

Menegoni beruft sich für ihre zuletzt zitierte Bemerkung über die Grenzen unserer Gotteserkenntnis auf die folgende Reflexion Kants:

Also ist unser Beruf nicht, hinter der göttlichen Natur zu forschen, und diese Erkenntnis ist von keinem Wert; aber wohl: 1. Unsere Erkenntnis der Natur und der Sitten damit zu beschließen und zu krönen, indem wir alles als zur unendlichen Ursache gehörig, mithin im höchsten Zusammenhang betrachten, imgleichen unseren Willen als unter der allgemeinen Gesetzgebung im Reich der Zwecke enthalten vorstellen. 2. Nicht zu forschen, was Gott sei, sondern was wir im Verhältnis auf ihn sein sollen, d. i. was die Idee von ihm uns nutzen könne<sup>13</sup>.

Kant unterscheidet demnach eine Theologie, die das Wesen Gottes zu erkennen beansprucht, von einer Theologie, die das System des menschlichen Erkennens sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht abschließt. Den theoretischen Abschluss liefert der Gedanke einer ersten Ursache bzw. eines letzten Prinzips, der die Wirklichkeit als ganze in einem höheren Zusammenhang erscheinen lässt. Die Einheit in praktischer Hinsicht kommt zustande, wenn wir unser Bewusstsein der Pflicht als Ausdruck eines allgemeinen sittlichen Willens bzw. einer umfassenden moralischen Ordnung deuten. In beiden Fällen geht es für Kant nicht um die Erkenntnis des Wesens Gottes, sondern um den theoretischen oder praktischen Nutzen des Gottesgedankens.

Kants Reflexion steht neben dem dritten Paragraphen der Einleitung von Eberhards *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*. Dort nennt der Autor drei Bedingungen wahrer Gotteserkenntnis. Der Theologe müsse sich bewusst sein, »1. dass die Merkmale, die zu dem Begriff von Gott gehören, Realität haben; 2. wie sich dieser Begriff in dem menschlichen Verstand bildet; 3. dass der äußere Gegenstand dieses Begriffes wirklich sei«<sup>14</sup>. Eberhard unterscheidet zwischen der inneren und der äußeren Realität eines Begriffs. Unter der inneren Realität versteht er die Möglichkeit, unter der äußeren Realität die Wirklichkeit des besagten Begriffs. Wirklich ist der Begriff, wenn er sich – wie Eberhard unter ausdrücklichem Hinweis auf die Kontroverse zwischen Anselm und Gaunilo erklärt

<sup>12</sup> Vgl. Ak. XVIII, S. 489-606.

<sup>13</sup> Kant, Reflexion 6228; Ak. XVIII, S. 517.

<sup>14</sup> J.A. Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, Halle, Waisenhaus, 1781, § 3; Ak. XVIII, S. 518.

– auf einen Gegenstand außerhalb unseres Verstandes bezieht<sup>15</sup>. Über die innere Realität oder Möglichkeit des Begriffs entscheiden die in ihm verbundenen Merkmale. Was beispielsweise den Begriff Gottes als vollkommensten Wesens anbelangt, rechtfertigt Eberhard dessen Möglichkeit mit dem Argument, »aus der Verbindung aller Realitäten« könne »unmöglich etwas Widersprechendes entstehen«<sup>16</sup>. Unter „Realitäten“ versteht Eberhard in der Tradition Baumgartens die bejahten Bestimmungen oder Prädikate eines Gegenstands. Die Möglichkeit eines Begriffs ist demnach gleichbedeutend mit der Widerspruchslosigkeit der in ihm enthaltenen Merkmale<sup>17</sup>. Die Wirklichkeit Gottes lässt sich laut Eberhard entweder a priori aus seinem Begriff oder a posteriori aus der Zufälligkeit der Welt beweisen<sup>18</sup>. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Autor dabei dem physikotheologischen Beweis<sup>19</sup>.

Vergleicht man Eberhards Kriterien wahrer Gotteserkenntnis mit der Reflexion Kants, sticht sofort ein Wandel der Perspektive ins Auge. Für Kant richtet sich das eigentliche Interesse des Theologen nicht auf die Merkmale oder die Realität des Gottesbegriffs, sondern auf das Verhältnis, in dem die Idee Gottes zur Intelligenz und zum Willen des Menschen steht. Innerhalb von Kants eigener Systematik verschiebt sich damit der Akzent weg von der transzendentalen, hin zu der von ihm so genannten natürlichen Theologie. In der *Kritik der reinen Vernunft* teilt Kant die philosophische Gotteslehre oder Rationaltheologie gemäß dem Ursprung ihrer Begriffe ein in transzendente und natürliche Theologie. Die erste denke ihren Gegenstand »bloß durch reine Vernunft« und bediene sich demzufolge »lauter transzendentaler Begriffe«, wie etwa dem des allerrealsten Wesens; die zweite hingegen entlehne ihre Bestimmung des Urwesens »aus der Natur (unserer Seele)« und begreife Gott als höchste Intelligenz«<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., § 6; Ak. XVIII, S. 524-525.

<sup>16</sup> Ebd., § 10; Ak. XVIII, S. 533.

<sup>17</sup> Kant dagegen warnt vor der Gleichsetzung der logischen Möglichkeit oder Widerspruchslosigkeit eines Begriffs mit der realen Möglichkeit eines Dings (vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1781; 2. Aufl. 1787, A 596/B 624 Anm.).

<sup>18</sup> Vgl. Eberhard, *Vorbereitung*, § 20; Ak. XVIII, S. 555-556.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., §§ 24-41; Ak. XVIII, S. 566-578. In seiner Vorlesung gibt Kant an, bis zur Darstellung des ontologischen Beweises dem Lehrbuch Eberhards gefolgt zu sein (vgl. Ak. XXVIII, S. 1033). Während dieser sich danach sofort dem physikotheologischen Beweis zuwendet, schaltet Kant eine an den ersten Abschnitt der natürlichen Theologie Baumgartens angelehnte Abhandlung über die göttlichen Attribute ein.

<sup>20</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 631/B 659.



Im Gegensatz zu Baumgarten und Eberhard gebraucht Kant den Ausdruck „natürliche Theologie“ nicht als Oberbegriff für alle diejenigen Weisen der Erkenntnis Gottes, die nicht auf eine übernatürliche Offenbarung gegründet sind. Zur natürlichen Theologie zählen für Kant lediglich die Physikotheologie und die Moralthologie. Beide schließen »auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird«<sup>21</sup>. Die Physikotheologie bezieht sich auf die natürliche Ordnung, das heißt auf die Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Natur; die Moralthologie hingegen fußt auf der sittlichen Ordnung, das heißt auf den Gesetzen der Freiheit. Der natürlichen Theologie gegenüber steht die transzendente Theologie. Sie umfasst die Ontotheologie und die Kosmotheologie. Die letztere leitet das Dasein Gottes »von einer Erfahrung überhaupt« ab; die erstere beweist das Dasein Gottes »durch bloße Begriffe ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung«<sup>22</sup>.

Die beiden Gattungen der Rationaltheologie unterscheiden sich vor allem hinsichtlich des durch sie jeweils erreichten Gottesbegriffs. Im letzten Abschnitt des Kapitels über das Ideal der reinen Vernunft kennzeichnet Kant die transzendente Theologie als Deismus, die natürliche Theologie hingegen als Theismus. Während der Deismus nicht über den Begriff »von einem Wesen, das alle Realität hat«, hinausreicht, begreift der Theismus Gott als »ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte«<sup>23</sup>. Kant erläutert den Unterschied ferner als den zwischen einer Weltursache und einem Welturheber oder zwischen einem Gott und einem lebendigen Gott<sup>24</sup>. Der Deist versuche, den Begriff des allerrealsten Wesens »durch eine bloße Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Notwendigkeit« näher zu bestimmen<sup>25</sup>. Das geschieht, indem er das Sein oder die Realität als Vollkommenheit auffasst und das allerrealste mit dem absolut notwendigen Wesen gleichsetzt. Den Zusammenhang zwischen Realität, Notwendigkeit und Vollkommenheit erschließt Kant in der Abhandlung über die drei spekulativen Beweise des Daseins Gottes. Die Einzelheiten dieses schwierigen Textstücks brauchen uns hier nicht zu interessieren<sup>26</sup>. Das

<sup>21</sup> Ebd., A 632/B 660.

<sup>22</sup> Ebd., A 632/B 660.

<sup>23</sup> Ebd., A 631/B 659.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., A 632 f./B 660 f.

<sup>25</sup> Ebd., A 637/B 665.

<sup>26</sup> Siehe dazu M. Grier, *The Ideal of Pure Reason*, in *The Cambridge Companion to Kant's*

Entscheidende ist Kants Überzeugung, wonach weder das kosmologische noch das physikotheologische Argument für sich genommen genügen, um Gott zu erkennen, sondern beide auf das ontologische Argument zurückgreifen. Das ontologische Argument seinerseits reicht nicht aus, um zu zeigen, dass dem All der denkbaren Realitäten ein wirklicher Gegenstand entspricht.

Der enge Zusammenhang zwischen Ontotheologie, Kosmotheologie und Physikotheologie steht quer zu Kants Einteilung der Rationaltheologie in transzendente Theologie und natürliche Theologie. Obwohl dem physikotheologischen Beweis ein konkreterer Sinn von Erfahrung zugrunde liegt als dem kosmologischen, scheitert jener genauso wie dieser. In theoretischer Hinsicht ergeht es dem Theisten nicht besser als dem Deisten. Wie Kant in Paragraph 57 der *Prolegomena* verdeutlicht, gelingt es keinem von beiden, den abstrakten Begriff des allerrealsten Wesens mit Inhalt zu füllen. Der deistische Gottesbegriff bezieht sich auf ein Verstandeswesen oder Noumenon, dessen Bestimmungen von uns nicht erkannt werden. Die theistische Vorstellung eines persönlichen Gottes hingegen ist an die sinnliche Welt der Phänomene gebunden. Die dem höchsten Wesen beigelegten Attribute der Intelligenz und des Willens sind der menschlichen Erfahrung entlehnt. Da wir keinen anderen als den endlichen Verstand kennen, bleibt jegliche Vorstellung von einem unendlichen Verstand notgedrungen unbestimmt. Dasselbe gilt für den göttlichen Willen, den wir uns bestenfalls in Analogie zum einem menschlichen Willen vorstellen können<sup>27</sup>.

Umso mehr muss es den Leser der *Prolegomena* überraschen, dass Kant nicht auf die Linie Humes einschwenkt, dessen *Dialoge über natürliche Religion* er an dieser Stelle gleich mehrfach erwähnt<sup>28</sup>. Kant kritisiert Hume vielmehr für dessen transzendenten Gebrauch der Prinzipien der Vernunft. Der daraus folgende Skeptizismus sei »uranfänglich aus der

---

*Critique of Pure Reason*, hrsg. von P. Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, S. 266-289; G.B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin-New York, de Gruyter, 1990, bes. S. 219-364; A.W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

<sup>27</sup> Vgl. Kant, *Prolegomena*, § 57; Ak. IV, S. 355 f.

<sup>28</sup> Siehe dazu B. Logan, *Hume and Kant on Knowing the Deity*, «International Journal for Philosophy of Religion», XLIII, 1998, S. 133-148; D.-J. Löwisch, *Kants Kritik der reinen Vernunft und Humes Dialogues concerning natural religion*, «Kant-Studien», LVI, 1965, S. 170-207; R. Winegar, *Kant's Criticisms of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, «British Journal for the History of Philosophy», XXIII, 2015, S. 888-910.

Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen«<sup>29</sup>. Die »Einwürfe des Hume wider den Deismus« will Kant zwar für die Beweise des Daseins Gottes gelten lassen. Den »Satz der deistischen Behauptung selbst« nimmt er hingegen ausdrücklich in Schutz. Was die Schwierigkeit anbelangt, dem höchsten Wesen irgendwelche der Erfahrung entnommenen Prädikate zuzuschreiben, nennt Kant die humesche Kritik des Theismus zunächst »unwiderleglich«<sup>30</sup>. Im Paragraphen 58 erklärt er dann aber seine eigene Position für nicht betroffen von solchen Angriffen und bemängelt, Hume habe den Grundsatz außer Acht gelassen, »das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen«<sup>31</sup>. Die Erfahrung könne nur durch reine Verstandeswesen begrenzt werden, zu deren Erkenntnis unsere Vernunft wiederum nicht hinreiche<sup>32</sup>.

Die Rede von der Begrenzung des Feldes der Erfahrung durch unerkennbare Verstandeswesen bedarf gewiss der weiteren Aufklärung. Sie passt indes zu der doppelten negativen Rolle, welche die transzendente Theologie der *Kritik der reinen Vernunft* zufolge spielt. Als »beständige Zensur unserer Vernunft« bewahrt sie vor überzogenen Erkenntnisansprüchen<sup>33</sup>. Die Abwehr der unzulässigen Bestimmung des höchsten Wesens durch Prädikate, die aus der menschlichen Erfahrung gewonnen sind, bildet nur die eine Seite dieser Medaille. Auf der Kehrseite findet sich die Warnung, aus der theoretischen Unerkennbarkeit der Attribute Gottes zu folgern, es gebe gar kein höchstes Wesen. Nicht nur das Erstere, sondern auch das Letztere liefe in den Augen Kants auf eine unzulässige Vermenschlichung hinaus. Deshalb macht er Hume dessen »dogmatischen Anthropomorphismus« zum Vorwurf. Dogmatisch verfahren kann der Anthropomorphist in zweifacher Hinsicht, nämlich zum einen, indem er nichtempirische Gegenstände mit empirischen Merkmalen versehen denkt, und zum anderen, indem er von der Unanwendbarkeit empirischer Begriffe auf die Nichtexistenz des Übersinnlichen schließt. In Abwandlung eines berühmten Diktums des Thomas von Aquin ließe sich also festhalten: Wir wissen von Gott nicht, dass er ist, sondern nur, dass er nicht nicht ist<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Kant, *Prolegomena*, § 57; Ak. IV, S. 351.

<sup>30</sup> Ebd., § 57; Ak. IV, S. 356.

<sup>31</sup> Ebd., § 58; Ak. IV, S. 360.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., § 58; Ak. IV, S. 360 f.

<sup>33</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 640/B 668.

<sup>34</sup> Mit der doppelten Verneinung ist hier klarerweise nicht die Behauptung der Existenz

## 2. Der symbolische Anthropomorphismus

Die Kritik des falschen Anthropomorphismus findet Kant vorgebildet bei David Hume. Für den Schotten ist der Anthropomorphismus unausweichlich, da wir die Begriffe der Intelligenz und des Willens nicht anders als im Rückgriff auf unsere eigene Erfahrung bestimmen können. Indem wir Gott Intelligenz und Willen zuschreiben, vermenschlichen wir ihn zwangsläufig. Kant wirft Hume vor, aus dem Umstand, dass etwas in unserer menschlichen Erfahrung nicht vorkomme, unversehens darauf zu schließen, dass es nicht existiere. Weil der Mensch das einzige mit Intelligenz und Willen begabte Wesen ist, das wir kennen, gibt es keinen Gott. Lassen wir die Frage auf sich beruhen, ob Kant die Stellungnahme Humes richtig wiedergibt, und wenden wir uns stattdessen einer Art von Anthropomorphismus zu, die Kant nicht ablehnt, sondern im Gegenteil gutheißt. Seine Darstellung klingt wie ein Echo auf den physikotheologischen Beweis der Existenz Gottes, nur dass Gott als etwas an sich Unbekanntes eingeführt wird.

Wenn ich sage: wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne<sup>35</sup>.

Wie das Können eines Uhrmachers an der von ihm verfertigten Uhr, die Weisheit eines Baumeisters an dem von ihm entworfenen Schiff und die Macht eines Offiziers an dem von ihm befehligten Regiment, so kann man das Vorhandensein jenes Unbekannten an der empirischen Welt ablesen. Wer die Wirkung sieht, erkennt an ihr zugleich die Ursache. Der Vergleich ist nicht auf den ersten Blick einsichtig. Denn wer eine Uhr als das Werk eines Künstlers ansieht, erkennt in diesem zugleich den Uhrmacher. Wie soll man daher die Behauptung Kants verstehen, die Ursache bleibe an sich unbekannt? Liegt nicht das Wesen beispielsweise des Uhrmachers darin, dass er sich auf die Anfertigung von Uhren versteht?

---

Gottes gemeint, sondern die Bestreitung der Auffassung, zur Widerlegung seiner Existenz genüge es, bestimmte endliche Merkmale von Gott zu verneinen.

<sup>35</sup> Kant, *Prolegomena*, § 57; Ak. IV, S. 357.

Kant muss diese Frage offenbar verneinen. Die angeführten Beispiele deuten in die Richtung des Gemeinten. Wer weiß, dass die Uhr von einem Uhrmacher stammt, der kennt damit noch nicht das Geheimnis seines künstlerischen Genies. Wer annimmt, dass zu jedem Schiff die planende Absicht eines Baumeisters gehört, der versteht deshalb noch nichts von der Strömungslehre. Wer einen Befehlshaber wegen des Mutes seiner Truppen bewundert, der fragt sich möglicherweise, was den Mann zu einem erfolgreichen Feldherrn macht. Übertragen auf das Unbekannte der Physikotheologie hieße das, wir erkennen zwar einen intelligenten Urheber unserer Welt, und alles, was wir von ihm wissen, betrifft seine Beziehung zu dieser Welt; aber uns fehlt die Einsicht, was der Begriff der intelligenten Urheberschaft in diesem Fall genau bedeutet.

Zur Erläuterung seiner Auffassung bedient sich Kant der traditionellen Lehre von der Analogie, »welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet«<sup>36</sup>. Auf den Fall der natürlichen Theologie bezogen, besteht die Ähnlichkeit nicht zwischen Mensch und Gott, denen beiden in je verschiedener Weise Verstand und Willen zukommen, sondern sie betrifft das Verhältnis der Urheberschaft zwischen einem Produkt menschlicher Kunst und seinem Schöpfer einerseits sowie zwischen der Sinnenwelt und dem Unbekannten andererseits. Zwei Verhältnisse, so lautet die Überlegung Kants, können auch dann einander ähnlich sein, wenn sie in grundverschiedenen Bereichen herrschen. Als Beispiel nennt er die Entsprechung von Wirkung und Gegenwirkung in der Physik, die sich in ähnlicher Form bei dem Rechtsgrundsatz der Gegenseitigkeit finde.

Ich kann gegen einen anderen niemals etwas tun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu tun; ebenso wie kein Körper auf einen anderen mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, dass der andere ihm ebenso viel entgegenwirke<sup>37</sup>.

Eine solche vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse kommt nicht nur zwischen uns bekannten Bereichen – wie etwa Recht und Mechanik – vor. Sie ist auch dort denkbar, wo uns der Bereich des einen der

<sup>36</sup> Kant, *Prolegomena*, § 57; Ak. IV, S. 357.

<sup>37</sup> Ebd. Vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin; Libau, Lagarde und Friederich, 1790; 2. Aufl., Berlin, Lagarde, 1793, § 90; Ak. V, S. 464 f.

beiden Verhältnisse empirisch unzugänglich ist – wie im Fall der Theologie. Deshalb lässt sich laut Kant von der Liebe Gottes sagen, sie ähnele der Liebe von Eltern zu ihren Kindern, ohne dass damit »die mindeste Ähnlichkeit mit irgendeiner menschlichen Neigung« behauptet würde<sup>38</sup>. Die Vergleichbarkeit gründet nicht in irgendeiner Erfahrung, sondern sie beruht auf einem bloßen Begriff, nämlich der Kategorie der Ursache<sup>39</sup>. Wie das Glück der Kinder als eine Wirkung der Liebe der Eltern angesehen werden kann, so betrachten wir die Wohlfahrt der Menschheit als die Wirkung eines unbekanntes Welturhebers.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch einmal betont, dass mittels der Kategorie der Kausalität hier weder auf die Existenz noch auf das Wesen des Unbekannten oder Gottes geschlossen werden soll. Die Erkenntnis beschränkt sich auf die Angabe des Verhältnisses, in dem das Unbekannte zu der Welt unserer Erfahrung steht. Ob das Unbekannte wirklich existiert, lässt sich theoretisch ebenso wenig entscheiden, wie ihm der Erfahrung entnommene Eigenschaften beigelegt werden dürfen.

Mit dem Bewusstsein der Unmöglichkeit, das Dasein und die innere Natur Gottes zu erkennen, verbindet sich die Überzeugung, dass wir von dem höchsten Wesen bestenfalls eine analogische Erkenntnis besitzen können: Wir erkennen es nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung auf uns und aufgrund der Bedeutung, die das göttliche Ideal im Hinblick auf den Sinn besitzt, den wir der Welt und unserer Existenz in ihr geben<sup>40</sup>.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lässt sich das Verhältnis zwischen der transzendenten und der natürlichen Theologie weiter aufhellen. Die erstere stellt in Form der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien eine Reihe von „ontologischen Prädikaten“ bereit, mit deren Hilfe das Unbekannte zumindest gedacht werden kann. Ein solcher „deistischer Begriff des Urwesens“ enthält laut Kant unter anderem die Bestimmungen der Substanz und der Ursache. In ihnen gelangt die Suche der menschlichen Vernunft nach dem Unbedingten in der Reihe der Bedingungen zu einem vorläufigen Abschluss<sup>41</sup>. Da das Urwesen von der

<sup>38</sup> Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 358 Anm. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 90; Ak. V, S. 465.

<sup>39</sup> Vgl. Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 358 Anm.

<sup>40</sup> Menegoni, *Fede e religione*, S. 45.

<sup>41</sup> Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 358. Zur Suche der menschlichen Vernunft nach dem Unbedingten siehe M. Willaschek, *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

transzendentalen Theologie nur gedacht und nicht erkannt wird, braucht es den Schritt zur natürlichen Theologie. Sie präzisiert »von diesem Wesen eine Kausalität durch Vernunft in Ansehung der Welt«<sup>42</sup>, das heißt ein Verhältnis der Wirksamkeit, wie wir sie beim Menschen mittels Intelligenz und Willen kennen. Auf die Weise wird aus dem Deismus des unbekanntesten höchsten Wesens der Theismus eines als Schöpfer vorgestellten Gottes.

Die Annahme der Proportionalitätsanalogie<sup>43</sup> erlaubt es Kant, die menschlichen Verhältnisse als Anknüpfungspunkt für die Beschreibung des Übersinnlichen zu nehmen. Dabei handelt es sich weiterhin um eine Art von Anthropomorphismus, der allerdings nicht mehr – wie bei Hume – dogmatisch verfährt, sondern die Grenzen unseres Erfahrungswissens anerkennt. Kant spricht von einem »symbolischen Anthropomorphismus, der in der Tat nur die Sprache und nicht das Objekt selbst angeht«<sup>44</sup>. Der Theist beschreibt Gott mit Ausdrücken, die wir gewöhnlich für lebensweltliche Verhältnisse gebrauchen. Zugleich bleibt er sich jedoch bewusst, die anthropomorphen Prädikate in einem bloß analogen Sinn zu verwenden.

Als mögliche Quelle für die Rede von einer symbolischen Gotteserkenntnis kommt Johann August Eberhard in Betracht. In der Einleitung zu seinem Lehrbuch schreibt er von der »wahren Erkenntnis Gottes«, sie müsse »übersinnlich und symbolisch sein«<sup>45</sup>. Eberhard begründet seine Auffassung damit, dass sich alle unsere Anschauungen auf Endliches richten. Erst durch die Vermittlung eines Symbols werde das Übersinnliche uns zugänglich. Kant notiert an der entsprechenden Stelle seines Handexemplars:

Wir sollen alles Sinnliche davon [von dem Begriff Gottes; G. S.] weglassen; dann aber bleibt nichts als Begriff ohne korrespondierende Anschauung, also ohne Beispiele und Anwendung *in concreto*, außer nur nach Analogie und *symbola*<sup>46</sup>.

Der Begriff der symbolischen Erkenntnis stammt ursprünglich von Christian Wolff. In seiner empirischen Psychologie definiert Wolff Er-

<sup>42</sup> Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 358.

<sup>43</sup> Obwohl Kant diesen Ausdruck nicht gebraucht, beschreibt er die Analogie als ein Verhältnis  $a / b = c / x$  (vgl. Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 358 Anm.).

<sup>44</sup> Ebd., § 57; Ak. IV, S. 357.

<sup>45</sup> Eberhard, *Vorbereitung*, § 5; Ak. XVIII, S. 520.

<sup>46</sup> Kant, Reflexion 6234; Ak. XVIII, S. 518.

kennnisse als symbolisch, wenn wir die durch Worte oder andere Zeichen angezeigten Ideen nicht direkt anschauen<sup>47</sup>. Das Symbol ist selbst ein Gegenstand der Anschauung, der das durch ihn Bezeichnete vertritt. Für Wolffs Schüler Alexander Gottlieb Baumgarten unterscheidet sich die symbolische Erkenntnis dadurch von der direkten Anschauung, dass die Wahrnehmung des Zeichens bei der ersteren stärker sei als die Wahrnehmung des Bezeichneten, bei der letzteren hingegen umgekehrt<sup>48</sup>. Lese ich zum Beispiel den Schriftzug „Haus“ und denke dabei an ein Gebäude, überlagert der unmittelbare Eindruck des sprachlichen Zeichens die Vorstellung des Bezeichneten; stehe ich dagegen vor dem Kölner Dom, überwiegt der unmittelbare Eindruck des Bauwerks die Vorstellung des Zeichens „Kathedrale“, die ich möglicherweise mit ihm verbinde.

Kant widmet sich der Erkenntnis durch Zeichen im ersten Teil seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Dort unterscheidet er echte Symbole von Schriftzeichen (lateinisch *character*). Die letzteren könnten »auch bloß mittelbare (indirekte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen«<sup>49</sup>. Dieser Kennzeichnung zugrunde liegt die kantische Erkenntnistheorie, der zufolge Begriffe stets mittelbar auf Gegenstände bezogen sind. Zum Beispiel muss das Schriftzeichen „Haus“ mit der Anschauung eines Hauses verbunden werden, damit es den Begriff bedeutet, der sich dann seinerseits vermittels der Anschauung oder des ihr beigesellten Zeichens auf einen oder mehrere konkrete Gegenstände bezieht. Bei einem echten Symbol entfällt die Vermittlung durch eine mit dem Zeichen verbundene weitere Anschauung.

Symbole sind für Kant »Mittel des Verstandes, aber nur indirekt durch eine Analogie mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen«<sup>50</sup>. Das Symbol macht einen Begriff sichtbar, dessen Gehalt nicht unmittelbar gegenständlich angeschaut werden kann. Deshalb handelt es sich um keine eigentliche Anschauung,

<sup>47</sup> Vgl. C. Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt, Renger, 1732; 2. Aufl. 1738, § 289.

<sup>48</sup> Vgl. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, Hemmerde, 1739; 4. Aufl. 1757, § 620; Ak. XV, S. 32; dt. *Metaphysik*, übers. von G. Gawlick und L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 2011, S. 397.

<sup>49</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, Nicolovius, 1798, § 38; Ak. VII, S. 191.

<sup>50</sup> Ebd., § 38; Ak. VII, S. 191.



sondern um eine indirekte Darstellung des Begriffs. Kant nennt als Beispiel den Satz „Wir wollen die Streitaxt begraben“. Wer ihn versteht, verbindet mit der Vorstellung eines in die Erde gesteckten Kriegsbeils den Friedensschluss zwischen zwei Konfliktparteien<sup>51</sup>. Da der Friede selbst kein Gegenstand der Anschauung ist, wird er durch das Begraben der Streitaxt symbolisch dargestellt.

Die Religion ist ein bevorzugtes Feld für den Gebrauch von Symbolen, denn religiöse Gegenstände können ihrer Natur nach in keiner direkten Anschauung gegeben sein. Sobald wir uns Gott als ein vernünftiges Wesen denken, stellen wir ihn uns unweigerlich in Entsprechung zu einem Menschen vor. Das macht den symbolischen Anthropomorphismus unabweichlich, wie Kant am Beispiel der Trinität darlegt:

Daher die heilige Drei, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche, ihrem Gegenstand ähnliche Gestalten, sondern nur als Symbole vorgestellt werden müssen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke des Herabkommens vom Himmel und Aufsteigens zu demselben. Wir können, um unseren Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung unterzulegen, nicht anders verfahren als sie zu anthropomorphisieren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriffe der Sache an sich selbst erhoben wird<sup>52</sup>.

Wenn die Gläubigen etwa die Darstellung eines Gnadenstuhls sehen, auf der ein gekrönter älterer Mann ein Kreuz mit dem Leichnam eines jüngeren Mannes hält und zwischen den beiden eine Taube schwebt, erkennen sie darin ein Symbol der göttlichen Dreifaltigkeit, ohne dass sie Vater und Sohn für menschliche Personen und den Heiligen Geist für einen Vogel halten würden.

Am Ende der Kritik der ästhetischen Urteilskraft präzisiert Kant seinen Sprachgebrauch und definiert das Symbol als die Versinnlichung eines Begriffs der Vernunft<sup>53</sup>. Bei der Gelegenheit stellt er klar, dass »alle unsere Erkenntnis von Gott bloß symbolisch« sei. Vom Erkennen spricht Kant an der Stelle nicht im Sinn „der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes“, sondern »der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derselben werden soll«<sup>54</sup>. Die Formulierung befindet sich im Einklang mit der oben zitierten und durch Adickes auf

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Ebd., § 30; VII, S. 172 Anm.

<sup>53</sup> Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59; Ak. V, S. 351 f.

<sup>54</sup> Ebd., § 59; Ak. V, S. 353.

die Mitte der 1780er Jahre datierten Reflexion aus Kants Handexemplar von Eberhards *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, laut der wir nicht nach der Natur Gottes forschen sollten, »sondern was wir im Verhältnis auf ihn sein sollen, d. i. was die Idee von ihm uns nutzen könne«<sup>55</sup>. Für den Kant der *Kritik der Urteilskraft* steht die symbolische Erkenntnis Gottes in der Mitte zwischen den beiden Extremen des Deismus auf der einen Seite und des Anthropomorphismus auf der anderen. Deistisch wäre die Auffassung, dass der Idee Gottes gar nichts in der Anschauung entsprechen kann und der Begriff sich noch nicht einmal symbolisch darstellen lässt. Anthropomorphismus nennt Kant dem gegenüber die Ansicht, Eigenschaften wie Verstand oder Wille kämen Gott in der gleichen Weise zu, wie wir sie an Lebewesen unseresgleichen in der Welt wirklich antreffen<sup>56</sup>.

Einen solchen Anthropomorphismus hatte Kant in den *Prolegomena* »dogmatisch« genannt und ihn von einem »symbolischen Anthropomorphismus« unterschieden<sup>57</sup>. Der Sache nach entspricht dem letzteren die symbolische Gotteserkenntnis der dritten *Kritik*. In der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft greift Kant das Thema der Erkenntnis Gottes noch einmal auf und vertieft es. Er kennzeichnet den teleologischen Beweis des Daseins Gottes als einen Analogieschluss. Die Analogie bringt zwei ungleichartige Dinge miteinander in Zusammenhang, ohne dabei die spezifischen Bestimmungen des einen auf das andere zu übertragen. Ähnlich wie bereits in den *Prolegomena* erläutert Kant den Sachverhalt anhand des Beispiels von Aktion und Reaktion. Die Regeln des Rechts, die das Zusammenleben in einem Gemeinwesen bestimmen, lassen sich denken in Entsprechung zu dem Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung in der Physik, ohne dass daraus geschlossen werden dürfte, zwischen den Bürgern herrsche eine materielle Anziehung oder Abstoßung im wörtlichen Sinn<sup>58</sup>. Etwas Vergleichbares gilt für die Theologie. Sie kann Gott zwar »nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken«; aber sie darf »daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schließen, dass auch dem Wesen, welches von der

<sup>55</sup> Kant, Reflexion 6228; Ak. XVIII, S. 517.

<sup>56</sup> Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 59; Ak. V, S. 353.

<sup>57</sup> Vgl. Kant, *Prolegomena*, § 57; Ak. IV, S. 357.

<sup>58</sup> Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 90; Ak. V, S. 464 f.

Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme«<sup>59</sup>. Wenn wir uns die Erschaffung der Welt durch Gott in Analogie zu der Hervorbringung eines Kunstwerks durch einen menschlichen Künstler denken, verbietet dennoch die Ungleichartigkeit beider, Gott genau dieselbe Art der Wirksamkeit zuzuschreiben wie dem Menschen, also beispielsweise die Bindung an einen bestimmten Ort oder die Angewiesenheit auf einen zu bearbeitenden Stoff.

Wir erkennen Gott, indem wir sein Verhältnis zur Welt in Analogie zum menschlichen Kunstschaffen denken und uns zugleich symbolisch vorstellen<sup>60</sup>. Anders als im dogmatischen liegt im symbolischen Anthropomorphismus keine unzulässige Vermenschlichung Gottes. In Paragraph 58 der *Prolegomena* führt Kant das Denken in Analogien und Symbolen auf die begrenzte Reichweite der menschlichen Begriffe zurück.

Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird sein: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme, wodurch wir teils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, teils andererseits in das Verhältnis der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden<sup>61</sup>.

Die Erkenntnis Gottes bezieht sich auf die Welt, deren zweckmäßige Ordnung wir uns durch das Wirken eines vernünftigen Urhebers erklären, weil die Annahme der Zweckmäßigkeit aus der Natur allein nicht begründet werden kann. Selbstverständlich ließe sich darüber streiten, ob die Natur nicht doch zur Erklärung der in ihr beobachtbaren funktionalen Zusammenhänge und der Entwicklung des Lebens genügen könnte; aber das ist nicht mein Thema. Insofern wir die Beschaffenheit der Welt auf ein höchstes Wesen zurückführen, müssen wir dessen Wirken jedenfalls in Entsprechung zu menschlicher Vernunfttätigkeit denken, ohne dass diese Analogie genügen würde, um noch mehr über die Beschaffenheit des höchsten Wesens auszumachen. In einer um die gleiche Zeit wie die *Prolegomena* entstandenen Reflexion schreibt Kant: »Die Begrenzung der Natur in aller Absicht macht uns eben den Begriff Gottes notwendig,

<sup>59</sup> Ebd., § 90; Ak. V, S. 465.

<sup>60</sup> Zum Zusammenhang von § 59 mit § 90 der *Kritik der Urteilskraft* siehe S. Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, Berlin-New York, de Gruyter, 2012.

<sup>61</sup> Kant, *Prolegomena*, § 58; Ak. IV, S. 359 f.

aber, da er über die Naturbegriffe geht, auch unerreichbar als Spekulation«<sup>62</sup>.

### 3. Theologie als Grenzwissenschaft

Menegoni hält im Blick auf die symbolische Erkenntnis Gottes fest:

Die symbolisch-analoge Sprache besitzt die Fähigkeit, die radikale Andersheit dessen, wovon sie spricht, zu wahren und so den Unterschied zwischen der Ebene des phänomenal Sinnlichen und jener des noumenal Übersinnlichen zu sichern<sup>63</sup>.

Die Rede von der radikalen Andersheit eines Gegenstands – im Fall der Religion von der radikalen Andersheit Gottes – ist klärungsbedürftig. Ein Gegenstand A ist anders als ein Gegenstand B, wenn sich die beiden Dinge in einer oder mehreren Hinsichten voneinander unterscheiden. Radikal anders wäre A demnach, wenn es sich von B in jeglicher Hinsicht unterschiede und beide keine einzige Bestimmung gemeinsam hätten. Allerdings lässt sich mit guten Gründen bezweifeln, ob eine solche radikale Andersheit überhaupt gedacht werden kann. In der Regel sprechen wir von „Andersheit“ vor dem Hintergrund irgendeiner Art von Gemeinsamkeit. In Italien zu leben mag ganz anders sein als in Deutschland; aber beides sind Länder, in denen jemand wohnen kann. Wie anders als Deutschland Italien ist, lässt sich ermessen, wenn man beide in bestimmten Hinsichten miteinander vergleicht, zum Beispiel im Blick auf das schöne Wetter, auf die gute Gesundheitsversorgung oder auf den sozialen Zusammenhalt. Wollte man zur radikalen Andersheit gelangen, indem man alle bestehenden Ähnlichkeiten aufhebt, würde sich die Vorstellung des zweiten Gegenstandes allmählich verflüchtigen. Etwas, das ganz anders ist als Deutschland, hat kein besseres oder schlechteres Gesundheitssystem, sondern es gibt dort überhaupt keine medizinische Versorgung. Die Menschen leben nicht anders als hier, sondern es wohnen dort überhaupt keine Menschen. Je mehr Vergleichspunkte ich um der radikalen Andersheit willen wegnehme, desto unklarer wird, worum es sich bei dem anderen Gegenstand überhaupt handeln soll. Wäre Gott also radikal anders in den bisher unterstellten Sinn, dürfte streng genommen von Gott gar nicht die Rede sein. Um die radikale Andersheit Gottes han-

<sup>62</sup> Kant, Reflexion 6230; Ak. XVIII, S. 517.

<sup>63</sup> Menegoni, *Fede e religione*, S. 49.

delt es sich nur für jemanden, der wenigstens ungefähr weiß, was Gott von dem unterscheidet, das nicht ist Gott ist.

Den letzten Gedanken aufnehmend, könnte man unter dem radikal Anderen etwas verstehen, das alle weltlichen Zusammenhänge übersteigt. Eine Reihe von Theologen nennen Gott den „ganz Anderen“, weil er keinen Teil unserer endlichen Wirklichkeit bildet und weil er sich nicht nach menschlichen Maßstäben begreifen lässt. Gegen die Rede von Gott als dem „ganz Anderen“ ist nichts einzuwenden, solange die radikale Andersheit nicht zum einzigen Prinzip theologischer Rede gemacht wird<sup>64</sup>. Mit gutem Grund spricht Menegoni in dem oben zitierten Satz nicht von Gott als dem radikal Anderen, sondern von der radikalen Andersheit Gottes als Gegenstandes der Religion. Die Rede von Gott kann und darf sich nicht auf die Behauptung seiner radikalen Andersheit beschränken. Die Einsicht in die Andersheit Gottes reicht nicht aus, um den Begriff des höchsten Wesens mit irgendeinem religiösen Inhalt zu füllen.

Die Religion wird erst dadurch zur Religion, dass sie ihren Gegenstand in seiner Andersheit genauer bestimmt. Die Aufgabe der philosophischen Theologie besteht Kant zufolge darin, den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Religion ihren Begriff von Gott ausgestalten kann. In seinen handschriftlichen Anmerkungen zu dem Lehrbuch Eberhards reflektiert Kant über den Status der Theologie als Wissenschaft<sup>65</sup>. Um als wissenschaftlich gelten zu können, muss sich die Erkenntnis Gottes in eine systematische Form bringen lassen. Diese verbürgt sowohl die Einheit als auch die Vollständigkeit des Ganzen. Dennoch ist die hauptsächliche Funktion der Theologie negativer Art. Einerseits kritisiert sie überschwängliche Vorstellungen von Gott und bewahrt die Vernunft vor Widersprüchen. Andererseits hält sie den Platz offen für den religiösen Glauben an Gott, indem sie die Argumente gegen die Existenz Gottes als ebenso un schlüssig erweist wie die herkömmlichen Beweise seines Daseins. Infolgedessen liegt die Theologie weniger im spekulativem als im praktischen Interesse der Vernunft. Die Erkenntnis Gottes »soll uns nicht zu gelehrten, sondern [zu] besseren Menschen machen«<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Siehe dazu G. Sans, *Philosophische Gotteslehre. Eine Einführung*, Stuttgart, Kohlhammer, 2018, S. 102-109.

<sup>65</sup> Vgl. zum Folgenden Kant, Reflexion 6213; Ak. XVIII, S. 498 f. sowie die entsprechenden Ausführungen in der Philosophischen Religionslehre Pölit (Ak. XXVIII, S. 995-999), in der Natürlichen Theologie Volckmann (Ak. XXVIII, S. 1134-1139) und in der Danziger Rationaltheologie (Ak. XXVIII, S. 1234-1239).

<sup>66</sup> Kant, Reflexion 6213; Ak. XVIII, S. 499.

Sowohl in seinen Reflexionen als auch in den Vorlesungen der 1780er Jahre spricht Kant von einem »Minimum der Theologie«. Es bestehe in der Einsicht, »dass es wenigstens möglich sei, dass ein Gott ist, und dass keiner so viel wissen könne, um uns zu widerlegen, wenn wir ihn glauben«<sup>67</sup>. Die Religion geht über dieses Minimum einer philosophischen Gotteslehre hinaus, indem sie dem höchsten Wesen weitere Merkmale zuschreibt und es dadurch näher bestimmt. Das kann auf zweierlei Weisen geschehen, nämlich entweder ausgehend von der Moral oder gestützt auf eine übernatürliche Offenbarung. Während die spekulative Vernunft bestenfalls bis zu der Vorstellung von Gott in Analogie zu einem menschlichen Künstler oder Techniker gelangt, schließt die praktische Vernunft auf Gott als den Ursprung des moralischen Gesetzes (Legislative), den Lenker und Erhalter der Natur (Exekutive) und den gerechten Richter über die sittliche Gesinnung der Menschen (Judikative)<sup>68</sup>. Die drei Eigenschaften machen Gott zum verehrungswürdigen Gegenstand der praktischen Vernunftreligion, wie Kant sie in der zweiten *Kritik* grundgelegt und in der *Religionsschrift* weiter ausgearbeitet hat.

Der reinen Vernunftreligion stellt Kant den historischen Offenbarungsglauben gegenüber<sup>69</sup>. Er umfasst neben den aus der Sittenlehre geläufigen Prinzipien des Rechts und der Moral noch andere, spezifisch religiöse Pflichten und Gebote. Wie der Vergleich beispielsweise des Judentums mit dem Christentum zeigt, sind diese von Kant sogenannten statutarischen Gesetze von Religion zu Religion verschieden. Ihren Ursprung verdanken sie einer göttlichen Offenbarung. Diese ergeht zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem besonderen Ort. Die Überlieferung der Offenbarung geschieht in heiligen Schriften. Anders als die moralische Religion, um deren Vorschriften zu erkennen der gemeine Verstand genügt, braucht es zur Auslegung der heiligen Schriften philologische Gelehrsamkeit. Die positive Religion oder der Kirchenglaube verdienen laut Kant nur solange Anerkennung, wie sie weder den Einsichten der praktischen Vernunft noch der historischen Wissenschaft zuwiderlaufen<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1788, A 236; Ak. V, S. 131 Anm., und Kant, *Religion*, B 211; Ak. VI, S. 139.

<sup>69</sup> Vgl. zum Folgenden Kant, *Religion*, B 145-166; Ak. VI, S. 102-114.

<sup>70</sup> Heute würde man eine Aufgabe der akademischen Theologie darin sehen sicherzustellen, dass die Lehren einer Religion gewissen ethischen und exegetischen Standards genügen.

Der springende Punkt der kantischen Religionslehre liegt in der Auffassung, dass die besagten Bestimmungen Gottes niemals zum Gegenstand des Wissens werden können<sup>71</sup>. Kants Rede von der Aufhebung des theoretischen Wissens, um zum Glauben Platz zu bekommen, ist sattem bekannt<sup>72</sup>. Doch warum hält der Philosoph in seinen Reflexionen und Vorlesungen trotzdem daran fest, dass es sich bei der Theologie um eine Wissenschaft handle? Die einfache, negative Antwort lautet, dass die Theologie von den religiösen Überzeugungen den falschen Schein und die überzogenen Ansprüche des Wissens fernhält. In den *Prolegomena* geht Kant, was speziell die natürliche Theologie anbelangt, jedoch einen Schritt weiter. Er beginnt mit einer allgemeinen Erörterung des Begriffs der Grenze<sup>73</sup>. Die Grenze sei »selbst etwas Positives« und gehöre sowohl zu dem, was durch sie eingeschlossen wird, als auch »zum Raum, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt«. Die deutsche Grenze bezieht sich einerseits auf den Staat innerhalb des von ihr umfassten Gebiets; andererseits grenzt sie Deutschland von allen anderen Ländern ab, die sich jenseits der Grenze befinden. Obwohl die Vernunft nur bis zu der Grenze und nicht über sie hinaus reiche, handelt es sich für Kant um »eine wirkliche positive Erkenntnis«.

Die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr [der Vernunft; G. S.] sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkt noch übrigbleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht außer derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntnis der Grenze zukommt, sich bloß auf das Verhältnis desjenigen, was außerhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt<sup>74</sup>.

Positiv ist die Erkenntnis der Grenze also insofern, als sie aus dem Inbegriff dessen, was in ihr enthalten ist, auf das Verhältnis zu dem, was außerhalb liegt, zu schließen erlaubt. Anschaulich gesprochen weiß ich zum Beispiel, dass auch jenseits der deutschen Landesgrenze Menschen leben, weil zum Begriff eines modernen Staates die Ein- und Ausreise von Bewohnern anderer Länder gehört. Die natürliche Theologie unterscheidet sich von der politischen Geographie darin, dass sich die fragliche

<sup>71</sup> »Der Gegenstand [der Theologie; G. S.] ist eine bloße Idee, kann also nicht nach Erfahrungsbegriffen gegeben werden, und unsere positive Erkenntnis kann hier nicht Wissen sein« (Kant, Reflexion 6213; Ak. XVIII, S. 499).

<sup>72</sup> Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

<sup>73</sup> Vgl. zum Folgenden Kant, *Prolegomena*, § 59; Ak. IV, S. 361.

<sup>74</sup> Ebd.

Grenze aus dem Inbegriff der Erfahrungswelt ergibt. Die Idee von Gott bezieht sich auf ein höchstes Wesen, welches wir weder in Raum und Zeit antreffen, noch durch empirische Begriffe beschreiben können. Gleichwohl stellen wir uns Gott in der Moralthologie als sittlichen Gesetzgeber und in der Physikotheologie als planende Weltvernunft vor. Eine solche positive Erkenntnis bildet kein Wissen, sondern macht die Theologie zu einer Grenzwissenschaft<sup>75</sup>.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genötigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und in praktischer Beziehung auch auf die einer intelligiblen Welt) hinauszusehen, nicht um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich bloß ein Wesen zu erdichten, sondern, da außer der Sinnenwelt notwendig etwas, was nur der reine Verstand denkt, anzutreffen sein muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich bloß nach der Analogie, zu bestimmen<sup>76</sup>.

Anders als das herkömmliche physikotheologische Argument stützt Kant sich in den *Prolegomena* nicht auf die zweckmäßige Ordnung der Natur, sondern geht von der systematischen Einheit aus, zu der sich die Erkenntnisse unseres Verstandes fügen. Die Idee Gottes steht zu dem Inbegriff der endlichen Erkenntnis im Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Gott wird in Analogie zu einem menschlichen Urheber als selbständige Vernunft gedacht. Kant bemerkt ausdrücklich, der Gedanke des höchsten Wesens stelle keine Erdichtung dar, sondern sei eine Erkenntnis des reinen Verstandes.

In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant dem moralischen Vernunftglauben einen sogenannten doktrinalen Glauben an die Seite. Sobald wir bei der Erforschung der Natur auf eine zweckmäßige Ordnung

<sup>75</sup> Eric Watkins und Marcus Willaschek verstehen unter „Erkenntnis“ – im Gegensatz zu „Wissen“ – einen mentalen Zustand, in dem ein unmittelbar gegebener Gegenstand durch allgemeine Merkmale begrifflich bestimmt wird, ohne dass damit ein Akt der Zustimmung oder eine objektive Rechtfertigung einhergehen (vgl. E. Watkins, M. Willaschek, *Kant's Account of Cognition*, «Journal of the History of Philosophy», LV, 2017, S. 83-112). Kants Rede von der Grenzbestimmung der Vernunft als einer positiven Erkenntnis scheint mir der Auffassung, alles Erkannte müsse unmittelbar gegeben sein, zu widersprechen.

<sup>76</sup> Kant, *Prolegomena*, § 59; Ak. IV, S. 361.



stoßen, setzen wir voraus, dass »eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe«<sup>77</sup>. Für Kant bildet die Annahme eines vernünftigen Welturhebers mehr als eine zufällige oder beliebige Meinung. Vielmehr könne »selbst in diesem theoretischen Verhältnis gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube«<sup>78</sup>. Der doktrinale Glaube an Gott beruht auf dem Verhältnis zwischen der Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur antreffen, und der Ursache einer derartigen Ordnung. Während Kant in der Methodenlehre davon spricht, die Physikotheologie müsse einen solchen Glauben »notwendig allerwärts bewirken«<sup>79</sup>, erklärt er in der transzendentalen Dialektik, sie könne »keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben und daher zu einem Prinzip der Theologie, welches wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend sein«<sup>80</sup>.

Was auf den ersten Blick wie ein Widerspruch erscheint, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als die beiden Seiten der Grenze der Vernunft. Da uns in der Theologie jede Form spekulativen Wissens versagt bleibt, können wir einerseits nicht mit Sicherheit sagen, wer oder was Gott ist. Andererseits bestimmen wir die Idee des höchstens Wesens zu der Idee eines mit Verstand und Willen begabten Welturhebers fort. Unsere Vorstellung von Gott nimmt Gestalt an, indem wir ihn zu der natürlichen und sittlichen Ordnung der Welt ins Verhältnis setzen. Dabei kommen wir nicht umhin, uns der Analogie mit einem endlichen vernünftigen Wesen zu bedienen. Dieser symbolische Anthropomorphismus führt solange nicht zu einer unzulässigen Vermenschlichung Gottes, wie sich die Theologie ihrer Grenzen bewusst bleibt und auf den Anspruch verzichtet, bis zum wahren Wesen durchzudringen.

Die beschriebene Konstellation gleicht auf verblüffende Weise der Vorgabe, die das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 für das Sprechen von der göttlichen Dreifaltigkeit machte: »Zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit (*similitudo*) feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*)

<sup>77</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 826/B 855.

<sup>78</sup> Ebd., A 825/B 854. Lawrence Pasternack spricht bezüglich des doktrinalen Glaubens von einem »theoretischen Postulat« der Existenz Gottes (vgl. L. Pasternack, *Regulative Principles and „the Wise Author of Nature“*, «Religious Studies», XLVII, 2011, S. 411-429, S. 421).

<sup>79</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 826/B 855.

<sup>80</sup> Ebd., A 628/B 656.

festzustellen wäre«<sup>81</sup>. Der Satz bezieht sich auf zwei Stellen in den Evangelien, an denen die Einheit zwischen den göttlichen Personen mit der Einheit unter den Jüngern Jesu sowie die Vollkommenheit Gottes mit der Vollkommenheit der Gläubigen verglichen wird<sup>82</sup>. In beiden Fällen erklärt das Konzil das analoge Sprechen für zulässig unter der Bedingung, dass zugleich die Unterschiedlichkeit der menschlichen von der göttlichen Sphäre anerkannt wird. So sei die durch die Gnade Gottes bewirkte »Einigung der Liebe« unter den Menschen etwas ganz anderes als die »Einheit der Identität« der göttlichen Natur, die zwischen Vater und Sohn herrscht. Ebenso unterscheide sich die »Vollkommenheit der Gnade«, nach der die Menschen streben, von der göttlichen »Vollkommenheit der Natur«<sup>83</sup>.

Überträgt man das Grundprinzip des Konzils auf seine eigenen Aussagen, ergibt sich, dass auch die Rede von der Wesensgleichheit der göttlichen Personen sowie von der Vollkommenheit der göttlichen Natur keine eindeutige Entsprechung in Bereich der Geschöpfe, das heißt in der Welt der menschlichen Erfahrung besitzt. Eben deshalb konnte Thomas von Aquin behaupten, wir wüssten von Gott nicht, was er ist, sondern nur, was er nicht ist<sup>84</sup>. Sollte sich die kantische Kritik der Beweise des Daseins Gottes gegen Argumente richten, die im Besitz eines vollständig bestimmten Begriffs davon, wer oder was Gott ist, zu sein beanspruchen, während die fünf Wege des Thomas von Aquin lediglich die Existenz von etwas zeigen sollen, dessen nähere Bestimmung als Gott noch aussteht, wären die negative Theologie und die analoge Rede von Gott möglicherweise der gemeinsame Boden, auf dem die beiden Denker miteinander ins Gespräch gebracht werden könnten. Auf den engen Zusammenhang zwischen der Andersheit Gottes und der analogen Erkenntnis Gottes bei Kant hingewiesen zu haben, ist und bleibt ein Verdienst Francesca Me-negonis.

<sup>81</sup> H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. von P. Hünermann, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1997, Nr. 806.

<sup>82</sup> Vgl. Joh 17,22 und Mt 5,48.

<sup>83</sup> Vgl. Denzinger, *Kompendium*, Nr. 806.

<sup>84</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, qu. 2, art. 2; dt. *Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“*, übers. von H. Seidl, Hamburg, Meiner, 1982, S. 49.



# Percorsi della fede in Kant

Luca Fannesu

*Università di Pavia*

The article deals with the question of the *faith of reason* (*Vernunftglaube*) in Kant's thought pointing out the important modifications of his approach to the problem of faith also from an epistemic point of view. Kant's attempt to give a rationalistic answer to the traditional problem of theodicy in the framework of his moral interpretation of it, with the idea of the highest good, will in fact collapse, as his own writing on the *Misscarriage of all Philosophical Trials in the Theodicy* (1791) shows. In fact, the miscarriage will be that of theodicy but also that of Kant's attempt itself. The very conception of faith goes along with this development of Kant's thought, because the *Glauben*, understood at first (in the *Critique of Pure Reason*) as including both belief in ordinary sense and faith, will be in the third *Critique* reserved to religious faith. Forms of rational knowing or believing are now clearly separated from faith, and the rational basis of the latter is now weaker than before.

## Introduzione

Nel secolo che va, all'ingrosso, dal 1697 al 1791, si consuma l'atto finale della teodicea filosofica del pensiero moderno. Tra le famigerate voci dedicate al male e ai manichei nel *Dictionnaire* di Bayle e lo scritto kantiano sul problema si compie la crisi la possibilità di giustificare filosoficamente, cioè razionalmente, la presenza del male nel mondo al cospetto dell'ipotesi di un Dio che abbia le proprietà del Dio cristiano<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sulle vicende della critica della teodicea in Bayle e nei suoi interlocutori ha scritto pagine

Proprio Kant esprime in modo netto ed esplicito la consapevolezza del punto di rottura con il titolo del saggio del 1791 dedicato al «fallimento» – *Misslingen* – di tutti i tentativi filosofici – cioè, appunto, razionali – nella teodicea.

Il problema del male, certo non nuovo, aveva svolto in Bayle la funzione della cartina di tornasole per illustrare la incompatibilità tra fede e ragione, dalla quale non si poteva uscire che con soluzioni radicali, il fideismo da un lato, sacrificando la ragione, e l'ateismo dall'altro, sacrificando la fede e quindi la religione.

La pericolosità e l'efficacia della critica bayliana non sono certo difficili da dimostrare: tutto l'arsenale concettuale dei critici della teodicea, nel corso del XVIII secolo, viene dalle riflessioni del filosofo di Rotterdam, come emerge anche soltanto a scorrere le pagine di Voltaire, di D'Holbach o di Hume. La medesima pericolosità, del resto, viene colta subito dal maggiore e più geniale avversario di Bayle, Leibniz, il quale alla questione dà anche un nome – «teodicea», appunto – e inaugura la sua opera con un programmatico discorso sulla conformità della fede con la ragione. Oltre a costituire una sorta di *summa* dell'apologetica e di argomenti fin troppo noti, i *Saggi di teodicea* propongono quella originale e tutta apriori tesi del *mundus optimus* che costituisce la vera novità dell'impostazione leibniziana e che diventa subito oggetto di discussione intensissima, segnando tutta la prima metà del Settecento, e oltre. Si pensi alla nascita del fortunato neologismo «ottimismo» (1737), al concorso dell'Accademia delle Scienze di Berlino (1753) o al romanzo settecentesco tra i più noti, il *Candide, ou l'optimisme* (1759). Per non dire di molti altri interventi e del numero di scritturelli, dissertazioni, difese e confutazioni del *mundus optimus*<sup>2</sup>.

In questa temperie si forma il pensiero di Kant, il quale è ben lungi dall'essere immune dall'influenza di Leibniz e della tradizione che a Leibniz si ispira. Al contrario. È ampiamente attestato l'interesse kantiano per l'ottimismo, incluso il relativo concorso berlinese, e la sua posizione leibniziana degli anni Cinquanta, quando, dopo qualche esitazione, tesse le lodi della tesi del migliore dei mondi possibili e irride ai critici dell'ot-

---

di grande acutezza Sergio Landucci, *La teodicea in età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986.

<sup>2</sup> Per una ricognizione complessiva mi permetto di rimandare a: L. Fonnesu, *Der Optimismus und seine Kritiker im Zeitalter der Aufklärung*, «Studia leibnitiana», XXVI (2), 1994, pp. 131-162.

timismo come Crusius<sup>3</sup>.

In un quadro concettuale decisamente mutato, poi, la derivazione della stessa tesi kantiana del sommo bene dal *mundus optimus* leibniziano emerge chiaramente, per esempio, nelle lezioni di metafisica, in passi come il seguente: «La teoria del mondo migliore è ipotesi indispensabile per la moralità; perché nella morale devo pensare che con la massima moralità concordi anche la massima felicità nel mondo»<sup>4</sup>. La teoria del mondo migliore o *mundus optimus*, insomma, costituisce lo scheletro concettuale della teoria kantiana del sommo bene, ovvero, come emerge già nella prima *Critica*, dell'unione della moralità con una felicità ad essa proporzionata. Ma sarà proprio questa teoria, a un certo punto, ad entrare in crisi. Quel secolo di storia della teodicea che attraversa il Settecento avrà infatti in un decennio kantiano – tra il 1781 e il 1791 – l'ultimo capitolo, con un esito impreveduto. Del resto, Kant è filosofo che non si accontenta delle proprie soluzioni: che accada per un'autonoma presa di coscienza delle difficoltà o per stimoli esterni, questo è un tratto caratteristico del suo filosofare. E il tema della religione, e della fede, è uno di quelli con i quali si confronta a lungo.

Nel decennio in questione, la teoria del sommo bene costituisce la risposta peculiarmente kantiana al problema della teodicea in una prospettiva morale, e non metafisica, o se si vuole nella prospettiva di una metafisica fondata sulla morale. Era anche la risposta kantiana alla questione di Bayle, e di Leibniz, del rapporto tra fede e ragione, dove la seconda non può occuparsi della prima e dei suoi oggetti dal punto di vista conoscitivo, contro la metafisica tradizionale, ma cerca di riabilitarli dal punto di vista pratico, cioè morale. E quest'ultimo termine ha molteplici aspetti. «Morale» il terreno della fede lo è perché è in quest'ambito che ne emerge la possibilità, ma «morale» lo è anche perché il terreno della fede è il terreno del dover essere, di una esigenza o di un bisogno della ragione pratica.

<sup>3</sup> Cfr. G. Cunico, *Kant e la teodicea: il male, la storia, lo scopo finale*, in Id., *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Genova, Marietti, 1992, pp. 133-215, pp. 142 ss.

<sup>4</sup> AA, XXVIII 2.2.1302 (*Danziger Rationaltheologie*). Su tutta la questione del confronto con Leibniz cfr. G. Cunico, *Kant e la teodicea*. Questo aspetto viene sottolineato in modo efficace da Francesca Menegoni: «L'idea di un mondo ottimo, quel mondo che costituisce secondo Leibniz il migliore dei mondi possibili, richiede anche per Kant, come condizione del suo esistere, l'intervento di un Dio eterno, onnisciente, creatore onnipotente del cielo e della terra, legislatore santo, giudice giusto, padre sommamente buono, conformemente ai tratti del Dio cristiano» (F. Menegoni, *Fede e religione in Kant 1775-1798*, Trento, Verifiche, 2005, p.62).

Dal punto di vista della tradizione teologica e filosofica, con la teoria del sommo bene Kant prende in fondo la posizione di Leibniz, per quel che riguarda la creazione del mondo da parte di Dio, seguendo quel razionalismo teologico che caratterizza il Dio leibniziano e che viene trasferito sul piano della moralità. Tra razionalismo e volontarismo, per quel che riguarda la volontà di Dio, Kant inizialmente non ritiene di poter avere dubbi, per la stessa sua derivazione della religione dalla moralità. La determinazione del concetto di Dio non può che avere luogo sul piano della moralità ed a partire dalla legge morale: Dio è il prodotto di un argomento morale, frutto del bisogno della ragione pratica di una retribuzione della moralità con una felicità adeguata, quindi del sommo bene, le cui condizioni sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, nelle varie versioni di questa problematica teoria kantiana<sup>5</sup>. Ancora rispetto alla tradizione teologica, Dio è in questa prospettiva eterogeneo e inaccessibile all'uomo sul piano conoscitivo, ma qualitativamente omogeneo dal punto di vista pratico, cioè morale. Nell'ultimo decennio della sua produzione filosofica, dopo il 1790, Kant prende atto che il suo progetto non è riuscito: la presa di coscienza del fallimento della teodicea razionalistica costituisce infatti la presa di coscienza del fallimento della propria teodicea razionalistica, figlia del *mundus optimus* leibniziano trasfigurato sul piano morale.

## 1. Teodicea e sommo bene

Delle diverse proprietà divine che Bayle aveva fatto giocare l'una contro l'altra, per mostrarne l'incompatibilità e dimostrare l'insostenibilità di un'immagine razionale del Dio cristiano Kant è interessato soprattutto alla giustizia, ed è a partire da una esigenza di giustizia, ossia di retribuzione, che si pone il problema del sommo bene e quindi l'opportunità di affrontare gli oggetti della *metaphysica specialis* criticati sul piano teoretico.

La teoria del sommo bene compare nelle tre *Critiche* in versioni diverse, ma sempre funzionale ad offrire una soluzione alla questione della retribuzione. La presentazione più efficace ha luogo nella *Critica della*

<sup>5</sup> In una letteratura vastissima, si vedano almeno le articolate analisi di P. Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1995 e di D. Tafani, *Virtù e felicità in Kant*, Firenze, Olschki, 2006. Una raccolta recente è quella curata da H. Höwing (hrsg.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2016.

*ragion pratica*: assunto che la moralità è il bene supremo, esso non è tutto il bene perché, come Kant sottolinea, la felicità non è riducibile alla moralità (l'errore degli stoici). Solo una retribuzione adeguata della moralità dà luogo a un bene compiuto,

e ciò non soltanto agli occhi parziali della persona che fa di se stessa un fine, ma perfino nel giudizio di una ragione imparziale che considera la virtù nel mondo in generale un fine in sé. Infatti aver bisogno della felicità ed esserne anche degno, e non esserne ciononostante partecipe, non può coesistere con il volere perfetto di un essere razionale che al tempo stesso avesse l'onnipotenza, se cerchiamo anche soltanto di pensare un tale essere<sup>6</sup>.

Il completamento del bene è quindi un problema di giustizia, del quale Kant mette in luce in modo significativo, nel passo citato, i diversi aspetti: quello della mancata felicità del giusto (e della mancata sofferenza dell'ingiusto) è un problema al tempo stesso esistenziale, intersoggettivo e teologico. La prospettiva in prima persona è soltanto uno dei diversi momenti della esplicitazione kantiana, per quanto rilevante. Anzi, è talmente rilevante che tornerà nella *Critica della facoltà del giudizio* (al § 87) attraverso un *topos* come è quello bayliano dell'ateo onesto, Spinoza, lasciando addirittura intravedere una limitazione della sua stessa moralità, inficiata dalla impossibilità di credere. Kant offre nella seconda *Critica*, per illustrare il problema, un'interessante successione che muove dalla dimensione esistenziale del giusto che si interroga sulla propria sorte, per passare prima alla oggettiva razionalità, dal punto di vista morale, della domanda sulla giustizia posta da una ragione imparziale (nella quale si riconosce l'eco dello spettatore imparziale di Adam Smith) e infine, l'elemento qui più rilevante, delinea preliminarmente la figura di un essere al tempo stesso dotato di volere perfetto dal punto di vista morale e di onnipotenza. In altre parole: la giustizia divina, la teodicea, e la proposta di soluzione kantiana.

Nelle tre *Critiche*, la cornice generale e gli stessi elementi della composizione del sommo bene sono i medesimi. Si danno però differenze rilevanti, tra le diverse versioni, a partire dalla differenza maggiore, che mette la *Critica della ragion pura* in una luce particolare, sovente trascurata. L'ipotesi di un Dio e dell'immortalità dell'anima infatti, nella prima *Critica*, sono parte *indispensabile* della teoria morale di Kant, o almeno di quell'abbozzo di teoria morale che si trova nel *Canone della ragion*

<sup>6</sup> AA 5: 110.



*pura*. Mentre i principi della moralità, infatti, derivano dalla pura ragione, la motivazione ad agire moralmente ha una natura «eteronoma» che si fonda sulla prospettiva dei premi e delle punizioni di Dio. Qui, allora, Dio e una vita futura sono davvero i «presupposti indispensabili della obbligatorietà che la ragion pura stessa ci impone» (*KrV* A 811 / B 839), perché sono la condizione della stessa esecuzione della legge. In un certo senso, la teoria del sommo bene e delle sue condizioni di realizzazione sono nella *Critica della ragion pura* giustificati dal loro carattere indispensabile per la motivazione morale, una posizione che verrà superata nella *Fondazione* – e poi nella seconda *Critica* – con il concetto di «rispetto» e con il rifiuto netto della posizione della prima *Critica*<sup>7</sup>.

Con l'elaborazione di una teoria della motivazione morale autonoma, fondata sul concetto di rispetto, la prospettiva di Dio e dell'immortalità non è più indispensabile per la teoria morale, ma ne può costituire soltanto il *supplementum*. Questa nuova situazione pone il problema di giustificare l'esistenza di due diversi livelli della riflessione kantiana, come si è giustamente scritto, la cui relazione non è immune da problemi: «È difficile nascondersi le difficoltà create da un'argomentazione che continua a muoversi su due livelli: il primo è dato dall'enunciazione dell'autonomia della morale, il secondo dalla necessità del suo completamento»<sup>8</sup>. L'esito delle difficoltà alle quali Kant si trova di fronte comporterà il venir meno della cogenza del secondo livello: questo è almeno quello che intendiamo sostenere, cercando di illustrarne le conseguenze per la questione specifica della *fede*.

Le difficoltà della teoria kantiana del sommo bene sono state indagate più volte, ma non è tanto questo di cui intendiamo occuparci qui, quanto piuttosto le considerazioni che Kant sviluppa parallelamente a partire dalla *Critica della ragion pura*, consapevole ben presto delle difficoltà di una teoria della fede nel proprio impianto razionalistico, tanto da tornare sull'argomento con insistenza, forse non a caso, in ciascuna *Critica*, avendo presente anche la possibilità – e, verrebbe da dire, il diritto – del *dubbio*, particolarmente evidente nella seconda e nella terza *Critica*<sup>9</sup>.

Ogni volta che si sofferma o torna sulla questione della fede, infatti, Kant si sente in dovere di approfondire la questione e di fornire, della fede, una qualche analisi *epistemica*, cercando di renderla parte coerente

<sup>7</sup> Cfr. AA 4: 443.

<sup>8</sup> F. Menegoni, *Fede e religione in Kant*, p. 64.

<sup>9</sup> Cfr. *KrV*, A 827-828 B 855-856; *KpV*, AA 5: 146; *KU*, AA 5: 472.

del suo progetto filosofico complessivo. Questo tentativo, di per sé interessante, costituisce una parte specifica dell'impresa critica fin nella terminologia usata, ricca di tradizione ma, al solito, piegata da Kant ai propri fini teorici. Anche da questo punto di vista è possibile scandire mutamenti significativi dell'atteggiamento kantiano, che corrispondono al mutare della soluzione volta per volta cercata e all'indebolirsi dell'argomentazione sistematica kantiana in difesa della tesi del sommo bene.

## 2. Questioni epistemiche: la *Critica della ragion pura*

Il concetto centrale è quello di *Fürwahrhalten*, «tener per vero», un termine che Kant trae da Crusius<sup>10</sup> e che viene introdotto all'improvviso – non era mai occorso nelle circa ottocento pagine precedenti – nel *Canone della ragion pura*<sup>11</sup>. Il fine principale di Kant è riflettere sulla giustificazione che può essere data dei diversi atti mentali, con un particolare interesse per la questione del credere, della credenza e della fede, che costituisce, con l'opinare e il sapere, l'oggetto di questo terzo capitolo, intitolato appunto *Vom Meinen, Wissen und Glauben*. Nei capitoli precedenti del *Canone* sono stati presentati da Kant il concetto di sommo bene e le due idee che sono condizione della sua realizzazione, ovvero Dio e l'immortalità dell'anima: donde il bisogno di affrontare, ora, il credere, la fede e le loro caratteristiche, visti accanto o in contrasto con altri atti della mente.

L'indagine sulla costellazione del *Fürwahrhalten* non è troppo frequente nelle opere di Kant, ma occorre sempre quando il filosofo tematizza la questione specifica della fede. Ciò avviene infatti in tutte e tre le *Critiche* nelle pagine dedicate a questo tema<sup>12</sup>, oltre che nei testi che non a caso nascono dall'esigenza di prendere posizione sulla natura della fede:

<sup>10</sup> Lo ha notato G. Gava, *Kant and Crusius on Belief and Practical Justification*, in «Kantian Review», XXIV (1), 2019, pp. 53-75.

<sup>11</sup> Un'accurata ricostruzione storica del concetto di *Fürwahrhalten* è quella condotta da Lorenzo Miletì Nardo nella sua dissertazione di dottorato *Certezza e ritenere vero. Genesi e implicazioni del Fürwahrhalten kantiano*, in corso di stampa (Pisa, ETS). Mi permetto di rinviare, anche per indicazioni più estese, al mio articolo *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, «Rivista di Filosofia», CVI (3), 2015, pp. 361-390.

<sup>12</sup> La cosa salta agli occhi se si leggono, nella seconda e terza *Critica*, i titoli dei paragrafi che hanno per oggetto proprio la discussione e la giustificazione della fede morale. Il capitolo VIII della *Dialettica* nella *Critica della ragion pratica* si intitola *Del tener per vero a partire da un bisogno della ragion pura*, mentre i paragrafi finali della *Critica della facoltà del giudizio*: § 90, *Del modo del tener per vero in una prova morale dell'esistenza di Dio*; § 91, *Del modo del tener per vero mediante un credere pratico*.

è questo il caso dello scritto sull'orientarsi nel pensare (1786) o di brevi scritti più tardi<sup>13</sup>.

La coppia che sovrintende all'apertura della trattazione di Kant nel capitolo del *Canone* è quella convinzione/persuasione: «Se [il tener per vero] è valido per chiunque, solo che possieda la ragione, il fondamento di esso sarà oggettivamente sufficiente, e il tener per vero si chiamerà *convinzione*. Se invece il suo fondamento risiede soltanto nella particolare costituzione del soggetto, il ritener vero sarà chiamato *persuasione*» (*KrV*, A820 B848).

La distinzione kantiana è di grande interesse e investe vari aspetti che non possono essere affrontati qui. Come emerge anche dalle lezioni di logica e dalle riflessioni, la persuasione è per Kant un fenomeno intrinsecamente negativo, dipendente dal fraintendere un fondamento soltanto soggettivo di un tener per vero prendendolo per oggettivo. Si tratta quindi di uno stato mentale sempre fallace, dipendente come Kant sottolinea da caratteristiche individuali e private del soggetto. Per questo la persuasione non può essere comunicata: essa non si fonda su un terreno comune – la ragione – ma su caratteristiche individuali e private. Kant è del tutto consapevole della difficoltà, *per il soggetto interessato*, di distinguere convinzione e persuasione, ovvero di distinguere convinzione genuina e apparente (quando cioè si pensi di essere convinti ma si è, in realtà, soltanto persuasi: *KrV*, A 821 / B 849) ed offre, qui nelle pagine del *Canone*, alcuni criteri di distinzione, consistenti nella comunicabilità, nell'introspezione ai fini dell'individuazione di elementi individuali e privati che mi inducono a una eventuale persuasione e, infine, nella scommessa, nel senso che quanto più si è disposti a scommettere tanto più si sarà davvero convinti, e non solo persuasi.

Nella presentazione kantiana, opinare, sapere e credere sono tutte forme della convinzione, con diverso grado di giustificazione. In realtà, un certo tipo di credere, la fede, non è comunicabile, e quindi manca di una proprietà importante della convinzione – la principale – ma Kant non può naturalmente concedere che la fede sia una forma di persuasione ovvero di autoinganno, per cui è costretto ad insistere sul carattere di ge-

<sup>13</sup> Nel lascito manoscritto, i concetti dell'opinare, del sapere e del credere come forme del *Fürwahrhalten* sono oggetto costante di attenzione nelle lezioni di logica. Il punto di riferimento è naturalmente il lavoro di Mirella Capozzi, *Kant e la logica. I*, Napoli, Bibliopolis, 2002, 2013<sup>2</sup>.

nuina convinzione della fede<sup>14</sup>. Qui interessa soprattutto l'ampiezza dello spazio del *Glauben*, dovuto all'ambiguità del termine anche e soprattutto nella lingua tedesca (ma non solo: una medesima ambiguità caratterizzava almeno allora, per esempio, anche la *fides* o la coppia *belief/faith*). *Glaube e Glauben*, infatti, sono sia fede sia credenza, e il verbo *glauben* indica il credere nei suoi molteplici sensi. Kant assume qui, insomma, un'ambiguità ampiamente presente nelle sue fonti – Wolff, Meier o Crusius, ma anche Lutero –, talmente riconosciuta da essere registrata dal lessico filosofico del Walch<sup>15</sup>, offrendo una propria analisi del termine, che nella prima *Critica* ha un'estensione decisamente ampia.

L'analisi del *Glauben* del 1781 non muove quindi dalla questione della fede, ma dalle forme del credere o della credenza tra le quali la fede morale è soltanto un particolare caso, per quanto, naturalmente, il più importante. Tra queste diverse forme, le prime che Kant prende in esame sono forme genuinamente cognitive che hanno natura, sembra, probabilistica, come emerge dagli esempi fatti da Kant, entrambi in qualche forma legati – così sostiene Kant – alla dimensione pratica. La credenza che Kant chiama *pragmatica* viene esemplificata con il medico che formula una diagnosi senza potere essere pienamente certo, mentre quella che chiama credenza *dottrinale* è – scrive Kant in modo curioso – un *analogon* del pratico, e riguarda credenze che se avessimo i mezzi potremmo portare alla certezza, come per esempio l'idea che «anche negli altri mondi vi sono abitanti»: questa credenza è davvero una convinzione e viene considerata altamente probabile da Kant, tanto che sulla sua esattezza dichiara, echeggiando il tema della scommessa, che «arriverei a rischiare molti beni (*Vorteile*) della mia vita» (*KrV*, A 825 / B 853). Queste credenze non sono *saperi* perché non sono certe: sono soltanto probabili e magari legate alla necessità di agire, come nel caso del medico, ma un altro medico potrebbe giudicare diversamente indagando gli stessi sintomi. La stessa tesi dell'esistenza di altri mondi abitati non ha in sé particolare rilevanza tanto da dovervi credere.

Certo, anche le condizioni del sommo bene – esistenza di Dio e immortalità dell'anima – sono dal punto di vista dello *status* conoscitivo

<sup>14</sup> Ho affrontato la questione in *Kant on Private Faith and Public Knowledge*.

<sup>15</sup> Così si apre la voce relativa: «*Glaube* viene inteso in senso diverso, dopo che teologi, giuristi, filosofi e anche i medici parlano di *Glaube*» (J. Walch, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig 1726, col. 1322). Non posso approfondire qui il tema della ambiguità dei termini menzionati, una questione che meriterebbe una ricerca specifica.

analoghe alla esistenza di abitanti su altri pianeti, perché un ragionamento che parta dall'osservazione della natura fa pensare a un autore intelligente del cosmo ordinato, ma è solo *in senso morale* che la credenza meramente dottrinale assume un altro valore, poiché quelle condizioni sono all'altezza della prima *Critica*, lo si è accennato, condizioni della realtà della legge morale non solo per la realizzazione del sommo bene, ma anche per l'esecuzione della legge, cioè la motivazione ad agire<sup>16</sup>. Il mero sapere probabile, che una lunga tradizione aveva designato come «certezza morale»<sup>17</sup>, non è sufficiente a caratterizzare quella peculiare credenza che è la fede morale, che è qui indispensabile dal punto di vista morale e davvero certa, seppure certa in una forma diversa dalla certezza logica e che è appunto *morale*, in una nuova interpretazione che sottolinea il carattere irriducibilmente incomunicabile e privato della credenza come fede rispetto alle altre forme di credenza probabile. Queste non sembrano poter essere intese come incomunicabili e private, ma frutto di argomenti probabilistici e osservativi di tipo razionale e quindi pienamente comunicabili. Solo la certezza morale della fede appare irriducibilmente privata, come Kant rileva con una formula efficace: «Quella convinzione non è una certezza *logica*, ma *morale*, e poiché essa si basa su fondamenti soggettivi (sulla disposizione d'animo morale), non potrò dire è moralmente certo che vi sia un Dio ecc., bensì *io sono* moralmente certo, ecc.» (*KrV*, A 829 / B 857).

### 3. Sviluppi

Nel 1785 Kant acquisisce una teoria della motivazione che muta il quadro e la stessa «necessità» degli oggetti della *metaphysica specialis*<sup>18</sup>. E

<sup>16</sup> «Ben diversamente stanno le cose per quanto riguarda la *fede morale*. Poiché qui è necessario in modo assoluto che qualcosa debba accadere, cioè che io dia seguito alla legge morale in tutte le sue parti. Il fine qui è stabilito in modo inaggrabile, e a mia conoscenza vi è un'unica possibile condizione grazie alla quale questo fine sia connesso con tutti gli altri fini, e abbia in tal modo validità pratica: che vi sia un Dio e un mondo futuro» (*KrV*, A828/B856).

<sup>17</sup> Rimando al mio *Kant on «moral certainty»*, in L. Cataldi Madonna, P. Rumore (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2011, pp. 183-204.

<sup>18</sup> Sottolinea con chiarezza questa frattura, spesso trascurata, Sergio Landucci: «... tra la *fede* del 1781 e quella del 1786-1788, profondissima è la differenza, un vero e proprio rovesciamento. Il passaggio al dovere per il dovere inaugurato con la *Fondazione* importava il passaggio dal mercenarismo ancora permanente nel *Canone*, al diritto, o alla fondata speranza, che nell'al di là si trovino premi (o castighi) corrispondenti al merito

nel medesimo anno Jacobi pubblica le lettere sullo spinozismo di Lessing e diventa un personaggio di primo piano del dibattito filosofico tedesco, proponendo, tra le altre cose, una critica del razionalismo e una nuova filosofia della fede.

Kant coglie il pericolo di Jacobi e ritiene necessario intervenire con lo scritto sull'orientarsi nel pensare: egli ribadisce sì la critica della metafisica razionalistica rappresentata da Mendelssohn, ma manifesta evidente insofferenza nei confronti di Jacobi. Il concetto che viene sottolineato qui è innanzitutto quello del «bisogno» della ragione, che, sottolinea Kant contro Mendelssohn, non deve essere confuso con la conoscenza, né sul piano teoretico e conoscitivo né sul piano pratico, cioè morale. Limitarsi all'idea di un bisogno significa infatti per Kant avere la piena consapevolezza dei *limiti* della ragione, ciò che Mendelssohn non ha capito, anche se, riconosce Kant, ha comunque avuto il merito, rispetto al fideismo di Jacobi «di avere cercato, qui come in altre circostanze, l'ultima pietra di paragone per l'ammissibilità di un giudizio *unicamente nella ragione e non altrove*» (AA 8:140).

Lo scritto del 1786 illustra un momento di transizione anche dal punto di vista terminologico. Rientra in questa prospettiva il riferimento al *Glaube* storico, la credenza fondata sulla testimonianza, la *fides historica* ben presente nei dibattiti settecenteschi e in autori come Wolff e Meier. Kant considera ancora lo spazio della credenza uno spazio ampio articolato in forme diverse, anche se con differenze essenziali. Innanzitutto, «ogni credenza (*Glaube*), anche quella storica, deve certo essere *razionale* (infatti la pietra di paragone ultima della verità è sempre la ragione); soltanto una fede di ragione (*Vernunftglaube*) è quella che non si fonda su nessun altro dato se non in quelli che sono contenuti nella ragione *pura*» (AA 8: 141). La differenza tra credenza e fede – entrambe forme del *Glaube* – è data dalla relazione con la ragione: sempre indispensabile ma ragione *empirica* in un caso, radicamento nella ragione *pura* nell'altro, e per la precisione nel bisogno pratico della ragione<sup>19</sup>. D'altro canto, Kant

---

(o al demerito), come non accade su questa terra, in base al principio morale *puro* che il merito e il demerito abbiano la contropartita che gli spetta» S. Landucci, *L'ultimo Kant: la svolta del 1791*, «Rivista di filosofia», CVIII, 2017, pp. 281-308.

<sup>19</sup> Certo, la limitazione al «bisogno » corrisponde al tentativo di limitare le ambizioni della metafisica, ma, come qualcuno farà notare, pone anche un problema che riguarda lo statuto della fede. La fede non è certo persuasione, ma ha caratteristiche per certi versi affini (a partire dalla incomunicabilità, come si è visto), inclusa quella per cui «crediamo volentieri ciò che desideriamo», come volentieri ci persuadiamo. Il problema è presente a

sottolinea ora decisamente la radicale differenza tra la credenza soltanto probabile e la fede nella loro relazione con il sapere. In linea generale, qualunque credenza è contrapposta al sapere perché ha un diverso tipo di giustificazione – quella del credere è soltanto soggettiva. Ma la relazione è nei due casi diversa, tant'è che la credenza probabile viene accostata all'opinare: questo, come la credenza storica, può diventare un sapere, tant'è che è legittimo affermare – seppure impropriamente – che «io so che esiste Roma, e non solamente io credo»<sup>20</sup>. Questa possibile evoluzione dal credere al sapere è dichiarata invece per impossibile nel caso della fede: «la pura fede di ragione non può mai venir trasformata in un sapere» (AA 8: 141), e questo è un suo tratto caratteristico. È in queste pagine, infine, che occorre quella parola – «postulato» – che costituirà la famigerata dottrina dei postulati della *Critica della ragion pratica*.

Poco dopo, l'impossibilità di *sapere* che esiste un Dio e che c'è una vita futura viene dichiarata proprio nella *Critica della ragion pratica* come un elemento moralmente positivo. La prima *Critica* sembrava ambire a un sapere metafisico di Dio<sup>21</sup>, seppur dato per impossibile nella *Dialettica* per i limiti della ragione, mentre nella *Critica della ragion pratica* la pagina conclusiva della relativa *Dialettica* ha tutt'altra posizione. Sottolineando i limiti della ragione nell'indagine metafisica, Kant dichiara che magari vorremmo avere capacità razionali maggiori o addirittura una «illuminazione» (*Erleuchtung*) – che alcuni, aggiunge ironicamente, immaginano di avere realmente (AA 5: 146). Dal punto di vista morale, però, questo sapere sarebbe negativo perché andrebbe a produrre proprio quel «timor di Dio» che inficerebbe il valore della *Gesinnung*, poiché «la maggior parte delle azioni conformi alla legge avrebbe luogo per timore, poche soltanto per speranza, nessuna per dovere» (AA 5: 147). Lo spazio tra la fede e una qualsivoglia forma di sapere, insomma, si è ulteriormente allargato.

---

Kant, che crede di dover rispondere a chi gli fa notare che avere un bisogno o un desiderio di qualcosa non ne implica l'esistenza. Ma Kant replica di essere d'accordo se si trattasse di un bisogno dell'inclinazione, «ma qui è un *bisogno della ragione*, derivante da un principio di determinazione oggettivo della volontà » (AA 5: 144 n.).

<sup>20</sup> L'esempio è di Cartesio, al § 206 dei *Principi della filosofia*, quando introduce la nozione di «certezza morale».

<sup>21</sup> «Certo, nessuno potrà mai vantarsi di *sapere* che esiste un Dio e che c'è una vita futura: se un lo sapesse, infatti, sarebbe proprio l'uomo che da sempre andavo cercando. Ogni sapere [...] può essere comunicato, e dunque attraverso l'insegnamento di quell'uomo io potrei sperare di vedere estesa in modo così mirabile la mia conoscenza» (*KrV* A 828-829 / B 856-857).

#### 4. Unicità della fede: la terza *Critica*

Due paragrafi finali della terza *Critica* (§§ 90 e 91) sono dedicati esplicitamente, lo si è accennato, alla questione del “modo” (*Art*) del tener per vero in quella che ora viene chiamata senza infingimenti e in modo esplicito una «prova» o una «dimostrazione» (*Beweis*). È qui che Kant riscrive il capitolo del *Canone* dedicato a opinare, sapere e credere; le differenze sono notevoli, tanto che Kant propone qui una diversa tassonomia delle forme del ritenere vero, pur se non si può dire che quella della prima *Critica* venga ripudiata, poiché torna altrove<sup>22</sup>. Ciò che interessa ora è illustrare le novità della trattazione del 1790 rispetto al passato e soprattutto rispetto alla *Critica della ragion pura*. È proprio il *Glauben* ad andare incontro alle trasformazioni più rilevanti, per la più profonda frattura che si è creata rispetto al sapere.

Il punto importante è il modo nel quale si affronta la questione di un «oggetto di conoscenza (*res cognoscibilis*)», il quale, sottolinea Kant, non può essere affrontato attraverso le cose stesse, ma solo attraverso l'esame della costituzione soggettiva della mente (AA 5: 467). Eppure è proprio attraverso le «cose» che si fa riferimento ora alle diverse forme del *Fürwahrhalten*: qui compare infatti la nuova tassonomia, che è diversa rispetto alla *Critica della ragion pura* sia per la denominazione sia per il contenuto delle diverse forme. E Kant scrive: «Cose conoscibili sono ora di tre specie: cose dell'opinione (opinabile), cose di fatto (scibilia) e cose di fede (mere credibile)»<sup>23</sup>.

Ci si può innanzitutto chiedere perché Kant abbia spostato parte dell'attenzione sulle «cose», oltretutto continuando a menzionare sia l'opinione sia la fede come forme dell'attività della mente, o del *Fürwahrhalten*. Dal punto di vista degli elementi della tassonomia, infatti, è difficile non accorgersi che la vera novità sono le cose di fatto. Si può suggerire

<sup>22</sup> Nello scritto *Su un tono da signori assunto di recente in filosofia*, nel 1796, che è un'ulteriore tappa della battaglia contro il fideismo jacobiano, Kant esercita il suo sarcasmo ribadendo la terminologia della *Critica della ragion pura*: «Fino ad oggi si era sentito parlare solo di tre gradi del ritenere vero, fino al suo sfumare nella completa ignoranza: il sapere, il credere e l'opinare. Ne viene introdotto ora uno nuovo, che con la logica non ha certo nulla in comune, che deve essere non un progresso dell'intelletto, ma un presentimento (*praevision sensitiva*) di ciò che non è in alcun modo oggetto dei sensi, cioè un presentimento (*Ahnung*) del soprasensibile. È di per sé chiaro che v'è in ciò una certa inclinazione mistica, un salto (*salto mortale*) dai concetti all'impensabile» (AA 8: 396-398).

<sup>23</sup> «Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung (opinabile), Tatsachen (scibilia), Glaubenssachen (mere credibile)» (AA 5: 467).



che nonostante la generica designazione latina di *scibilia*, questo ambito non è più per Kant solo l'ambito del sapere vero e proprio così come era stato definito nella prima *Critica*, ma abbraccia un ambito più ampio, che include parte di quella credenza probabile che ancora nello scritto sull'orientarsi nel pensare veniva designato come appartenente al *Glaube*, alla, appunto, credenza<sup>24</sup>. Di qui lo spostamento dal sapere alle cose, ovvero dal sapere come forma del *Fürwahrhalten* a tutte le cose che vengono sapute o che semplicemente *possono* essere sapute. Del resto è lo stesso Kant che sottolinea la necessità di ampliare la designazione di cosa di fatto, oltre a quanto già accennato, da un oggetto di esperienza effettiva a un oggetto di esperienza soltanto *possibile* (AA 5: 468 n.). Ora sono cose di fatto, quindi, gli oggetti la cui esibizione è possibile a priori, come le proprietà matematiche, e gli oggetti di esperienza, per i quali Kant precisa: «esperienza propria o altrui, attraverso le testimonianze» (AA 5: 468). Infatti, come veniamo a sapere poco più avanti, noi crediamo, sì, alle testimonianze, ma in realtà l'uso del verbo «credere» (*glauben*), nel nuovo quadro teorico, non impedisce che si tratti di cose di fatto:

sebbene debba essere creduto ciò che possiamo imparare solo dall'esperienza altrui mediante *testimonianza*, non per questo si tratta già di per sé di cosa di fede, ché per *uno* di quei testimoni è pur stata una sua propria esperienza e cosa di fatto... gli oggetti della storia e della geografia, come in generale tutto ciò che è almeno possibile sapere secondo la costituzione delle nostre facoltà conoscitive, appartengono non alle cose di fede, ma alle cose di fatto<sup>25</sup>.

Lo spazio della credenza riguarda dunque in buona parte ciò che «crediamo» ma che è oggetto di esperienza altrui, o è possibile oggetto di esperienza per noi stessi: è quindi cosa di fatto. Ma non è finita, perché lo spazio della credenza ha ora a che fare, nel nuovo quadro, anche con l'opinione. Credenze che rientravano in un certo tipo di *Glaube*, quello che nel 1781 veniva detto «dottrinale», sono ora parte dell'opinare: «ammettere abitanti razionali di altri pianeti è una cosa dell'opinione; infatti, se potessimo avvicinarci ad essi, il che è in sé possibile, stabiliremmo con l'esperienza se ve ne sono o no» (AA 5: 467). In conclusione: tutto l'ambito del sapere o della credenza probabile è stato da Kant estromesso dall'ambito del *Glauben*, che si è ora ridotto notevolmente, riguardando soltanto gli

<sup>24</sup> Lascio qui da parte la importante e collegata questione della – per più versi stupefacente – collocazione della libertà tra le cose di fatto. Cfr. AA 5: 468.

<sup>25</sup> AA 5: 469.

oggetti della *metaphysica specialis*. L'intera strategia di Kant sembra vertere su una nuova determinatezza della fede: gli altri ambiti della credenza, delle forme non religiose del *Glaube*, sono state ora riassorbite in altre sfere, con il fine di identificare il problematico spazio della fede.

Le cose di fede hanno ora una determinazione estremamente precisa:

Oggetti che in riferimento all'uso conforme al dovere della ragione pura pratica (sia come conseguenze sia come ragioni) debbono essere pensati a priori ma sono trascendenti per il suo uso teoretico, sono semplici *cose di fede*. Di questo tipo è il *sommo bene* nel mondo da realizzare mediante la libertà... Questo effetto che ci è comandato, *insieme alle uniche condizioni della sua possibilità per noi pensabili*, cioè l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, sono *cose di fede (res fidei)*, e propriamente le uniche tra tutti gli oggetti che possono essere chiamate così<sup>26</sup>.

La *unicità* della fede è quindi per Kant un punto di arrivo, ribadito anche altrove<sup>27</sup>, della sua indagine sugli atteggiamenti proposizionali e in particolare sulla credenza e sulla fede, finendo per delimitare in modo stretto la fede «della ragione» come fede in senso proprio, fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima.

Vale la pena di segnalare poi che l'atteggiamento di Kant in queste pagine è diverso, rispetto a quelle corrispondenti della prima *Critica*, anche per quel che riguarda altri aspetti. La stessa coppia convinzione/persuasione ha perso il carattere di opposizione netta che la caratterizza in altri contesti. La persuasione viene detta «salutare», insufficiente per la riflessione filosofica ma adeguata alla «utilizzabilità popolare» e al pensiero ordinario: essa ha perso la sua connotazione radicalmente negativa ed appare legata alla dimensione e all'efficacia retorica, o «estetica», della prova teleologica (AA 5: 461-462, 478). Tutta la cogenza dimostrativa sembra essere notevolmente indebolita, con la esplicita distinzione tra forme diverse di dimostrazione, nell'ambito di quelle che mirino pur sempre alla convinzione: la dimostrazione o prova può essere condotta *kat'aletheian* oppure *kat'anthropon*, ed è soltanto la seconda che può intervenire qui. La convinzione appare ora passibile di varie gradazioni: si può anche soltanto «agire sulla convinzione» senza convincere, e la convinzione può essere sufficiente solo dal punto di vista pratico, come convinzione me-

<sup>26</sup> AA 5: 469.

<sup>27</sup> Cfr. AA 9: 72, nella cosiddetta *Logik-fäsche*: «Questa convinzione pratica è dunque la *fede morale della ragione*, la quale, essa sola, va chiamata fede nel significato più proprio di questa parola e che va contrapposta, in quanto tale, al sapere e a ogni convinzione teoretica o logica in generale».

ramente «morale», insufficiente per la certezza, scrive Kant, ma tale da non fermarsi alla mera persuasione (AA 5: 463). Sono pagine nelle quali si coglie tutta la difficoltà di Kant, e l'impressione che se ne ricava è che l'unicità della fede corrisponda a un forte indebolimento della sua base razionalistica, nonostante le assicurazioni in contrario.

## 5. Considerazioni conclusive

Con la terza *Critica*, Kant cerca di porre fine all'ambiguità del *Glauben*, scrivendo un ennesimo capitolo del suo difficile confronto con la fede. La fine dell'ambiguità ha due fronti polemici. Uno interno allo stesso pensiero di Kant, perché lui stesso aveva a lungo, lo si è visto, incluso nel campo del *Glauben* varie interpretazioni di credenze che nulla avevano a che fare con la fede della ragione, ma che pure avevano contrassegnato la interpretazione ampia della *fides* e del *Glaube/Glauben* di tutta la filosofia tedesca del Settecento, magari su posizioni contrapposte, ma ugualmente presenti a Kant (Wolff, Meier, Crusius). L'altro fronte è invece esterno, e mira a fronteggiare quello che dalla disputa sullo spinozismo era il nuovo, vero avversario, il recente ed influente rappresentante della *Schwarmerei* da sempre combattuta, ovvero Jacobi, ben altrimenti autorevole che lo Swedenborg dei *Träume*, come dimostra il ruolo di primo piano svolto a cavallo della fine del secolo e nei suoi rapporti con tutti gli idealisti.

Nella prima *Critica*, la necessità dell'intervento divino era fondata, lo si è visto, sulla dipendenza della moralità stessa, per la motivazione, dalla prospettiva di un Dio. Nella *Critica della ragion pratica* questa dimensione è venuta meno, ma Kant sottolinea più volte, in mezzo a molte oscillazioni, il carattere necessario della fede in un Dio garante del sommo bene, salvo sottolineare il carattere ormai indipendente della moralità, nelle sue diverse componenti, dalla esistenza di Dio e dall'immortalità come oggetti della fede. La religione è solo un completamento della moralità. Nella terza *Critica*, dove paradossalmente si parla esplicitamente di prova morale, quest'ultima ha perso molto della cogenza dimostrativa delle opere precedenti, vincolando la prospettiva del sommo bene e quindi della vera o presunta prova alla costituzione della natura umana, un tema, questo, che tornerà nello scritto sulla religione<sup>28</sup>, e che segna una volta di più la crisi della dottrina del sommo bene e di quella che era pur stata a risp-

<sup>28</sup> Sottolinea questo aspetto D. Tafani, *Virtù e felicità*, pp. 100-101.

sta kantiana alla questione della teodicea. Non a caso, dopo la *Religione*, l'espressione stessa cessa di comparire, e il tema della retribuzione, nella *Metafisica dei costumi*, non ha più una struttura argomentativa, ma è affidato, senza nominare il sommo bene, a una mera speranza (AA 6: 482). Non è un caso che proprio quest'ultimo testo veda emergere o riemergere la tesi neostoica che la virtù sia fine a se stessa (AA 6: 396) e che l'unica occorrenza dell'espressione «sommo bene» non riguardi più la retribuzione della moralità con la felicità, ma sia, alla lettera, sommo bene *politico*, il che la dice lunga sulla mondanizzazione del progetto di realizzazione della moralità, che non viene affidato più a condizioni trascendenti, ma istituzionali<sup>29</sup>.

La crisi dell'idea di sommo bene e della sua funzione sistematica è quindi la crisi del tentativo kantiano di dare la propria soluzione al problema della retribuzione dei giusti, e quindi al problema della teodicea, della quale viene dichiarato, nel 1791, il fallimento, come si è detto. Quel tentativo voleva essere una soluzione a suo modo razionalistica che, fondata sulla moralità – sul bisogno della ragion pratica – conducesse attraverso una struttura argomentativa fin sulla soglia della religione, cioè della fede.

La perdita di questa soluzione spiega, almeno in parte, la risposta finale di Giobbe, l'uomo giusto del saggio sulla teodicea che rinuncia alle spiegazioni razionali e, impegnato nella propria moralità, accetta quel volontarismo teologico, ora detto addirittura teologia «autentica», che sulla carta dovrebbe essere, ed era stato, l'avversario della teologia morale kantiana<sup>30</sup>. La privatezza della fede, che attraversa la riflessione kantiana sull'argomento, diventa così protagonista, e quello che era stato un problema epistemologico, e che aveva dato luogo a una intensa riflessione sugli atteggiamenti proposizionali, tende a mutarsi nel problema morale della sincerità con gli altri e – soprattutto – con se stesso e del riconoscimento dei limiti della ragione umana (AA 8: 264 sgg.). È questo il tratto caratteristico dell'esistenza umana che riguarda chi abbia la fede, un'esperienza che nel rapporto con la trascendenza è al tempo stesso importantissima e individuale, privata. L'ambito pubblico riguarda un diverso

<sup>29</sup> Cfr. il mio *Entwicklung und Erweiterung der praktischen Absicht*, in *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongress*, hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca und M. Ruffing, Berlin, de Gruyter, 2013, Bd. 3, S. 173-184.

<sup>30</sup> Giobbe si dichiara per il «sistema della incondizionatezza del decreto divino. Egli è unico [...] fa come vuole» (AA 8: 265).

aspetto della esistenza, quello della morale e della politica che ne è, e ne deve essere, la realizzazione.

# Il vero baratro della ragione: la questione dell'assolutamente necessario in Kant

Barbara Santini

*Università di Padova*

The paper discusses the Kantian question of the impossibility to determine the necessary being. The aim is to sketch the proper performance of the proofs of God's existence on reason itself by focusing on the «true abyss» *experienced in* the absolutely necessary. Their achievement is first shown in the irreducibility of the idea of absolutely necessary to the transcendental concept of God, i.e. the idea of the supreme being; secondly, it is exhibited in the resistance of this idea to being translated on the regulatory side, according to which all three ideas of reason, that is, soul, world and God, have an immanent use.

## Introduzione

Nel confrontarsi con la confutazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio Francesca Menegoni<sup>1</sup> fa esplicitamente propria la lezione di Dieter Henrich, che nel volume dedicato alla storia dell'ontoteologia in età moderna mostra come la questione dell'argomento ontologico sia un problema irrinunciabile e inestirpabile della filosofia e allo stesso tempo un compito che investe lo statuto del pensiero in quanto tale<sup>2</sup>. Della pro-

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2013, pp. 139-150.

<sup>2</sup> Cfr. D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli, Prismi, 1983, pp.12-13.

spettiva interpretativa henrichiana, oltre alla valutazione della portata del problema ontoteologico per la filosofia stessa, Menegoni condivide anche il riconoscimento del ruolo chiave che spetta alla critica di Kant per la capacità di imprimere una svolta nella storia delle alterne vicende che contrassegnano le dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Individuare le ragioni per le quali a Kant spetti un tale ruolo e determinare in cosa questo propriamente consista sono i cardini su cui verte l'analisi di Menegoni, il cui intento programmatico è espresso fin dalle prime battute.

Dopo aver precisato che la critica di Kant non sarebbe degna di nota per la sua abilità di mettere in scacco la lunga tradizione delle prove, e aver fatto così intendere che una riduzione in tal senso si lascerebbe sfuggire il vero valore dell'impresa confutatoria, Menegoni dichiara che il proprio obiettivo è dimostrare come nella polemica kantiana contro la conoscibilità di Dio ne vada dell'autocomprensione della ragione nei termini della questione dell'oggettività del pensiero. Più precisamente nel suo impianto interpretativo la capacità di effrazione e di demolizione degli argomenti, su cui si reggono le prove dell'esistenza di Dio, sarebbe strettamente collegata al fatto che Kant sia stato in grado di cogliere il significato speculativo delle prove. Il compito che Menegoni si propone nella sua analisi è dunque rendere perspicuo proprio questo significato sul quale, dal suo punto di vista, sembrerebbe giocare il riconoscimento del ruolo chiave di Kant. Nelle battute iniziali del saggio è già possibile rintracciare una chiara indicazione di ciò che ella intende per significato speculativo ed esprime nell'affermazione secondo la quale in Kant «[l]a consapevolezza [della ragione] di aver raggiunto un limite invalicabile segna però al tempo stesso l'apice della sua autocomprensione»<sup>3</sup>. Il contenuto di questa affermazione è quanto Menegoni si impegna ad esibire e confermare sulla scorta del confronto con le pagine della *Critica della ragione pura* dedicate all'*Ideale trascendentale* e all'*Appendice alla Dialettica trascendentale*.

Sulla scia di un ulteriore passaggio di testimone il presente contributo assume la prospettiva interpretativa sopra descritta come quadro di riferimento teorico all'interno del quale intraprendere una disamina della confutazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio, tesa a dare una diversa declinazione a quel riconoscimento del ruolo chiave di Kant che costituisce il *trait d'union* tra Henrich e Menegoni. Per strutturare e giustificare questa diversa declinazione, la riflessione sulla critica kantiana-

<sup>3</sup> F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, p. 140.

na alla conoscibilità di Dio implicherà un confronto con i capisaldi della proposta di Menegoni, nell'intento di prendere posizione tanto rispetto alla tesi generale secondo cui in gioco ci sarebbe la questione dell'oggettività del pensiero, quanto rispetto alla specifica individuazione del significato speculativo delle prove dell'esistenza di Dio. Il contributo si prefigge di portare a radicalizzazione i capisaldi della prospettiva interpretativa di Menegoni al punto di riuscire, da un lato, a mostrare che nella confutazione kantiana a tema ci sia propriamente la questione dei limiti della pensabilità, e non della conoscibilità, e, dall'altro lato, a ridefinire il significato speculativo delle prove in direzione della destinazione morale della ragione.

La diversa declinazione del ruolo chiave da riconoscere a Kant, profilata in chiaro scuro rispetto alla prospettiva interpretativa di Menegoni, verte sulla determinazione del significato che è possibile attribuire al confronto kantiano con le prove dell'esistenza di Dio. Nella proposta di lettura che si vuole qui presentare non si tratta soltanto del fatto che l'importanza dell'impianto confutatorio<sup>4</sup> e la cogenza degli strumenti logico-concettuali<sup>5</sup> impiegati eccedono di gran lunga il risultato fattuale del tracollo della capacità probante delle prove, la cui prestazione è ridotta a totale inefficacia. Non si tratta neppure soltanto della cifra innovativa che secondo Henrich rende unica l'indagine kantiana, alla quale, dal suo punto di vista, spetta il merito di aver dato conto delle condizioni di possibilità dell'ontoteologia scoprendone l'origine dei concetti e la fonte dell'illusione dialettica. Ciò che si intende mostrare è il carattere imprescindibile del confronto con le prove dell'esistenza di Dio come momento performativo nel quale la ragione perviene a qualcosa che non avrebbe potuto raggiungere altrimenti. Il risultato a cui essa giunge si misura con due resistenze che riguardano l'idea dell'assolutamente necessario: da una parte, la sua irriducibilità al concetto trascendentale di Dio, ovvero all'idea dell'essere supremo, dall'altra parte, la riluttanza a esaurire la sua funzione sul versante regolativo, a venire cioè tradotto in questo nei medesimi termini con cui tutte e tre le idee della ragione, ossia anima, mondo e Dio, hanno un uso immanente.

<sup>4</sup> Si tratta di un impianto confutatorio innovativo rispetto alla tradizione delle prove perché basato sull'analisi dei giudizi nel quadro della teoria trascendentale del giudizio e della logica della validità. Su questo aspetto in particolare si rimanda a G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008, pp. 103-121.

<sup>5</sup> La strumentazione concettuale è quella che risulta dalla riconfigurazione delle categorie modali con cui Kant mette in atto, con le parole di Henrich, una loro "soggettivazione". Cfr. D. Henrich, *La prova dell'esistenza di Dio*, p. 199.



Per rendere perspicuo questo significato si procederà ripercorrendo le fasi che nelle pagine dell'*Ideale trascendentale* descrivono il passaggio della ragione dal bisogno di un punto di riferimento incrollabile, che sia sostegno di tutto, alla consapevolezza del fallimento di una tale esigenza, che resta completamente disattesa. Facendo eco alle parole di Menegoni, si replicherà il percorso kantiano strutturalmente «in bilico tra rupi e baratri»<sup>6</sup>, allo scopo di far emergere perché «la necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile [...], è il vero baratro della ragione»<sup>7</sup> e quale ruolo gioca in tutto questo la performance messa in scesa dalla confutazione delle prove dell'esistenza di Dio. L'obiettivo della ricognizione del percorso, attraverso il quale la ragione passa dalla ricerca di un sostegno ultimo alla vertigine di fronte a un abisso, è riuscire a chiarire di quale limite e culmine della ragione si tratti e perché, diversamente dall'impianto interpretativo di Menegoni, il problema della conoscibilità (dell'esistenza) degli oggetti noumenici<sup>8</sup> risulti essere, non ultimo, ma soltanto penultimo.

## 1. La rupe incrollabile

La terza sezione dell'*Ideale trascendentale*, intitolata *Degli argomenti della ragione speculativa per dimostrare l'esistenza di un essere supremo*, si apre riassumendo le acquisizioni teoretiche relative al concetto di *ens realissimum*<sup>9</sup>, del quale Kant nella sezione precedente chiarisce l'origine razionale in relazione all'esigenza della ragione di presupporre un fondamento per la determinazione completa dell'intelletto e sottolinea lo statuto di «semplice finzione (*Erdichtung*)»<sup>10</sup> della ragione. Ribadire tali

<sup>6</sup> F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, p. 143.

<sup>7</sup> Le opere di Kant vengono citate dalla traduzione italiana a cui viene fatto seguire il riferimento al volume e al numero di pagina della Akademie-Ausgabe. *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900- (= AA). Qui I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Bari, Laterza, 2017<sup>9</sup>, p. 390, AA 3: 409. Di seguito citata con l'uso della sigla *KrV*.

<sup>8</sup> F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, p. 139

<sup>9</sup> Il concetto dell'*ens realissimum* è la rappresentazione in individuo, quindi propriamente l'ideale, dell'idea dell'*omnitudo realitatis* che per la ragione è un'idea necessaria, naturale e nient'affatto arbitraria.

<sup>10</sup> Kant, *KrV*, p. 373, AA 3: 390.

acquisizioni ha lo scopo decisivo di segnalare il vero e proprio punto di partenza degli sforzi che la ragione mette in atto per riuscire ad attribuire l'esistenza al concetto di *ens realissimum*, quegli sforzi che si configurano tradizionalmente come le prove dell'esistenza di Dio. Ciò che persuade la ragione a dare inizio alla sua impresa dimostrativa non è affatto il bisogno di ammettere l'esistenza di qualcosa che essa stessa sa benissimo essere solo un suo presupposto necessario e una «sua creatura (*Gedichtete*)»<sup>11</sup>, quanto invece il bisogno di soddisfare l'esigenza irrispingibile da cui è incalzata senza tregua:

nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incondizionato, che non è veramente, in sé e nel suo semplice concetto, dato come reale, ma che solo può compiere la serie delle condizioni ricondotte ai loro fondamenti<sup>12</sup>.

Il carattere insopprimibile e incalzante di questa esigenza si radica nella ragione e ne riflette il suo cammino del tutto naturale, in base al quale prende forma un'inferenza dalla potente capacità persuasiva incentrata sui concetti di contingente e necessario. Dalla constatazione della più comune esperienza che qualcosa esiste si fa strada il bisogno di dover ammettere che qualcosa esista necessariamente e che questo qualcosa fornisca un sostegno ultimo per tutto ciò che può esistere solo in modo contingente. Il cammino naturale della ragione si dispiega dunque come la ricerca di una «rupe incrollabile»<sup>13</sup>. Con questa espressione Kant restituisce in un'immagine sia la prestazione richiesta al termine conclusivo della serie delle condizioni, ovvero quella di essere fondamento della serie, quanto il suo statuto di indipendenza da ogni condizione in quanto condizione incondizionata della serie. Trattandosi della serie delle condizioni in cui il condizionato è (inteso come) il contingente, ciò che assolve alla prestazione e corrisponde allo statuto è identificato con «l'assolutamente necessario»<sup>14</sup>. A questo la ragione si rivolge come qualcosa di cui non può in alcun modo fare a meno «anche se non si dovesse riuscire a comprenderne la necessità o a ricavarla dal suo concetto»<sup>15</sup>.

Al cammino naturale, che culmina nell'ammissione dell'assolutamente necessario come compimento e chiusura della serie delle condizioni condizionate, segue fatalmente l'esigenza della ragione di cercare

<sup>11</sup> Kant, *KrV*, p. 374, AA 3: 392.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Kant, *KrV*, p. 375, AA 3: 393.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ibid.*

il concetto di qualcosa a cui possa convenire l'assoluta necessità, o che almeno soddisfi il requisito minimo della non ripugnanza all'assoluta necessità<sup>16</sup>. In questa ricerca del concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione, l'assolutamente necessario, la ragione ricorre a quello che gli si approssima di più e individua il miglior candidato di cui dispone nel concetto di ciò che è condizione completa sotto ogni rispetto di tutto ciò che è possibile, ovvero nel concetto dell'*ens realissimum*. Alla luce della considerazione che «il concetto di un essere dalla realtà suprema s'adatterebbe dunque nel modo migliore, tra tutti i concetti di cose possibili, al concetto di un essere incondizionatamente necessario»<sup>17</sup>, il procedimento della ragione si conclude istituendo una relazione decisiva tra il concetto di *ens necessarium* e il concetto di *ens realissimum*.

Dalla ricostruzione kantiana si evince che il cammino naturale della ragione, con la sequenza delle esigenze implicate, sta all'origine del concetto di *ens necessarium*, ne orienta la determinazione in direzione dell'*ens realissimum* e impone il compito di dimostrarne l'esistenza. È dunque dal bisogno razionale di una rupe incrollabile che trae forza e, in un certo senso, motivazione l'impresa delle prove dell'esistenza di Dio, che fin dalla sua radice si rivela determinata dal problema dell'assolutamente necessario e che per questo ha nel concetto di *ens necessarium* la sua architrave.

Ricapitolando i passaggi appena attraversati ne risulta un argomento che si articola in tre elementi: (1) il cammino naturale della ragione che dall'esistenza del contingente conclude all'esistenza dell'assolutamente necessario, (2) il concetto di assolutamente necessario come meta ed esito del regresso della ragione dal lato delle condizioni, (3) l'individuazione del concetto di *ens realissimum* come il miglior candidato per il concetto di qualcosa che possa soddisfare il requisito dell'assoluta necessità. Benché questo procedere si presenti apparentemente in grado di portare quiete alla ragione, ciascuno dei suoi elementi costituisce un nodo problematico a cui Kant dà ulteriore sviluppo, con il risultato, non solo di dissipare il presunto appagamento della ragione, ma di far deflagrare l'intera articolazione dell'argomento.

<sup>16</sup> Cfr. Kant, *KrV*, p. 375, AA 3: 393.

<sup>17</sup> Kant, *KrV*, p. 375, AA 3: 394.

## 2. La domanda trascurata

Il cammino naturale dall'esistenza di un essere contingente all'esistenza di un essere assolutamente necessario, più che dar luogo a un'inferenza conseguente, segnala invece propriamente solo la necessità della ragione di elevarsi fino al termine ultimo della serie delle condizioni e trasferisce su di esso questa necessità mediante una proiezione, che surrettiziamente scambia la necessità del procedimento razionale, mediante cui la ragione prescrive una regola all'intelletto nella conoscenza dell'esperienza, con la necessità riferita all'esistenza. Il concetto di essere assolutamente necessario si rivela quindi in primo luogo «una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno»<sup>18</sup>. Oltretutto, che la ragione abbia la capacità di rendersi intelligibile il concetto dell'assoluta necessità riferita all'esistenza, e quindi il concetto di un essere assolutamente necessario, non è affatto pacifico perché «ha contro i concetti dell'intelletto»<sup>19</sup>. L'ostacolo a cui Kant si sta riferendo è rappresentato dal terzo postulato del pensiero empirico nel quale viene stabilito che «il carattere della necessità nell'esistenza non si estende oltre il campo dell'esperienza possibile»<sup>20</sup> e riguarda soltanto l'esistenza degli effetti di cui sono date le cause. Con questa ipotesi viene allora ad imporsi, come questione preliminare rispetto ad ogni sforzo teso a dimostrare l'esistenza dell'essere assolutamente necessario, la domanda «se e come si possa anche solamente pensare una cosa di questa specie»<sup>21</sup>.

Dopo aver messo in luce la criticità dell'inferenza prodotta dal cammino naturale della ragione, Kant si interroga dunque sull'intelligibilità stessa del concetto di essere assolutamente necessario a partire dalla sua definizione nominale, che però si rivela tutt'altro che feconda. L'essere assolutamente necessario è quell'ente la cui non esistenza è impossibile, ovverosia contraddittoria; ma, incalza Kant:

con questo non se ne sa niente di più circa le condizioni che rendono impossibile considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa<sup>22</sup>.

Per riuscire a individuare esattamente quelle condizioni Kant prende

<sup>18</sup> Kant, *KrV*, p. 379, AA 3: 397.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Kant, *KrV*, p. 192, AA 3: 193-194.

<sup>21</sup> Kant, *KrV*, p. 379, AA 3: 397.

<sup>22</sup> *Ibid.*

in esame due opzioni che vantano, ciascuna in modo diverso, delle pretese sulla capacità di esibirle e di soddisfare quindi la definizione nominale di essere assolutamente necessario. La prima opzione sfrutta l'analogia con gli assiomi della geometria e fa leva sulla necessità interna, mentre la seconda opzione verte sul concetto di incondizionato con cui si fa entrare in gioco la necessità esterna. Kant scarta entrambe le opzioni, da un lato facendo emergere la profonda divaricazione tra necessità reale e necessità logica, così da smascherare l'inconsistenza dei tentativi di attestare la prima assicurando la seconda, dall'altro lato mostrando l'insufficienza di una determinazione solo negativa di necessità, ricavata in relazione ad altro<sup>23</sup>. Nessuna delle due opzioni fa luce sulle condizioni per cui sarebbe impossibile il non essere di una cosa. Di conseguenza la domanda se e come si possa pensare qualcosa come l'essere assolutamente necessario rimane ancora senza risposta, in mancanza della determinazione positiva del suo concetto.

È a questa altezza dell'indagine sull'intelligibilità dell'essere assolutamente necessario che entra nuovamente in scena il concetto di *ens realissimum* come il miglior candidato possibile a cui possa spettare l'assoluta necessità. Questa volta la candidatura è avanzata in virtù del fatto che sembra essere, o pretende di essere, il solo concetto a poter corrispondere alla definizione nominale. In altri termini, quello dell'*ens realissimum* si presenta come l'unico concetto, «in cui il non essere o la negazione del suo oggetto è in se stesso contraddittorio»<sup>24</sup>. Una simile configurazione deve però la propria efficacia all'assicurazione di una condizione intermedia: dipende dalla validità o meno della prova ontologica dell'esistenza di Dio, il cui fulcro sta nella concezione dell'esistenza come predicato reale contenuto analiticamente nel concetto di *ens realissimum*, quale insieme (*Inbegriff*) di tutte le realtà. Questa dipendenza è tutt'altro che salda. Facendo valere la natura sintetica dei giudizi esistenziali<sup>25</sup>, e stabilendo «una esatta determinazione del concetto di esistenza»<sup>26</sup>, con il quale si intende «semplicemente la posizione di un cosa»<sup>27</sup>, Kant confuta la forza probatoria della prova ontologica. Una volta invalidata, «l'infelice prova

<sup>23</sup> Su queste distinzioni si rinvia a G. Motta, *Kants Philosophie der Notwendigkeit*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2007, in particolare pp. 129-153.

<sup>24</sup> Kant, *KrV*, p. 381, AA 3: 399.

<sup>25</sup> Kant, *KrV*, p. 382, AA 3: 400.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Kant, *KrV*, p. 382, AA 3: 401.

ontologica»<sup>28</sup> viene definita come qualcosa di «affatto innaturale»<sup>29</sup> a cui la ragione ha fatto ricorso unicamente allo scopo di poter avere una conoscenza determinata dell'*ens necessarium*. Kant ribadisce infatti che:

[n]el fatto non si sarebbe mai tentato questa via, se non vi fosse stato anzitutto il bisogno della nostra ragione di ammettere all'esistenza in generale qualcosa di necessario (a cui si possa arrestare nel risalire), e se, dovendo questa necessità esser certa in modo incondizionato a priori, la ragione non fosse stata costretta a cercare un concetto che soddisfacesse, possibilmente, una tale esigenza, e facesse conoscere un'esistenza interamente a priori<sup>30</sup>.

A questo punto, smentita la pretesa del concetto di *ens realissimum* di essere il candidato migliore al ruolo di essere assolutamente necessario, in virtù della possibilità di concludere in base al proprio stesso concetto dalla suprema realtà alla necessità assoluta, Kant prende in esame l'argomento della prova cosmologica che «conchiude dalla necessità incondizionata, data innanzi, di un essere, alla realtà illimitata di esso»<sup>31</sup>. In questo caso, l'efficacia dimostrativa dell'argomento si mostra viziata da «un'astuzia con cui essa [la ragione speculativa] esibisce per nuovo un vecchio argomento travestito»<sup>32</sup>. Nella prova cosmologica viene infatti presupposto che «il concetto dell'Essere dalla più alta realtà soddisfaccia pienamente al concetto dell'assoluta necessità dell'esistenza, cioè che da quella si possa concludere a questa»<sup>33</sup>. Una simile assunzione rappresenta però il perno su cui si articola l'argomento ontologico. Nel rimandare a questo, emerge non solo l'inconsistenza, ma anche tutta la paradossalità della prova cosmologica, la cui validità dipende da quella dell'argomento ontologico come dal proprio fondamento, una validità che però d'altra parte, se fosse effettivamente conseguente, renderebbe la prova cosmologica del tutto superflua.

Con la confutazione della prova ontologica e della prova cosmologica si rende perspicua la relazione decisiva, ma inesorabilmente irrisolta tra *ens necessarium* ed *ens realissimum*, che, a dispetto di tutti i tentativi di istituire tra loro un'identità, rimangono reciprocamente irriducibili. L'essere che ha in sé la necessità assoluta sul piano logico, ovvero la necessità

<sup>28</sup> Kant, *KrV*, p. 385, AA 3: 404.

<sup>29</sup> Kant, *KrV*, p. 384, AA 3: 403.

<sup>30</sup> Kant, *KrV*, p. 384-385, AA 3: 403-404.

<sup>31</sup> Kant, *KrV*, p. 385, AA 3: 404.

<sup>32</sup> Kant, *KrV*, p. 386, AA 3: 405.

<sup>33</sup> Kant, *KrV*, pp. 386-387, AA 3: 406.

interna, è ostinatamente chiamato in causa come l'unico candidato di cui la ragione dispone per riuscire a determinare positivamente l'essere che esiste in modo assolutamente necessario. Dal momento che «la ragione come assolutamente necessario non conosce se non quello che è necessario per il suo concetto»<sup>34</sup>, essa non può sottrarsi all'esigenza di rendersi intelligibile il concetto di assolutamente necessario, ma gli strumenti a sua disposizione non le forniscono alcuna determinazione positiva di questo concetto, consegnandola invece al giogo di un'impostazione inefficace, da cui però non può smarcarsi. La ragione profonde tutte le sue energie per:

trovare per la necessità assoluta un concetto, o, per il concetto di una cosa qualunque, trovare la necessità assoluta di questa. [...] Ma l'una cosa e l'altra sorpassano affatto tutti gli sforzi estremi per appagare in questo punto il nostro intelletto, nonché tutti i tentativi di acquietarlo in questa impotenza<sup>35</sup>.

### 3. Il vero baratro della ragione

Quello stesso cammino naturale che spinge la ragione alla ricerca e all'inevitabile ammissione dell'assolutamente necessario la costringe poi a indietreggiare come di fronte a un abisso, perché, nonostante tutti i suoi sforzi, si scontra con l'impossibilità di «pensare una sola cosa come per se stessa assolutamente necessaria»<sup>36</sup>. La ragione assiste alla dirompente deflagrazione del procedimento messo in atto per rendersi intelligibile il concetto di assolutamente necessario e urta in questo modo contro un limite invalicabile, la propria impotenza:

[l]a necessità incondizionata di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come sostengo ultimo di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana<sup>37</sup>.

Nel fallimento della prova ontologica e della prova cosmologica la ragione sperisce che, malgrado ogni tentativo, la necessità assoluta non è suscettibile di alcun concetto. Passando attraverso la confutazione degli argomenti per la dimostrazione dell'esistenza Dio la ragione si dibatte

<sup>34</sup> Kant, *KrV*, p. 389, AA 3: 409.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Kant, *KrV*, p. 391, AA 3: 411.

<sup>37</sup> Kant, *KrV*, p. 389, AA 3: 409.

nell'impotenza di rendere conto in maniera cogente dell'esigenza dell'assolutamente necessario, che essa sente ma non può spiegare. Soltanto e proprio in virtù del rovinoso confronto con quanto apparentemente è solo un «insieme di sofismi»<sup>38</sup> di lunga tradizione, la ragione si ritrova di fronte alla propria incapacità di legittimare quella necessità assoluta, che, ben lungi dall'essere un oggetto noumenico, si rivela «la condizione formale del pensiero»<sup>39</sup>, tanto inaccessibile quanto lo sono e rimangono le condizioni supreme della sensibilità<sup>40</sup>. Il concetto limite della ragione, nel senso soggettivo del genitivo, è il culmine dell'autocomprensione della ragione che si configura, quasi iperbolicamente, come la presa di congedo dall'istanza della fondazione ultima<sup>41</sup>. Ciò che nella ricostruzione kantiana si rende visibile è perciò la comprensione performativa della incomprendibilità della necessità assoluta, un risultato che è messo in scena dalle prove dell'esistenza di Dio e che solo nel confronto con esse può essere esibito.

Come il concetto di *ens necessarium* non è determinabile per mezzo di quello di *ens realissimum* e, in altri termini, l'idea dell'assolutamente necessario non è riconducibile all'idea dell'essere che è condizione suprema di tutta la realtà, così il bisogno dell'assolutamente necessario non è riducibile al bisogno dell'unità sistematica. Il motivo per cui la ragione, nonostante l'incomprendibilità e la vertigine del baratro, non si liberi dell'idea dell'assolutamente necessario e continui ad ammetterla come ipotesi inevitabile e necessaria, non risiede, o per lo meno non si esaurisce, nel fatto che, come per l'idea dell'essere supremo, l'oggetto nell'idea è uno schema<sup>42</sup>, mediante il quale la ragione prescrive la regola al procedere dell'intelletto nella conoscenza d'esperienza. Se l'idea dell'essere supremo, ovvero il concetto trascendentale di Dio, è lo schema della massima unità sistematica, dell'unità architettonica, rimane da determinare quale sia lo schema dell'idea dell'assolutamente necessario, se ve ne è uno. Sul versante regolativo, illustrato da Kant nella sezione *Scoperta e illustrazione dell'apparenza dialettica in tutte le prove trascendentali dell'esistenza di Dio*, l'inferenza che guida il cammino naturale della ragione si traduce nella regola per l'intelletto di non fermarsi nella conoscenza se non a una

<sup>38</sup> F. Menegoni, *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, p. 139.

<sup>39</sup> Kant, *KrV*, p. 394, AA 3: 413.

<sup>40</sup> Cfr. Kant, *KrV*, p. 390, AA 3: 409-410.

<sup>41</sup> Cfr. G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt*, p. 121.

<sup>42</sup> Kant, *KrV*, p. 422, AA 3: 442-443.



spiegazione completa e di non assumere nulla di empirico come termine ultimo. Ma si tratta di una traduzione in negativo. Nel momento in cui Kant in quella sezione e più avanti nella parte dell'*Appendice*, intitolata *Dello scopo ultimo della dialettica naturale della ragione umana*, si produce in una formulazione in positivo del significato regolativo dell'idea dell'assolutamente necessario fa la sua comparsa il concetto di unità conforme a fini, che sta in relazione a quell'interesse speculativo della ragione con cui viene posta l'idea di un sommo Creatore<sup>43</sup> destinata poi alla dimensione pratico-morale della ragione.

---

<sup>43</sup> Cfr. Kant, *KrV*, p. 438, AA 3: 460.

**2. TRA KANT E HEGEL / BETWEEN KANT AND HEGEL /  
ZWISCHEN KANT UND HEGEL**



# Concetto e facoltà della sintesi nella dottrina della scienza di Fichte

Carla De Pascale

The contribution focuses on the notion of *Begriff* in Fichte. For this purpose, a distinction is firstly made between a generic and a technical meaning of the term. The extension and limits of the operative capacity of the Concept in Fichte are then analyzed in more detail. The question is therefore examined in light of the link between intuition and imagination. On the basis of the confrontation with the *Critique of Pure Reason*, the contribution finally focuses on the modifications that Fichte brings to the Kantian account of practical reason, conceived as faculty of the synthesis and therefore capable of grasping the unity of subjective and objective.

## 1. Il “concetto” in Fichte: significato generico e significato tecnico del termine

A partire dal titolo del suo scritto giovanile *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichte non manca di fare uso del termine *Begriff* nel suo significato generico di *contenuto astratto di qualche cosa* (appunto, concetto di dottrina della scienza, di limite<sup>1</sup>, di pensare<sup>2</sup>, di animale<sup>3</sup>, di esseri

---

<sup>1</sup> J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1794-95), in: Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [= GA], hrsg. von R. Lauth, H. Jacob et alii, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962-2012; trad. it. *Fondamento dell'intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in: Id., *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, a cura di Mauro Sacchetto, UTET, Torino, 1992, pp. 141-345; qui: p. 166 (GA, I/2, 270; nelle note seguenti l'indicazione della pagina della *Gesamtausgabe* segue sempre fra parentesi tonde l'indicazione della trad. it.).

<sup>2</sup> Ivi, p. 193 (p. 298).

<sup>3</sup> Ivi, p. 172 (p. 276).

liberi in generale<sup>4</sup>, di corpo<sup>5</sup>, di genere<sup>6</sup>, di cosa<sup>7</sup>, fino agli stessi concetti di Io e Non-Io<sup>8</sup>). Ma ciò di cui nella presente occasione andremo alla ricerca nelle sue opere – e in particolare nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* – è il significato specificamente filosofico del termine, il suo significato tecnico.

Gli antenati del termine nella storia del pensiero greco sono innanzitutto λογος e poi είδος o anche νοια – nella dottrina socratico-platonica λογος è ciò che è comune a più specie o anche a più individui, ossia l'universale in cui si coglie la realtà; nel λογος si rivelano gli είδη. *Conceptus* e *notio* sono i termini latini equivalenti. *Begriff* è termine introdotto nel linguaggio filosofico da Christian Wolff (anche se la prima traduzione tedesca dei citati termini latini sembra sia stata fornita da Meister Eckart), ma la vera svolta avvenne anche in questo caso ad opera di Kant, che distinse le rappresentazioni in intuizioni (*Anschauungen*) e concetti (*Begriffe*)<sup>9</sup>.

Cimentandosi con la *Critica della ragion pura*, anche Fichte dovette prendere posizione sulla distinzione stabilita da Kant tra intuizioni e concetti e più in generale sul ruolo assegnato da costui al concetto. Da notare nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* è innanzitutto la foltissima presenza del termine nel suo significato tecnico e non accompagnato da aggettivi; mentre Kant aveva per esempio esplicitamente distinto tra concetti empirici e concetti *a priori*, l'espressione *empirischer Begriff* è totalmente assente in Fichte, concentrato com'egli è sul carattere dei concetti che più di tutti gli interessa: di essere esclusivamente *a priori*. Che i concetti di cui si occupa la Dottrina della scienza siano *a priori* e nel loro significato coincidano del tutto con le kantiane *categorie* può costituire una spiegazione dell'occorrenza abbastanza rara nell'opera di quest'ultimo termine. Rare sono in effetti le sue occorrenze, ma tuttavia

<sup>4</sup> Ivi, p. 172 (p. 277).

<sup>5</sup> Ivi, p. 174 (p. 278).

<sup>6</sup> Ivi, p. 173 (*ibid.*).

<sup>7</sup> Ivi, p. 175 (p. 279).

<sup>8</sup> Per la prima volta in Fichte: *ivi*, p. 163 (p. 267); cfr. anche p. 174 (p. 279).

<sup>9</sup> Proprio all'inizio della Dottrina generale degli elementi, prima parte della *Logica*, trad. it. a cura di Leonardo Amoroso, Roma-Bari, 1990, p. 83, si legge: «Il concetto è contrapposto all'intuizione; esso, infatti, è una rappresentazione generale o una rappresentazione di ciò che è comune a più oggetti, dunque una rappresentazione *in quanto essa può essere contenuta in molti*» (Kant, *Logik*, in: Id., *Gesammelte Schriften* [= AA], hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften / Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin / New York 1900 ss., vol. IX, p. 91).

collocate in posizione assolutamente strategica; le si ritrovano già nei primi tre paragrafi contenenti la descrizione del compatto insieme dei principi della dottrina della scienza: nel § 1., che tratta del “primo principio assolutamente incondizionato”, emerge la categoria della *realtà*, nel § 2. la categoria della *negazione* e nella conclusione del § 3. quella di *determinazione*<sup>10</sup>. Nelle parti successive dell’opera l’autore illustrerà, e motiverà, la complessa struttura nella quale vengono ordinati e coordinati i numerosi concetti puri necessari alla costruzione della dottrina della scienza, ma l’intero edificio sta in piedi perché fondato sui concetti puri di realtà, negazione e determinazione (le tre categorie kantiane della qualità), detti appunto dallo stesso Fichte anche *categorie*, come chiaro indicatore che la via da lui intrapresa è, pur con tutte le variazioni, quella indicata da Kant<sup>11</sup>.

## 2. Il ‘lavoro del concetto’

### I

Sulla base di queste premesse, cerchiamo di comprendere il significato e il ruolo attribuiti da Fichte al concetto. Nella mia analisi parto dai seguenti due presupposti: 1) egli non avrebbe avuto obiezioni nell’accettare *nel suo significato essenziale* l’assunto kantiano: «I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche»<sup>12</sup>. 2) Per altro verso, egli ha subito una vera e propria fascinazione per la nozione kantiana di appercezione trascendentale, tanto che, almeno nel primo pe-

<sup>10</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, rispettivamente pp. 158, 163, 177 (261, 267, 282).

<sup>11</sup> Si veda K. Gloy, *Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung*, «Kant Studien», 75 (1), 1984, pp. 1-37. I seguenti passi mostrano con chiarezza come ormai il problema si configurasse per Fichte: «was ist eine Kategorie [?]. Kant sagte er sei im Besitz der Definition der Kategorie und wolle sie nicht geben[,] um sich gewissen Einwendungen nicht auszusetzen» (Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, GA IV/3, S. 485); «Die Kategorien sind die Weisen[,] wie das unmittelbare Bewußtsein zu einem mittelbaren wird, die Weisen, wie das Ich aus dem bloßen Denken seiner selbst herausgeht zu dem Denken eines anderen» (Id., *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegnachschrift 1796/1797, GA IV/2, S. 205).

<sup>12</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di Pietro Chiodi, Milano, UTET, 1996 (Torino, 1986<sup>1</sup>), p. 92 (*Kritik der reinen Vernunft*, A 51; B 75). Si veda Dieter Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967; J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung: die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/bis 1801/02*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

riodo della propria elaborazione filosofica, ha fatto dell' *Io* il centro motore dell'intera filosofia.

Relativamente al primo punto, si può osservare che il legame inscindibile di intuizione e concetto e la loro necessaria relazione reciproca, presenti sia in Fichte che in Kant, assumono tuttavia un significato assai diverso nelle due filosofie, dal momento che in Kant l'intuizione è sempre sensibile ossia recettiva, salvo poi suddividersi in intuizione empirica e intuizione pura, ove è altresì riservato soltanto a quest'ultima il compito e il pregio di ottenere conoscenza scientifica; inoltre l'intuizione si riferisce *in modo immediato* all'oggetto empirico, mentre il concetto vi si riferisce sempre e soltanto in modo *mediato* – concetto che, come si sa, è produzione dell'intelletto, la cui attività peculiare è il conoscere.

La funzione svolta nella dottrina della scienza dall'intuizione non è di immediata né semplice comprensione; più avanti tornerò sull'argomento, ma intanto segnalo le due differenze più notevoli nel passaggio da Kant a Fichte: per quest'ultimo l'intuizione a) non è una facoltà dell'animo o della mente, ma è uno *status*, una condizione<sup>13</sup> (mentre da Kant è annoverata fra le principali facoltà conoscitive, *accanto* all'intelletto e alla ragione); b) non ha alcun rapporto con alcun dato dell'esperienza<sup>14</sup>. Relativamente ad a) va precisato che per Fichte l'intuizione è quello "*Zustand*" nel quale è attiva ("*thätig*"), ossia opera o agisce, l'*immaginazione*, facoltà centralissima nella dottrina della scienza, in quanto capace di "librarsi" (*schweben*) tra finito e infinito<sup>15</sup>. Relativamente a b) va osservato che mentre in Kant le intuizioni pure e *a priori* hanno senso – meglio, hanno validità conoscitiva – solo e soltanto se riferite ad oggetti situati nel tempo e nello spazio, in Fichte la più gran parte della dottrina della scienza si sviluppa facendo «piena astrazione» «da tutte le condizioni temporali»<sup>16</sup>; anche la facoltà dell'immaginazione si produce del tutto indipendentemente da ogni empiria<sup>17</sup>. Quanto all'appercezione trascendentale, Fichte sembra aver

<sup>13</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 261: «Questo stato si chiama stato dell'intuizione» (p. 367).

<sup>14</sup> Per illustrare l'approccio trascendentale di Fichte Lauth si serve del seguente passo, tratto da una lettera scritta da Fichte stesso nel 1804: «alles schlechthin a priori, ohne alle Beihülfe empirischer Wahrnehmung, aus jener Einsicht der Einheit» (unità dell'essere e della coscienza): R. Lauth, *Die grundlegende transzendente Position Fichtes*, in: Klaus Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg, Meiner, 1981, pp. 18-24, qui: p. 19.

<sup>15</sup> Si veda J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 261 ss. (pp. 367 ss.); cfr. pp. 246 (pp. 352 s.).

<sup>16</sup> Per es. *ivi*, p. 188 (p. 293).

<sup>17</sup> «essa (l'immaginazione) lo produce (il suo prodotto) allo stesso modo durante il suo librarsi e mediante il suo librarsi»: *ivi*, p. 254 (p. 360).

appreso e radicalizzato nella maniera più estrema la lezione impartita da Kant circa il suo ruolo in quanto “Io penso”<sup>18</sup>.

Se filosofia trascendentale e critica per Kant significava una dottrina che primariamente si occupa non di come sono fatti gli oggetti da conoscere, bensì della natura e costituzione delle facoltà dell’animo deputate a conoscere gli oggetti – tanto quelli del mondo esterno quanto quelli del mondo noumenico – trascendentale è per Fichte quella filosofia che riesce a rinserrare l’intero mondo della conoscenza dentro il perimetro dell’Io (un Io articolato e complesso, tanto da racchiudere in sé anche ogni Non-Io e ogni possibile legame reciproco fra Io e non-Io), un Io che è l’unità “somma”<sup>19</sup> e assoluta (proprio come l’appercezione in Kant, la quale “precede a priori tutti i concetti di congiunzione”<sup>20</sup>) ed è “originaria” (proprio come lo è l’appercezione per Kant). Un Io, infine, che non trascura di tenere in considerazione l’esistenza degli oggetti empirici, ma che per percepirla non ha necessità di ricorrere alla facoltà dell’intuizione e si serve invece della figura dello *Anstoß* (“urto”), esercitato su di lui da qualsiasi oggetto esterno, designato con il nome generico di Non-Io<sup>21</sup>. Ove questo urto, come ha messo bene in evidenza Claudio Cesa, non viene “sentito”, ma al quale piuttosto «si perviene per via argomentativa»<sup>22</sup>.

In questo modo progressivamente sbiadisce l’attenzione prestata agli oggetti fenomenici, che in Kant *non potevano non* essere presenti, pena l’impossibilità della conoscenza scientifica. Si può anzi giungere ad affermare che in Fichte progressivamente scompaiono dall’orizzonte gli oggetti fenomenici, nella misura in cui la “relazione reciproca” fra Io e Non-Io richiede che via via si ampli il terreno conquistato dall’Io (la sfera del

<sup>18</sup> Per la prima volta nel *Fondamento*, pp. 158 s. (p. 262).

<sup>19</sup> Ivi, p. 176 (p. 281).

<sup>20</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 127 (B 131); «Pertanto l’unità sintetica dell’appercezione costituisce il punto supremo a cui deve ricollegarsi ogni uso dell’intelletto, la stessa intera logica, e dopo di essa la filosofia trascendentale; anzi, questa facoltà è l’intelletto stesso»: ivi, p. 129, nota (B 134). In Fichte peraltro “la somma unità” dell’Io possiede un significato fondamentalmente più ampio di quello attribuito da Kant all’appercezione: essa non è l’oggetto di un “concetto”, bensì piuttosto «l’oggetto di un’idea, qualcosa che *deve* esistere»: J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 177 (p. 281); e già prima: «Troveremo [...] nella dottrina della scienza la sua (dell’Io) più elevata unità, non tuttavia come qualcosa che è, bensì come qualcosa che *deve* essere prodotto da noi ma non lo può»: ivi, p. 160 (p. 264).

<sup>21</sup> La differenza fra la presenza di un oggetto e l’azione di un “urto” è illustrata nel modo più chiaro nel *Fondamento*, pp. 249 s. (pp. 354 s.). Su ciò si veda W. Metz, *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1991, pp. 304 e 295.

<sup>22</sup> C. Cesa, *Introduzione a Fichte*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 39.



conosciuto) e si tolga spazio all'ambito del Non-Io (cioè che si restringa la sfera del non conosciuto). La differenza di fondo fra le due filosofie risiede in questo passaggio di significato dall'oggetto esterno concepito da Kant come presente nella sua dura concretezza (per quanto descritta nella veste di mera fenomenicità) all'oggetto concepito da Fichte come il non (ancora) conosciuto, ma pur sempre suscettibile di essere conosciuto (il tema dello *Unbegreifliches* emergerà nel pensiero di Fichte solo più tardi).

Tra l'altro, ciò potrebbe costituire una interessante conferma della giustezza del famoso assunto fichtiano: ognuno si sceglie la propria filosofia sulla base di che tipo di uomo egli è. E potrebbe altresì offrire un contributo rilevante per corroborare la concezione di quanti pensano la filosofia come una costruzione *ex post*, ossia una costruzione, se si vuol dir così, ideologica, elaborata per offrire un solido fondamento a una visione già presente, formata e strutturata nella mente del filosofo, preventivamente convinto, per esempio, che le conquiste della scienza moderna costituiscano un patrimonio da conservare e difendere (Kant) o che l'*alfa* e l'*omega* della filosofia sia l'attività – a valenza pratica non meno che teoretica – del soggetto intelligente, pensante e conoscente (Fichte).

Non è necessario illustrare qui le motivazioni culturali, intellettuali e forse anche personali alla base della ricerca dei nostri due pensatori e della posizione da loro rispettivamente assunta in filosofia; mi limito a menzionare il significato di definitivo riconoscimento del ruolo di un Newton e di un Galilei, rivestito dall'operazione kantiana di assumere il mondo fisico a oggetto per eccellenza del sapere scientifico (si pensi all'Analitica trascendentale dei principi). Anche per Fichte la scienza fu l'obiettivo massimo, ma il significato del termine e del concetto non era evidentemente lo stesso. Dal suo angolo visuale scienza significa "sapere del sapere", gli oggetti sono null'altro che urti che innescano la riflessione, la cosa in sé è scomparsa e il soggetto del sapere si avvale, almeno in una prima fase, di una ragione assai più forte di quella kantiana, una ragione che non si stenterebbe a definire pressoché onnipotente. Più tardi il sapere sarà derubricato a manifestazione o immagine dell'Assoluto<sup>23</sup>, ma ciò non sarà che il segno che si è chiusa l'epoca del soggettivismo

<sup>23</sup> M. J. Siemek, *Bild und Bildlichkeit als Hauptbegriffe der transzendentalen Epistemologie Fichtes*, in: E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto (Hrsg.), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 2001, pp. 41-63.

in filosofia ed è iniziata la fase di riscoperta dell'Assoluto<sup>24</sup>, nelle diverse modalità intraprese da Schelling, dai romantici, da Hegel, oltre che da Fichte stesso.

## II

La ricerca della suprema unità della dottrina della scienza (che *deve* essere prodotta ma non *può* esserlo in ambito teoretico) si fonda, oltre che sui concetti di realtà e di negazione<sup>25</sup> (ovvero di Io e di Non-Io), sul concetto di limite (con il conseguente concetto della limitazione reciproca<sup>26</sup>), in cui è contenuto il concetto di “divisibilità” o “capacità di quantità” (*Quantitabilität*)<sup>27</sup>. Soltanto grazie al concetto di divisibilità si può dire che l'Io è qualcosa (è ciò che *non* è Non-Io) e parimenti qualcosa è il Non-Io (è ciò che *non* è Io), e solo grazie a quel concetto «nella coscienza c'è *tutta* la realtà»<sup>28</sup>. In altri termini, accanto alla constatazione della validità *formale* delle azioni dell'Io, fin qui esposte nella loro logica, dell'Io è emerso il ruolo di primo “concetto sintetico”<sup>29</sup>, capace di unificare gli opposti e insieme fornire un “contenuto” alla coscienza (non occorre ricordare la funzione produttiva che il concetto ha per Fichte). Se ora la riflessione si mette in moto, essa ricercherà via via i caratteri antitetici dei concetti che verranno ogni volta posti: è quella che è stata chiamata la “deduzione genetica delle categorie” della dottrina della scienza<sup>30</sup>, che, a partire dal primo atto sintetico (la determinazione, quella che stabilisce la quantità), individua gli opposti nella totalità assoluta della realtà e nella totalità assoluta della negazione e li risolve nel concetto di determinazione reciproca<sup>31</sup> (equivalente alla categoria di relazione in Kant)<sup>32</sup>. Quel

<sup>24</sup> Questa la condivisibile tesi sostenuta da W. Jaeschke sia nella monografia W. Jaeschke, A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785 - 1845*, München, Beck, 2012, sia nella presentazione del volume di fonti da lui curato: W. Jaeschke (Hrsg.), *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Quellenband, Hamburg, Meiner, 1993.

<sup>25</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 187 s. (p. 293).

<sup>26</sup> Ivi, pp. 166 e 189 (pp. 270 e 294).

<sup>27</sup> Ivi, p. 174 (p.279) e pp. 166 ss. (pp. 270 ss.).

<sup>28</sup> Ivi, p. 167 (p. 271).

<sup>29</sup> Ivi, pp. 183 e 194 (pp. 288 e 299).

<sup>30</sup> Nel *Fondamento* questo procedimento ha inizio con il primo teorema della seconda parte: cfr. W. Metz, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft*, pp. 248 ss.

<sup>31</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 185 ss. (pp. 290 ss.); va tenuto ovviamente conto di quanto precede, ivi, pp. 179-184 (pp. 284-289).

<sup>32</sup> Cfr. ivi, p. 187 (p. 292).

Non-Io che nel § 2. del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* era mera opposizione *acquiesce realtà* grazie alla relazione reciproca di attività e passività<sup>33</sup> scaturenti dalla determinazione reciproca<sup>34</sup>. Al “quanto” di attività nell’un termine (per es. nell’Io) corrisponde uguale “quanto” di passività nel termine opposto (il Non-Io), e viceversa; si è infatti verificato un *parziale* trasferimento di realtà<sup>35</sup> dall’uno all’altro grazie alla sintesi della “produttività”, o efficienza, (*Wirksamkeit*) resa possibile dal concetto sintetico di *sostanzialità*. Si noti che nelle pagine del § 4. cui ci stiamo riferendo il termine *Wirksamkeit* è usato come sinonimo di *causalità*<sup>36</sup> (causa come: realtà prima, originaria) e anzi in esse si trova esposta la versione fichtiana del famoso principio di causalità. Anche se, per la verità, il termine, in genere nelle opere di Fichte, contiene ed esprime molto di più e proprio per questa sua ampiezza costituisce una croce per i traduttori in altre lingue.

Lo scambio o “reciprocità” (*Wechsel*) fra i due termini contrapposti poggia sulla “attività indipendente”<sup>37</sup>, la quale altro non è se non il “fondamento della relazione”<sup>38</sup> fra i due, proprio grazie al suo trapassare dall’uno all’altro. È qui che finalmente interviene la facoltà della “immaginazione”, la cui condizione di possibilità risiede nell’appena citato fondamento. Basterà che compaia l’attività resistente dell’urto e l’intuizione ad esso connessa, in quanto *Zustand* nel quale agiscono insieme attività e passività, perché sia realmente presente alla coscienza – cioè concretamente prodotta – la rappresentazione, e quindi la conoscenza a livello teoretico (si veda il paragrafo dell’opera intitolato “Deduzione della rappresentazione”)<sup>39</sup>.

Quanto detto fin qui è assai lontano dall’offrire anche solo una panoramica appena esauriente delle principali questioni affrontate nel *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, né è utile per riproporre in forma abbreviata l’intera serie di opposizioni successive ogni volta riunificate da una sintesi più alta. L’obiettivo è stato piuttosto quello di mostrare “il lavoro del concetto”, accennando ad alcune delle operazioni da esso effettuate, per poter passare ora in breve alla considerazione di come esso non

<sup>33</sup> Ivi, pp. 181 s. (p. 287).

<sup>34</sup> Ivi, pp. 202 ss. (pp. 307ss.).

<sup>35</sup> Ivi, pp. 211 ss., 218 ss. (pp. 315ff., 323ff.).

<sup>36</sup> Ivi, p. 189 (p. 294), da leggere in parallelo con p. 194 (p. 299).

<sup>37</sup> Ivi, p. 201 (p. 305).

<sup>38</sup> Ivi, p. 202 (pp. 307 s.).

<sup>39</sup> Ivi, pp. 262 ss. (pp. 369 ss.).

riesca, da solo, a raggiungere il risultato perseguito da Fichte: produrre conoscenza.

### 3. Intuizione ed immaginazione

L'immaginazione è inizialmente presentata come la «attività assoluta che determina una reciprocità»<sup>40</sup>. Più avanti nell'opera viene descritta e specificata la natura di questa reciprocità e soprattutto viene posta in evidenza la difficoltà che incontra in particolare questo tentativo di unificare gli opposti, ma più in generale ogni unificazione di questo tipo. E qui entrano in gioco proprio le deficienze *strutturali* del concetto in quanto tale, in quanto produzione dell'intelletto<sup>41</sup>. Quest'ultimo opera sempre in connessione con la riflessione<sup>42</sup>, dando luogo ad essa ovvero venendo da essa messo all'opera; si caratterizza per la sua capacità analitica e procede in modo discorsivo. È sì capace di analizzare gli elementi componenti una sintesi e sa "fissarli"<sup>43</sup>, ma proprio perciò non riesce a cogliere la sintesi nella sua più intima essenza, che è l'unitarietà. L'unificazione ottenuta dall'immaginazione è, scrive Fichte, irrepresentabile (*unvorstellbar*) per l'intelletto: è un altro modo di dire ciò che abbiamo appena detto, ma val la pena di notare che *unvorstellbar* significa: che non può essere rappresentato (*vorgestellt*) o compreso (*begriffen*) - dove ciò che non può essere oggetto di rappresentazione (*Vorstellung*) può diventare e diventa oggetto di immaginazione. Insomma, "vorstellen" in qualche modo diventa sinonimo di "sich einbilden". A un lettore italiano l'equivalenza appare evidente, e non gli si impone alcuna ricerca complessa, in quanto una delle

<sup>40</sup> Ivi, p. 209 (p. 314); «L'attività, in quanto unità sintetica, e la reciprocità, in quanto unità sintetica, si devono determinare vicendevolmente e costituire esse stesse un'unità sintetica»: ivi, p. 245 (p. 350); cfr. anche ivi, p. 248 (p. 353).

<sup>41</sup> Di solito l'automatismo: concetto = prodotto dell'intelletto è associato al nome di Kant. Fichte, in effetti, non lo afferma in termini espliciti ed evoca piuttosto, in tutta la parte teoretica dell'opera, l'*intelligenza* quale soggetto (Io) produttore di concetti. Vedremo qui di seguito il ruolo particolare da lui attribuito all'intelletto nel *Fondamento* - in una fase in cui non ha ancora elaborato una sicura e definitiva concezione delle relazioni reciproche fra le diverse facoltà conoscitive.

<sup>42</sup> E anche nel passo sopra citato alla nota 40 (J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 209 [p. 314]), nel precisare che l'attività indipendente è determinata dalla reciprocità, Fichte non aveva tralasciato di aggiungere: «cioè nella pura *riflessione*» (sottolineatura mia).

<sup>43</sup> «È una facoltà in cui un mutevole *permane*, viene per così dire *stabilizzato* e si chiama perciò a ragione *intelletto*. L'intelletto è intelletto solo in quanto in esso qualcosa è fissato e tutto ciò che è fissato è fissato solo nell'intelletto»: ivi, p. 267 (p. 374).

possibili traduzioni di “unvorstellbar”, “inimmaginabile”, ha proprio l’immaginare nella sua stessa radice.

Neppure l’immaginazione riesce dunque a cogliere l’unità di soggettivo e oggettivo; essa però, per quel suo oscillare fra il finito e l’infinito, fra determinazione e non-determinazione, produce la “determinabilità” (come *idea* di determinazione), rende visibile, per dir così, l’immagine di un limite che non è però un limite fisso, bensì mobile, così come lo è, sempre, lo scarto fra luce e tenebra<sup>44</sup>. Il confronto con il rapporto tra luce e tenebra, oltre ad avere forte valenza simbolica, come vedremo meglio più avanti, è della massima importanza perché in esso vengono assunti come termini di raffronto due elementi che si caratterizzano entrambi per l’insita loro mobilità e di conseguenza per la loro costitutiva capacità di mutare con il trascorrere del tempo, ad ogni istante che si succede all’istante precedente. Questa loro natura permette di indicare un limite che proprio per questo riesce ad essere non fisso ma mobile e che dà a sua volta un contributo ulteriore per disegnare uno spazio fisico oltre che mentale ove può collocarsi il prodotto dell’immaginazione. Viene facile supporre che tale prodotto altro non sia che l’immagine (*Bild*), ma in merito Fichte per ora non si pronuncia. Adesso ci dice solo che quello che doveva essere non più che un “limite” è stato trasformato dall’immaginazione in “momento”, grazie a un movimento di “ampliamento”<sup>45</sup>.

Per concludere il commento del luogo citato, resta da porre in evidenza l’attributo “stupefacente” conferito a questa facoltà dello spirito umano, grazie alla quale è stato possibile l’esperimento appena illustrato. Il secondo aspetto ancor più degno di essere messo in rilievo è che – con

<sup>44</sup> Ivi, pp. 253 s. (pp. 359 s.) e p. 196 s. (p. 301).

<sup>45</sup> «Ponete nel punto fisico X nel momento A la luce e nel momento immediatamente seguente B l’oscurità: la luce e l’oscurità sono allora nettamente distinte l’una dall’altra, come dev’essere. Ma nei momenti A e B si limitano immediatamente e tra di loro non c’è nessun vuoto. Immaginatevi il netto confine tra i due momenti = Z. Che cosa c’è in Z? Non la luce, perché essa è nel momento A e Z non è = A, e nemmeno l’oscurità, perché questa è nel momento B. Perciò nessuna delle due. Ma io posso dire altrettanto: in esso ci sono entrambe, perché se tra A e B non c’è nessun vuoto, dal momento che entrambi si toccano immediatamente in Z. Si potrebbe dire che nell’ultimo di deduzione io amplio Z, che dovrebbe essere solo il limite, mediante la stessa immaginazione fino a farne un momento, e certo è così». «Pertanto io *posso* ampliare Z con l’immaginazione, e lo *devo*, se voglio pensarmi l’immediata limitazione dei momenti A e B; allo stesso tempo è stato qui effettuato un esperimento con la stupefacente facoltà dell’immaginazione produttiva in noi, che tra breve sarà spiegata, senza cui nulla si può spiegare nello spirito umano e su cui facilmente si potrebbe fondare l’intero meccanismo dello spirito umano»: ivi, pp. 247 s. (pp. 352 s.).

la dichiarazione che su tale facoltà “facilmente si potrebbe fondare l’intero meccanismo dello spirito umano” – Fichte mostra di far propria quella che era stata l’ipotesi di partenza di Kant, fin dalla prima edizione della *Critica della ragion pura*, ossia che potesse esservi una imperscrutabile radice comune alla intuizione e al concetto e che essa potesse consistere proprio nella immaginazione produttiva.

È ben noto quanto i successori di Kant, amici e seguaci ma anche fieri avversari, fino ad Hegel, si siano affaticati a dimostrare l’attendibilità dell’ipotesi kantiana, accogliendola entro i loro costrutti filosofici, ma quasi sempre per piegarla agli scopi (ben diversi da quelli kantiani) cui questi ultimi erano finalizzati<sup>46</sup>. Ora, è interessante toccare con mano come lo stesso Fichte si sia anch’egli prodotto in questo esercizio.

Proprio perché neppure l’immaginazione coglie davvero l’unità di soggettivo e oggettivo, Fichte di essa scrive che è una “benefica illusione”: illusione<sup>47</sup> perché «inavvertitamente poneva sotto a quei meri opposti un sostrato», ma anche benefica perché altrimenti (cioè, senza quel sostrato) «noi non avremmo potuto pensare nulla su di essi (gli opposti) perché non erano assolutamente nulla e sul nulla non si può riflettere [...] Dopo la sintesi gli opposti sono qualcosa che si può comprendere e trattenere nella coscienza e che insieme la riempie»<sup>48</sup>. L’interpretazione di queste righe si mostra particolarmente ardua: da un lato, il termine “illusione” suggerirebbe l’assenza di alcunché di reale e concreto corrispondente all’opera dell’immaginazione e di conseguenza il prodotto dell’illusione sarebbe una mera parvenza. D’altro lato, però, quando egli aggiunge che l’illusione ha un effetto benefico, vien fatto di pensare che essa produca un risultato effettivo (concreto?) nella misura in cui permette di pensare un sostrato senza il quale il pensiero non avrebbe possibilità di agire. La conferma sta nella chiosa di Fichte: i meri opposti come tali non sono nulla e il nulla non può essere oggetto di riflessione.

Dobbiamo pertanto chiederci cos’è quel sostrato, il qualcosa che è qualcosa proprio perché non è nulla<sup>49</sup>. Torna adesso utile la connotazione

<sup>46</sup> Su ciò, cfr. anche C. De Pascale, *Il razionale e l’irrazionale. La filosofia critica tra Hamann e Schopenhauer*, Pisa, ETS, 2014.

<sup>47</sup> Su di essa Fichte aveva già richiamato l’attenzione nelle pagine iniziali del § 4., *Fondamento*, ivi, p. 188 (p. 293).

<sup>48</sup> Ivi, p. 260 (pp. 366 s.).

<sup>49</sup> “Proprio come sopra luce e oscurità in Z, in quanto limite *ampliato dall’immaginazione a un momento*, erano di certo qualcosa che non si annientava assolutamente”: ivi, p. 260 (p. 367).

dell'intuizione<sup>50</sup> come uno *Zustand*<sup>51</sup>. Forse si può dire che lo *status* dell'intuizione è quello spazio fisico e mentale creato dall'immaginazione per istituire un collegamento fra Io e Non-Io<sup>52</sup> e porre quindi le basi per una loro riunificazione – che come si sa potrà avvenire solo nella parte pratica del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*. Se è così, possiamo ipotizzare che intuizione e immaginazione abbiano una medesima finalità (l'unificazione di cui si è detto) e un medesimo oggetto (il sostrato o l'immagine di esso), oggetto che viene però appreso con modalità diverse: intuito per mezzo dell'intuizione e rappresentato per mezzo della immaginazione produttiva (incapace, per parte sua, di intuire)<sup>53</sup>.

Si affollano qui molte determinazioni teoriche che solo in seguito potranno trovare una sistemazione definitiva nell'elaborazione di Fichte: accanto al ruolo dell'intelletto – un aspetto non ancora consolidato della dottrina, su cui tra poco torneremo –, la nozione di intuizione come autocoscienza immediata, non ancora riflessa, che verrà meglio teorizzata negli anni successivi, per quanto, come è ormai da tempo stato messo in luce, già presente nelle *Eigne Meditationen* e nella *Praktische Philosophie*<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> All'intuizione sono dedicati nel *Fondamento* solo pochi luoghi (nei quali ci si limita a osservare che non si tratta di intuizione intellettuale) – il che si spiega facilmente con il noto divieto kantiano; ciononostante trovano ampio spazio già nella *Seconda Introduzione alla dottrina della scienza* una trattazione di essa e in particolare un confronto ravvicinato con numerosi luoghi kantiani sull'argomento: si vedano X. Tilliette, *Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung*, in: K. Hammacher (Hg.), *Der transzendente Gedanke*, pp. 532-543, qui: pp. 537ss.; A. Philonenko, *Die Intellektuelle Anschauung bei Fichte*, ivi, pp. 91-106, qui: pp. 94 s.; W. Janke, *Intellektuelle Anschauung und Gewissen. Aufriß eines Begründungsproblems*, «Fichte-Studien», 5, 1993, pp. 21-55; cfr. W. Janke, *Fichte: Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin-New York, De Gruyter, 1970.

<sup>51</sup> Vedi sopra, nota 14.

<sup>52</sup> In modo tale che quel prodotto dell'immaginazione non è tanto da concepire come qualcosa di per sé concretamente esistente, quanto piuttosto come un prodotto creato ad arte per tenere fermi i due opposti in una sorta di fotogramma che fissi l'immagine.

<sup>53</sup> «Poiché (gli opposti assoluti) devono essere unificati dalla facoltà del pensiero e non lo possono, essi ottengono realtà dal librarsi dell'animo che in questa funzione è chiamato immaginazione, perché in tal modo divengono intuibili. Essi ottengono cioè realtà in generale perché non si dà nessun'altra realtà se non mediante l'intuizione e non può darsene altra»: J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 149 (p. 368). Su ciò mi permetto di rinviare a C. De Pascale, *Das Problem der Vereinigung: Intellektuelle Anschauung und produktive Einbildungskraft*, in E. Fuchs, I. Radrizzani (hrsg.), *Der Grundsatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried, 1996, pp. 193-204, anche per la letteratura secondaria lì contenuta.

<sup>54</sup> Cfr. J. Stolzenberg, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung*, pp. 1-60. Cfr. anche la monografia introduttiva alla traduzione di J.G. Fichte, *Meditazioni personali sulla*

Nozione che si affaccia anche nell'opera di cui ci stiamo occupando, dove fin dalla Prefazione si legge che la comprensione della dottrina della scienza «presuppone la capacità della libertà dell'intuizione interna»<sup>55</sup>. Più tardi, a sparire del tutto saranno proprio i caratteri della rigidità e immobilità che nel *Fondamento* caratterizzano l'intuire.

#### 4. La facoltà della sintesi

«La facoltà della sintesi ha il *compito* di unificare gli opposti, di *pensarli* come una cosa sola [...]. Ora, essa non è capace di far questo e tuttavia questo è il compito; sorge perciò un conflitto tra l'incapacità e l'esigenza. In questo conflitto lo spirito si trasforma, si libra fra le due; si libra tra l'esigenza e l'impossibilità di soddisfarla e in questo stato, ma solo in questo, le trattiene allo stesso modo»<sup>56</sup>. Il passo illustra al meglio cosa Fichte volesse significare asserendo che gli opposti “attraversano la sintesi” (procedono *durch die Synthesis hindurch*)<sup>57</sup>: il movimento e lo spazio metaforicamente indicati dalla preposizione *durch* sono un modo ulteriore per esprimere il movimento e lo spazio disegnati dall'oscillare. Esso è altresì un ottimo esempio per misurare con quanta serietà e intensità Fichte si sia cimentato nella rielaborazione delle principali acquisizioni della dottrina di Kant, a partire da quelle basilari: ragione, intuizione, concetto, giudizio, appercezione, immaginazione e in certa misura anche ruolo della dialettica<sup>58</sup>, per giungere solo da ultimo al risultato che in realtà è il primo in ordine di importanza, ossia la scoperta del *valore* del pratico – non tanto, come in Kant, per la prevalenza della ragion pratica sulla ragione teoretica, quanto per la totale finale coincidenza fra quest'ultima e la filosofia *tout court*. Valore del pratico, comprensivo del suo ruolo di chiave di volta per acce-

---

*filosofia elementare*, a cura di Giannino Di Tommaso, Milano, Bompiani, 2017, nonché G. Di Tommaso, *L'immaginazione trascendentale nel primo Fichte*, «Il Pensiero», XXVI (1), 1985, pp. 71-95.

<sup>55</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 149 (p. 253). Ovviamente, nel *Fondamento* è presente, accanto a questo, anche il concetto di intuizione esterna.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 260 s. (p. 367, 'compito' è mia sottolineatura); tuttavia, già nella prima parte del *Fondamento*, dedicata ai principi, si legge: «il compito per l'azione, stabilito da questo principio (il terzo principio) è dato in modo determinato dai due principi precedenti, ma non la sua soluzione. Quest'ultima ha luogo incondizionatamente e assolutamente, in virtù di un decreto della ragione»: ivi, p.164 (p. 268).

<sup>57</sup> Ivi, pp. 260 s. (p. 367).

<sup>58</sup> Cfr. per es. ivi, p. 278 (p. 384): «Qui (nella rappresentazione, in cui Io e Non-Io stanno in azione reciproca) risiede il fondamento delle *antinomie* stabilite da Kant».



dere al regno della libertà, che Fichte volle riportare sulla terra. E infatti i maggiori elementi di concordanza con Kant – con tutte le diversità dei risultati raggiunti – si trovano nella terza parte del *Fondamento*, dedicata alla fondazione del pratico, in cui vengono celebrati i fasti della ragion pratica. È qui che trova finalmente realizzazione la facoltà della sintesi.

Ma vediamo prima qualche aspetto della ripresa fichtiana di elementi costitutivi del vocabolario filosofico di Kant e finanche di talune comuni movenze e interne articolazioni del suo discorso teorico. Come primo punto vorrei indicare un passaggio situato proprio all’inizio del *Fondamento*, nel quale si rileva una forte somiglianza con il corso dei pensieri esposto in avvio dell’*Estetica trascendentale*. Il tema trattato è indubbiamente diverso, ma analogo è lo schema secondo cui il ragionamento si svolge: Kant spiega in poche battute l’operazione mentale che permette di concepire, partendo dall’intuizione empirica, l’intuizione pura *a priori*<sup>59</sup>. Parimenti, alla ricerca di un principio della dottrina della scienza “assolutamente primo”, Fichte ritiene di dover prendere le mosse «da una qualche proposizione che ognuno ci conceda senza obiezioni». E per trovarla procede anch’egli dallo stabilire un “fatto qualsiasi della coscienza empirica”, invitando successivamente a separare «da esso una determinazione empirica dopo l’altra, tante volte finché rimanga solo ciò di cui non si può affatto ignorare l’esistenza e da cui nulla si può ancora separare»<sup>60</sup>. *Mutatis mutandis*, l’esperimento escogitato da Kant per giungere all’intuizione pura, spogliando per passi successivi l’oggetto dell’intuizione empirica di ogni sua componente appunto empirica, sembra avere fortemente condizionato il procedere mentale di Fichte.

Spostiamoci ora alla conclusione della parte teoretica dell’opera, proprio in quelle pagine che illustrano la funzione svolta dall’immaginazione. Prima che dai contenuti specifici dell’analisi, veniamo anche qui colpiti dalla movenza generale con cui questa viene condotta e che riecheggia in modo palese un atteggiamento teorico già abituale in Kant. Si tratta del passaggio nel quale Fichte prende atto di essere, finalmente, fuori dalle secche del meramente problematico<sup>61</sup> e di essere pertanto in grado di affer-

<sup>59</sup> «allorché dalla rappresentazione di un corpo tolgo via ciò che l’intelletto vi mette in fatto di pensiero [...] e parimenti ciò che appartiene invece alla sensazione [...], qualcosa mi rimarrà ancora di questa intuizione empirica, cioè l’estensione e la figura. Queste appartengono all’intuizione pura»: I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 64 (B 35).

<sup>60</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 152 (p. 256).

<sup>61</sup> Ben noti sono i numerosi luoghi della *Critica della ragion pura* in cui Kant dichiara di essere a un punto della ricerca in cui non è semplice oltrepassare i confini del ‘problematico’

mare qualcosa in modo apodittico: «La proposizione posta al vertice della dottrina della scienza teoretica: *l'Io si pone come determinato dal Non-Io*, è interamente esaurita e ogni contraddizione che giace in essa è superata [...]. Quanto prima valeva solo problematicamente ha ora certezza apodittica»<sup>62</sup>. E tanto più interessante è il riproporsi del tema nell'esordio della parte pratica, ove ogni problematicità, questa volta relativa alla "proposizione fondamentale" della scienza della pratica, è infine scomparsa<sup>63</sup>.

Se poi guardiamo ai contenuti specifici dell'immaginazione esposti qui sopra al paragrafo 3, di nuovo avvertiamo, nei passi che illustrano il movimento di oscillazione di quest'ultima, numerosi echi kantiani. Enumeriamone qualcuno: la non rara presenza del termine *idea*, per es. nella citata idea di determinazione (dove appare chiaro che idea, diversamente da concetto, indichi qualcosa che appartiene all'ambito del dover essere); la "benefica illusione" esercitata dall'immaginazione, che così da vicino ricorda la natura antinomica attribuita da Kant alla ragione; la figura del ricevere realtà: sono gli opposti a ricevere "realtà" dall'immaginazione produttiva perché diventano intuibili (mentre la facoltà di pensare non era in grado di unificarli ed essi restavano puramente ideali); in Kant erano le azioni morali a ricevere realtà dalla ragion pratica, che li produceva come suoi propri oggetti o, in altre parole, era l'azione congiunta di legge morale e ragione pratica a produrre oggetti (cioè azioni) morali<sup>64</sup>.

Analogamente in Fichte il ruolo risolutivo è giocato dalla ragion pratica. Si è visto che neppure l'immaginazione produttiva riesce nell'ope-

---

– per poi annunciare, magari solo poche pagine più avanti, di avere finalmente superato le difficoltà al riguardo.

<sup>62</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 255 s. (p. 362).

<sup>63</sup> «Per cercare questa antitesi imbocchiamo la via più breve, su cui al contempo, da un più elevato punto di vista, si dimostra accettabile la proposizione fondamentale di tutta la dottrina della scienza pratica, questa: *l'Io si pone come determinante il Non-Io*, e allo stesso modo fin dal principio ottiene una validità più elevata di una semplicemente problematica»: *ivi*, p. 280 (p. 386).

<sup>64</sup> «Poiché se essa, come ragion pura, è veramente pratica, dimostra la realtà propria e quella dei suoi concetti mediante il fatto, ed è vano ogni sofisticare contro la sua possibilità di esser tale»: I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di Francesco Capra, Bari, Laterza, 1972, p. 3 (Id., *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, vol. V, p. 3); al «concetto problematico della libertà[...] qui vien procurata la realtà oggettiva e, benché solo pratica, pure indubitata»: p. 61 (p. 49); «i concetti pratici a priori in relazione col principio supremo della libertà diventano tosto conoscenze e non devono aspettare le intuizioni per avere un significato; e questo per l'importante ragione che producono essi stessi la realtà di quello a cui si riferiscono (l'intenzione della volontà)»: p. 82 (p. 66).

ragione di riunificare gli opposti<sup>65</sup>; la sua forza appare su questo terreno esaurita; neppure a lei riesce di afferrare l'idea («Nel campo pratico l'immaginazione procede all'infinito fino all'idea assolutamente indeterminabile della somma unità che sarebbe possibile solo secondo una completa infinità, la quale pure è impossibile»<sup>66</sup>). Soltanto la ragione potrà farlo, come plasticamente Fichte si esprime, *tagliando* – non potendolo sciogliere – il nodo della contraddizione con un proprio “decreto”, che stabilisca che «non deve in generale esserci alcun Non-Io»<sup>67</sup>. Il decreto della ragione consiste nell'accettare e fare propria l'esigenza dell'Io assoluto – ossia, della ragione stessa – che si istituisca una «coincidenza dell'oggetto con l'Io»; esigenza (*Forderung*) che l'Io può avanzare «proprio in forza del suo assoluto essere»<sup>68</sup>. La presenza del termine *Forderung* può far pensare che anche in questa parte dell'opera si riaffaccino le difficoltà svelate dalle condizioni di deficienza o impotenza già denunciate nella seconda parte; più ancora può farlo pensare il riemergere, nella pagina successiva, di quella primaria caratteristica dell'Io che consiste in “*un tendere infinito*”. Ma poi si apprende che Fichte ritiene di avere non semplicemente “postulato”, bensì “dimostrato”<sup>69</sup> quella esigenza e, come non bastasse, nel sistema egli fa assumere al tendere (*Streben*) il ruolo di “*condizione della possibilità di tutti gli oggetti*”<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Di qui la necessità di passare alla parte pratica: cfr. per es. J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 170 e 223 s. (pp. 275 e 328).

<sup>66</sup> Ivi, p. 255 (p. 361).

<sup>67</sup> Ivi, p. 196 (p. 301). Prima ancora di occuparsi del ruolo dell'immaginazione, Fichte aveva avvertito che alla ragione è chiara la necessità dell'unificazione di infinito e di finito – ma altrettanto chiara le è l'impossibilità di tale unificazione e l'imperativo che ne consegue: «Ma da ultimo, poiché si evidenzia la completa impossibilità dell'unificazione ricercata, la finitezza in generale dev'essere soppressa; tutti i limiti devono svanire e l'Io infinito deve restare da solo come unico e intero» (il discorso sui limiti si spiega con la “mediazione” illustrata poco prima da Fichte, appunto consistente nel fatto che l'infinito limitasse il finito) (*ibid.*).

<sup>68</sup> Ivi, pp. 290 s. (p. 396).

<sup>69</sup> Ivi, p. 293 (p. 399).

<sup>70</sup> Ivi, p. 291 (397). «La ragione del fatto che in generale l'attività pura sia posta in relazione a un oggetto non sta nella pura attività in sé, ma sta in essa la ragione del fatto che, se essa è posta così, è posta come un *tendere*». E più oltre: «Una tale dimostrazione dev'essere condotta in modo soddisfacente anche per la ragione teoretica e non dev'essere respinta solo un base a un decreto. Questo non è possibile in nessun altro modo se non mostrando che la ragione non può essere teoretica se non è pratica, che nessuna intelligenza è possibile nell'uomo se non è presente in lui una facoltà pratica, che la possibilità di ogni rappresentazione si fonda sull'ultima. E questo è appena accaduto, quando è stato esposto che senza un tendere non è in generale possibile nessun oggetto»: p. 293 (p. 399).

L'esigenza, il tendere e tutta la parte della scienza della pratica dedicata a illustrare il sistema degli impulsi che stimolano all'agire l'essere razionale finito sono testimonianza non certo di deficienze proprie della dottrina della scienza, ma viceversa della sua caratteristica eminente: di quel circolo dal quale essa non può, e neppure deve, uscire se vuole esporre la *reale* relazione intercorrente fra Io e Non-Io. Nella sua realtà, questo rapporto non consiste in nessun annientamento del Non-Io, in nessun annullamento della finitezza, ma piuttosto in una presa d'atto e presa in carico di tale finitezza. Sarà poi compito dell'Io (dell'intelligenza, della ragione) trattare la finitezza come un materiale malleabile, che deve e può sempre venire lavorato per essere approssimato all'infinito; che può essere rielaborato, educato, orientato a un perfezionamento progressivo e sempre più alto, replicando nella relazione fra Io e Non-Io la stessa relazione che intercorre fra luce e tenebra: due entità che, lungi dall'essere tra loro opposte, si distinguono «solo [...] in base ai gradi»<sup>71</sup>. Non una predilezione per l'ottica aveva evidentemente mosso Fichte a scegliere luce e tenebra come elementi di raffronto per illustrare il rapporto fra Io e non-Io, ma un'intera tradizione filosofica che dall'antichità greca e attraverso l'intera vicenda del cristianesimo era giunta fino all'*Aufklärung* matura. Grazie ad essa egli ora individuava nella luce un affidabile corrispettivo del sapere, inaugurando al contempo, senza forse ancora esserne appieno consapevole, un filone di ricerca che solo qualche anno più tardi si sarebbe rivelato estremamente fertile per proseguire la costruzione del suo proprio sistema filosofico.

Che si stia ancora confrontando direttamente con Kant, Fichte lo dichiara nella nota in cui identifica con l'imperativo categorico di Kant l'esigenza insita nella sua filosofia di una *coincidenza* dell'oggetto con l'Io, ribadendone la natura di «postulato assoluto della coincidenza con l'Io puro»<sup>72</sup>. Nelle pagine dedicate allo *Streben* Fichte fa inoltre uso di un termine che doveva apparire ai contemporanei, per dir così, programmatico; si tratta di «omogeneo» (*gleichartig*)<sup>73</sup>, l'attributo che qualifica l'obiettivo da conseguire nel momento in cui l'Io tenta di superare la «diseguaglianza» (quel «qualcosa di estraneo»), proveniente dalla presenza di un qualsiasi Non-Io<sup>74</sup>. È lo stesso problema affrontato da Kant nella deduzione delle

<sup>71</sup> Ivi, p. 197 (p. 301).

<sup>72</sup> Ivi, p. 290 (p. 396).

<sup>73</sup> Lo si trova già Kant: cfr. *Critica della ragion pura*, p. 147 (B 162).

<sup>74</sup> «Questo qualcosa di estraneo sta necessariamente in conflitto col tendere dell'Io a

categorie (in una sfera tuttavia – teniamolo sempre presente – dominata dall'intelletto) e da lui fronteggiato con il ricorso all'immaginazione produttiva, al tempo, agli schemi trascendentali: tutti strumenti idonei a evitare l'eterogeneità fra concretezza dell'oggetto fenomenico e astrattezza dei concetti. Fichte, lo sappiamo, ha completamente modificato i termini della questione, affidando alla ragion pratica "il compito" di dare attuazione a quel *Vermögen* della sintesi, ancora incapace nella ragione teoretica di trasformarsi in una sintesi reale<sup>75</sup>, e assegnando inoltre alla scienza del pratico l'illustrazione dell'intero percorso compiuto dalla coscienza per giungere all'autocoscienza piena, partendo dall'impulso (*Trieb*) a produrre un Non-Io attraverso il sentimento, l'anelito ecc.

La facoltà della sintesi è ora finalmente operante; un tale risultato è per Fichte la *prova* di essere riuscito a rispondere «nel modo più generale e soddisfacente» al "celebre" quesito kantiano: «come sono possibili i giudizi sintetici a priori?»<sup>76</sup> e di aver conferito forma durevole all'"idealismo critico" teorizzato da Kant. I giudizi sintetici *a priori* sono possibili grazie alla formulazione del terzo principio e in particolare grazie a quell'assoluto decreto della ragione che ha permesso di interrompere il necessario inserimento tra gli opposti di termini intermedi e con ciò di superare anche l'ostacolo di una «compiuta approssimazione all'infinito», ostacolo che, essendo la compiutezza in sé impossibile, sbarrava la strada alla produzione della ricercata "unità assoluta"<sup>77</sup>. L'idealismo critico che, secondo le parole di Fichte già Kant aveva «stabilito in modo coerente e completo»<sup>78</sup>, riceve ora definitiva conferma<sup>79</sup>.

---

essere assolutamente identico»: J.G. Fichte, *Fondamento*, p. 294 (p. 400).

<sup>75</sup> «In questa azione reciproca [fra l'Io e qualsiasi cosa fuori di lui] nulla è portato nell'Io, nulla di estraneo vi è introdotto; tutto quanto in esso si sviluppa fino all'eternità, si sviluppa solo da esso stesso secondo le sue proprie leggi; l'Io viene messo in movimento da quell'opposto solo al fine di agire e senza un tale primo motore esterno non avrebbe mai agito»: *ivi*, p. 305 (p. 411).

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 170 (p. 275); cfr. anche E. Cafagna: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hegels Frage an Kant*, «Hegel-Jahrbuch», 2016, pp. 125-131.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 171 (p. 276).

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 206 (p. 311).

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 230 (p. 335). La riceve anche dalla decisione di Fichte di assumere come punto di partenza l'idealità degli oggetti e solo dopo averla dimostrata, di dimostrare l'idealità dello spazio e del tempo (dalla quale invece Kant aveva preso le mosse dall'idealità). Citiamo il luogo per intero, non senza tuttavia avvertire della necessità di un'approfondita riflessione sul tema: «Perciò il nostro idealismo, che tuttavia non è affatto dogmatico ma critico, fa alcuni passi più avanti» rispetto a quelli fatti da Kant; il motivo risiede nel fatto che costui «ha bisogno di oggetti ideali per riempire lo spazio e il tempo, noi abbiamo bisogno del

### Osservazione conclusiva

Se nella parte teoretica della dottrina della scienza si era mostrata con evidenza l'assenza di alternative fra idealismo e realismo, affetti entrambi da dogmatismo, solo nella scienza della pratica è stata ottenuta la verità dell'idealismo critico (espressione che non a caso attraversa per intero l'opera, a mostrare incombente il problema ognora, finché la soluzione non sia infine trovata); solo lì, nell'idealismo *critico e pratico*, deputato a determinare non ciò che è ma ciò che *deve essere*, l'umana ragione trova risposta alle contraddizioni altrimenti in lei connaturate. Una serie di luoghi evocati in queste pagine ha posto in risalto come nella dottrina della scienza fichtiana – la quale è a sua volta e lei per prima una *idea* – non si esperimenti solo la fatica del concetto ma, non di meno, la fatica della stessa idea. Ma ad avere la meglio è comunque alla fine la ragione, la facoltà capace di conseguire, grazie alla sua praticità, ove compiutamente dispiegata, il fine della filosofia, cioè la sintesi suprema (a sua volta raggiungibile solo dalla ragione *nella sua interezza*); ad avere la meglio innanzitutto sull'immaginazione – punto che merita di essere menzionato per primo di fronte a una messe di studi che sempre di più hanno privilegiato il ruolo dell'immaginazione nella dottrina fichtiana – e poi anche sul concetto.

A partire dalla pionieristica ricerca di Julius Drechsel<sup>80</sup> fino alle raffinate indagini più recenti (cui si è fatto cenno sopra, nel paragrafo 3.), l'accento è andato sempre più ponendosi sulle straordinarie potenzialità della facoltà dell'immaginazione, la quale proprio nell'interpretazione di Drechsler, e in particolare nella sua volontà di rinvenire una *Bildlehre* attiva e operante già nel primo Fichte, ha assunto un peso specifico tale da oscurare persino la funzione assolta nel sistema dalla stessa ragion pratica, ovverosia dall'agire reale del *Vermögen* pratico dell'Io. A me pare occorra invece ribadire che le altre facoltà conoscitive concorrono certo a conseguire tale risultato ultimo, ma considerate isolatamente, fuori dal nesso con quest'ultimo, sono, lo si è visto, destinate al fallimento. E altrettanto lo sono se vengono considerate separatamente l'una dall'altra: parlare, come poco sopra, di ragione nella sua interezza equivale a prendere sul serio l'esortazione del filosofo a non trascurare la totalità dell'umano *Vermögen*. Al riguardo egli adduce come esempio proprio la relazione fra immaginazione e intelletto: «La dottrina della scienza deve esaurire tutto l'uomo;

---

tempo e dello spazio per poter porre gli oggetti ideali» *ibid.*

<sup>80</sup> J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955.

perciò si può comprendere solo insieme alla totalità delle sue intere facoltà. Essa non può diventare una filosofia universalmente valida finché in così tanti uomini l'educazione ucciderà una facoltà dell'animo a vantaggio dell'altra, l'immaginazione a vantaggio dell'intelletto, l'intelletto a vantaggio dell'immaginazione [...]»<sup>81</sup> – quell'intelletto che, nel procedere dell'indagine nella parte teoretica dell'opera era in effetti apparso sempre più depotenziato nel proprio ruolo. Appena due righe dopo il passo citato sopra, alla nota 43, si legge: «L'intelletto è una facoltà dell'animo a riposo, inattivo, il mero sostrato degli oggetti prodotti dall'immaginazione, determinati e ancora da determinare dalla ragione»<sup>82</sup>; anche questo potrebbe indurci a ritenerlo in certo qual modo irrilevante, ma finiamo per ricrederci se solo teniamo conto della capacità di "fissare" di cui si è sopra detto – tra l'altro rivolta anche all'intuizione, che deve all'intelletto la possibilità di arrestarsi nel suo oscillare o librarsi, nella misura in cui, appunto, viene da esso stabilizzata – e se solo pensiamo che è l'intervento dell'intelletto a fare della realtà la realtà. «L'immaginazione produce realtà, ma in essa non c'è alcuna realtà; solo mediante la comprensione e il coglimento nell'intelletto il suo prodotto diviene qualcosa di reale» e infatti aveva appena prima specificato: «Solo nell'intelletto c'è la realtà; esso è la facoltà del reale; solo in esso l'ideale diviene reale»<sup>83</sup>.

Non si tratta, evidentemente, di mettere in competizione il concetto con l'intuizione e con l'immaginazione, sua sodale. Le indagini su queste ultime hanno aperto nuove piste di ricerca negli studi fichtiani e anche nuovi orizzonti per la filosofia nel suo complesso; viceversa il concetto si presenta ai nostri occhi come un capitolo ereditato dal passato, per giunta con legami ancora forti con la dottrina di Kant, da cui Fichte vorrà poi emanciparsi. Spero tuttavia di essere riuscita a indicare l'ampiezza dello spettro di problematiche che in quest'opera si sono addensate proprio attorno al concetto e al ruolo da esso svolto nella sfera gnoseologica, mostrando al contempo il senso ultimo del reale utilizzo dell'intero arco delle facoltà conoscitive – un senso 'pratico', che non solo ha alla sua base il 'teorico' ma con esso è, notoriamente, in costante e necessaria interazione.

<sup>81</sup> J.G. Fichte, *Fondamento*, pp. 309 s. (p. 415).

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 267 (p. 374).

<sup>83</sup> *Ibid.*

# **Was machen die Farben mit den Bildern? Kant und Hegel über Farben in Kunsttheorie, Naturphilosophie und Philosophie**

Dina Emundts

*Freie Universität zu Berlin*

Colors and the characteristics of colors play an important role in philosophy, especially with respect to questions about perception, realism, physics and art. The paper discusses these different aspects and reflects on their relations to each other in the philosophy of Kant on the one and Hegel on the other hand. It focuses primarily on the function of colors in art. It is meant to establish that Hegel makes progress in thinking of colors not only as material that fills preset forms but as a potential structuring element in paintings.

In den Kunsttheorien von Kant und Hegel spielt das Thema Farben eine bemerkenswerte Rolle. Zunächst ist da zu denken an Fragen zur Bedeutung und Wirkung von Farben. Sodann ist aber eine kunsttheoretische Frage auch die, wie das Element der Farbe als Ästhetisches überhaupt aufzufassen ist. Hängt die Schönheit eines Gemäldes von der Farbe ab, und in welchem Sinn kann eine Farbe schön genannt werden? Von hier ausgehend kann man fragen, welche Auffassung von Farben diesen Einschätzungen zugrunde liegt. Dabei ist sowohl der naturphilosophische als auch der philosophische Aspekt im Blick zu haben. Was Ersteres angeht, so ist beispielsweise daran zu denken, dass Goethe zur newtonischen Farbtheorie eine Alternative präsentiert hatte, die bekanntlich von Hegel affirmiert und ebenfalls gegen Newton gewendet wurde. Was die philosophischen Aspekte angeht, so ist die Frage danach, inwiefern Farben schön genannt werden können, natürlich schon mit der philo-



sophischen Betrachtung des Wesens der Farben verbunden. Aber man kann hier auch noch weiter gehen und fragen, wie die Farbe philosophisch überhaupt aufzufassen ist: inwiefern ist sie beispielsweise etwas, das den Dingen zukommt? Diese Frage reicht weit in die philosophische Tradition zurück. In der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, also besonders bei Descartes, Galileo und Locke, findet sich eine Unterscheidung zweier Arten von Eigenschaften. Demnach gibt es Eigenschaften von Gegenständen, bei denen unsere Vorstellungen den Eigenschaften ähnlich sind, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Primäre Eigenschaften sind solche, bei denen unsere Vorstellung der Dinge den Dingen entspricht. Zu nennen sind hier besonders Ausdehnung, Lage und Gestalt, bisweilen aber auch Bewegung und Undurchdringlichkeit. Sekundäre Eigenschaften rufen dagegen zwar in uns Vorstellungen hervor, diese stehen aber in keiner Ähnlichkeitsbeziehung zum Gegenstand, sondern diese Qualitäten sind durch einwirkende Kräfte in uns entstanden. Neben der Farbe werden hier oft Töne und zuweilen auch Gerüche genannt. Strenggenommen ist der Tisch nicht braun, sondern er hat eine Oberflächenstruktur, die unter bestimmten Bedingungen in uns die Brauempfindung bewirkt. Man kann über diesen Unterschied von primären und sekundären Eigenschaften viel sagen. Wichtig ist auf jeden Fall, dass dieser Unterschied naturwissenschaftlich relevant ist: Ausdehnung lässt sich naturwissenschaftlich anders beschreiben als Farbempfindung. Philosophisch relevant ist dabei vor allem die Frage, inwiefern wir dem Ding dann überhaupt die Eigenschaft zusprechen können, braun zu sein. Es ist insbesondere dieser Punkt, über den man sich kontrovers auseinandergesetzt hat.

Die bisher aufgeworfenen Fragen haben einen *engen* Zusammenhang. Dennoch ist dieser Zusammenhang nicht immer transparent. Spontan würde man vielleicht sagen, dass Kunstwerke uns zuweilen etwas darüber zu sagen vermögen, wie die Dinge in einem anderen als unserem alltäglichen Licht betrachtet wirklich sind. Wenn man nun gleichzeitig Farben als bloß subjektive Empfindungen behandelt, wie es zufolge von einigen philosophischen Theorien der Fall ist, scheint die hier ausgedrückte Annahme nicht gemacht werden zu können. Oder gibt es eine Möglichkeit, durch Empfindungen, die das Subjekt der Wahrnehmung hat, auch etwas Neues über die Welt zu erfahren? Wie lässt sich das genauer vorstellen?

Ich will die aufgeworfenen Fragen im Folgenden jeweils bei Kant und Hegel schrittweise beantworten. Insgesamt betrachte ich diesen Gang als

den Versuch einer möglichst facettenreichen Antwort auf die Frage, was die Natur der Farben nach Kant und Hegel ist. Diese Antwort zu geben, ist Aufgabe der folgenden Betrachtungen. Eine These, die ich entwickeln werde, lautet, dass Kant und Hegel die Auffassung teilen, dass Kunst das Allgemeine ausdrücken soll, das unmittelbar in der Form besteht, während die Farbe das Besondere darstellt. Bei beiden Philosophen wird, so will ich weiterhin zeigen, diese Annahme kritisch daraufhin reflektiert, inwiefern der Farbe unter dieser Voraussetzung für die Malerei überhaupt eine prägende Rolle zugesprochen werden kann. Beide möchten aus verschiedenen Gründen Farben eine solche prägende Rolle zusprechen und daher versuchen sie, den Farben in der Vermittlung des Allgemeinen eine besondere Funktion zuzusprechen. Interessanterweise führen diese Versuche die beiden Philosophen aber auch zu sehr unterschiedlichen weiteren Annahmen über Farben und ihre Bedeutung. Bei Kant führen sie zu aufschlussreichen Überlegungen zum Thema der Form in der Kunst sowie zu dem, was Eigenschaften eigentlich sind. Bei Hegel führen sie zu paradigmatischen Thesen zur Geschichtlichkeit der Kunst (bzw. Malerei), die mit seiner Auffassung der Moderne zusammenhängen. Damit führen bei beiden die Überlegungen zu Farben in unterschiedlicher Weise zu grundlegenden Themen ihrer Philosophie. Auch wie dies genauer vor sich geht, gilt es, im Folgenden zu untersuchen<sup>1</sup>.

## 1. Kant: Die Rolle von Farben in der Kunsttheorie

### 1.1. Bedeutung und Wirkung von Farben

In vielen ästhetischen Theorien wird über die Wirkung des Schönen

---

<sup>1</sup> Francesca Menegoni hat sich besonders gewinnbringend damit auseinandergesetzt, wie verschiedenartige Fragen (wie solche von objektiven und absoluten Geist) miteinander verbunden sind (vgl. zum Beispiel F. Menegoni, *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, hrsg. von T. Oehl und A. Kok, Leiden-Boston, Brill, 2018, S. 121-142). Daher fühle ich mich ihr in diesem Projekt besonders verbunden. Eine Anknüpfung an ihre Arbeiten sind auch in zwei weiteren Hinsichten gegeben: Sie hat vergleichend zu Kant und Hegel mit dem Ziel gearbeitet, deren jeweiligen Besonderheiten besser zu verstehen, aber sie hat es vermieden, die beiden in eine unfruchtbare Opposition zu bringen. Auch hierin versuche ich ihr mit diesem Text zu folgen. Zudem hat sie sich besonders mit Hegels These der Geschichtlichkeit des Denkens auseinandergesetzt, die auch im Folgenden eine der Pointen bilden wird.

so geredet, dass auch gefragt wird, wie das Schöne diese Wirkung haben kann. Bei dieser Antwort wird auf Farben als eine Art Mittel Bezug genommen. Durch Kunst kann etwas ausgedrückt werden, Farben sind Ausdrucksmittel. Aber wie können Farben überhaupt Ausdrucksmittel sein? Eine Antwort auf diese Frage lautet, dass Farben symbolische Bedeutung haben. Wie sich im Folgenden durch eine vergleichende Betrachtung von Kant und Hegel zeigen wird, kann dies wiederum unterschiedlich ausgeführt werden.

Kant vertritt in seiner Ästhetik die These, dass Farben eine Symbolkraft zukommt. Er meint damit *erstens*, dass Farben eine bestimmte Stimmung hervorrufen, und *zweitens*, dass Farben auf diese Weise mit bestimmten Eigenschaften assoziiert werden. Dass Kant dies annimmt, ist nicht selbstverständlich. Thesen zum Symbolcharakter und zur Physiologie von Farben werden bei Goethe und Hegel explizit und ausführlich behandelt und (davon ausgehend) im neunzehnten Jahrhundert wissenschaftlich erforscht, weshalb dies in der Wissenschaftsgeschichte auch zuweilen so klingt, als kämen solche Überlegungen erst hier – also *nach* Kant – als Teil von Theorien auf.

Kant vertritt die These der Symbolik der Farben an verschiedenen Stellen, aber in der Tat ohne dies systematisch auszuführen. Zunächst vertritt Kant die These im Zusammenhang eines Bereichs, bei dem man sie vielleicht (wegen der Symbole) weniger vermutet hätte: nämlich beim Naturschönen. Und er führt dies in einer Weise aus, die man auch als überraschend ansehen kann. Die entsprechende These wird in § 42 der *Kritik der Urteilskraft* ausgeführt<sup>2</sup>. Die Unterscheidung von Naturschönem und Kunstschönem ist für Kants Ästhetik wichtig, auch sie ist aber wiederum in ihrer Bedeutung gar nicht klar und unstrittig. Auf jeden Fall gilt, dass für Kant Naturgegenstände paradigmatische Gegenstände für ein *rein* ästhetisches Wohlgefallen sind. Den Grund hierfür kann man darin sehen, dass sich für Kant das ästhetische Wohlgefallen auf die *Form* eines Gegenstands bezieht. Während bei einem Kunstgegenstand etwas dargestellt wird und insofern irgendwie die Reflexion über das, was dargestellt wird, eine Rolle spielen muss, ist beim Naturschönen eine im Vergleich dazu unmittelbare Betrachtung des Gegenstands nach seinen Formen der Anschauung möglich. Daher können wir uns hier unmittel-

<sup>2</sup> Kants Werke werden mit der Abkürzung AA und Band und Seitenangabe nach der Akademie-Ausgabe zitiert: *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.

bar auf die Form beziehen und so ist das Naturschöne der paradigmatische Gegenstand für ein mögliches rein ästhetisches Urteil. Im § 42, in dem Kant auf die Farben zu sprechen kommt, geht es nun aber darum, dem Naturschönen gegenüber dem Kunstschönen auch zuzusprechen, dass – anders als beim Kunstschönen – die Art von Wohlgefallen auch etwas über die moralische Anlage des Betrachters sagt. Das soll heißen: die Natur als schön anzusehen, zeigt tendenziell eine Anlage zum guten Charakter; die Kunst als schön beurteilen zu können, dagegen nicht. Um dies behaupten zu können, fasst Kant hier das Naturschöne als etwas auf, bei dem wir uns, angeregt durch den Naturgegenstand, in einen Zustand versetzt sehen, der ähnlich dem ist, in den wir durch moralische Urteile versetzt werden. Genannt werden die Empfindungen „unschuldig, bescheiden, zärtlich“; man könnte auch von einer Art (Grund)stimmung statt von einem Zustand sprechen. Bei dieser Versetzung in einen Zustand oder eine Stimmung durch einen Naturgegenstand spielen nach Kant nun Farben und Töne die ausschlaggebende Rolle.

Zunächst überraschend ist diese Überlegung Kants, weil er zur Charakterisierung des Schönen so eindeutig nur auf die *Form* Bezug genommen hat, zu der die Farbe eigentlich gerade nicht gehört. So hat er zum Beispiel die Zeichnung gegenüber der Malerei als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens eindeutig favorisiert, und er hat bei der früheren Behandlung der Farbe als möglichem Gegenstand einer ästhetischen Beurteilung – auf diese Stelle werde ich noch zu sprechen kommen – betont, dass die Farbe nur dann schön genannt werden könne, wenn sie wie eine *Formeigenschaft* aufgefasst werden könne. Dies scheint nicht dazu zu passen, dass Kant nun, in § 42, von den *Farbreizen* der schönen Gegenstände spricht. Man kann diese Stelle verstehen, wenn man einräumt, dass Kant an dieser Stelle seiner Abhandlung seine Überlegungen gegenüber dem bisher Gesagten bewusst erweitert. Er hält daran fest, dass es ein ästhetisches Wohlgefallen gibt, das nur mit der Form verbunden ist. Er räumt aber zugleich auch ein, dass unser Wohlgefallen an Naturgegenständen oft kein *rein* ästhetisches ist. Es geht nicht nur um die *Form* des Gegenstands, sondern auch um Reize des Materials – diese Reize erwecken in uns ein nicht-bloß-ästhetisches Wohlgefühl, sondern ein weiteres Interesse an den Gegenständen. Dieses gründet nicht allein in der Form, sondern darin, dass die Reize uns in Stimmungen versetzen, die irgendwie tugendhaft sind.

Die Farbe Weiß assoziieren wir beispielsweise mit Unschuld, und da-

durch erregt sie in uns Empfindungen, die auch durch moralische Urteile hervorgerufen werden. Wir haben daher sogar das Gefühl, dass die Natur in dieser Weise – also durch die symbolischen Formen von Farben und Tönen – mit uns spricht. Nun klingt das allerdings so, als mischten sich nach Kant hier einfach ästhetische und moralische Gefühle. Dies scheint aber *nicht* Kants Idee zu sein. Vielmehr will er wohl sagen, dass Farben und Töne eine besondere Rolle spielen, weil sie Empfindungen sind, die bloß in uns sind, dass sie aber in besonderer Weise durch den Gegenstand hervorgerufen werden und daher auf den Gegenstand auch so bezogen werden können, als würden sie nicht nur etwas über das Subjekt aussagen, sondern auch über den Gegenstand selbst<sup>3</sup>. In diesem Sinn nennt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* diese Empfindungen auch objektive – also auf das Objekt zurückbeziehbare – Empfindungen<sup>4</sup>. Das Weiß der Blume erregt in mir ein Gefühl (der Unschuld), das ich auf die Blume, die ich aufgrund ihrer Form als schön ansehe, beziehen darf, weshalb es mir so vorkommt, als spräche die Natur mit ihren schönen Gegenständen zu mir. So verstehe ich es, wenn Kant behauptet:

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modifikationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzig Empfindungen, welche nicht bloß Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modifikationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt, und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten<sup>5</sup>.

Die Stelle zu den Farben und Stimmungen schließt bei Kant hier an und lautet:

So scheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüt zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der roten an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimütigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen<sup>6</sup>.

Wie ich später ausführen werde, meint Kant hier die Farbfolge des Regenbogens und daher ergibt sich die Zuordnung:

<sup>3</sup> Auch beim Angenehmen ist ein Bezug auf den Gegenstand möglich, aber dort ist, so Kant, die Aussage nur eine Aussage über mich.

<sup>4</sup> AA 5, 206.

<sup>5</sup> AA 5, 302.

<sup>6</sup> AA 5, 302.

Rot – Erhabenheit  
 Orange – Kühnheit  
 Gelb – Freimütigkeit  
 Grün – Freundlichkeit  
 Hellblau – Bescheidenheit  
 Dunkelblau – Standhaftigkeit  
 Violett – Zärtlichkeit

Zu diesen Ausführungen zur Bedeutung der Farbe als Ausdrucksmittel gibt es bei Kants ausführlicheren Überlegungen zur sittlichen Bedeutung des Schönen im § 59 der *Kritik der Urteilskraft* eine Parallelstelle. Nachdem Kant ausgeführt hat, dass das Schöne als Symbol des Sittlichen verstanden werden kann, heißt es:

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur, oder der Kunst, oft mit Namen, die eine sittliche Beurteilung zu Grunde zu legen scheinen [...] selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten<sup>7</sup>.

Auch hier wird den Farben also zugesprochen, in uns bestimmte Stimmungen und bestimmte inhaltliche Vorstellungen hervorzurufen, weil sie eine symbolische Bedeutung haben.

### 1.2. Können Farben schön sein?

Die Frage, ob Farben schön sein können, ist nicht gleichbedeutend mit der bisher zentralen Frage, welche Bedeutung Farben für die Beurteilung von schönen Gegenständen haben. Denn bei der Frage nach der Bedeutung wird die Farbe als Ausdrucksmedium verstanden. Die Frage ergibt sich vor allem im Rahmen von Kants Theorie eines möglichen reinen Wohlgefallens, die ich schon skizziert habe. Der Kern von Kants Ästhetik, der auch das Naturschöne im Blick hat, ist die Herausstellung eines reinen interessellosen Wohlgefallens an einem Gegenstand. Ästhetisch gefällt, so Kants Theorie, die Form des Gegenstands. Es ist nicht unstrittig, was damit gemeint ist, aber die Form eines Gegenstandes bedeutet zweifellos auch, seine raum-zeitliche Struktur und diese wird

---

<sup>7</sup> AA 5, 354.

damit (meines Erachtens) zum eigentlichen Gegenstand einer wirklich ästhetischen Beurteilung. In diesem Zusammenhang kommt Kant noch einmal und in einer in verschiedenen Hinsichten interessanten Weise auf Farben zu sprechen. Die Frage, ob eine Farbe schön sein könne, ergibt sich bei Kant im Zusammenhang eines Einwands gegen seine Theorie. Denn wenn man Farben oder Töne für schön erklärt, bezieht man sich allem Anschein nach nicht, wie es nach Kants Theorie sein müsste, auf die *Form*, sondern auf das Material eines Gegenstands. Dem widerspricht Kant nun. Er tut dies, um auch im Rahmen seiner Erklärung des Schönen eine Farbe oder auch einen Ton als schön bezeichnen zu können. Die Textstelle lautet so:

Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterschied vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für *schön* erklärt; obzwar beide bloß die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen, und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, daß die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide rein sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewißheit allgemein mitteilen läßt<sup>8</sup>.

Zunächst ist das aussagekräftig für Kants Ästhetik, weil es zeigt, wie sehr er die Form für das Entscheidende hält, wenn etwas als schön bezeichnet wird. So heißt es in diesem Paragraphen auch deutlich: »Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann *hinzukommen*, aber die Zeichnung in der ersteren und die Composition in dem letzteren machen den *eigentlichen* Gegenstand des Geschmacksurteils aus«<sup>9</sup>. Dies ist allerdings etwas, was uns im Moment eher weniger interessiert. Aber auch für Kants Auffassung der Farben ist die Stelle wichtig.

Erstens wird den Farben hier selbst für die Malerei (nicht nur im Kontext der Fürsprache für die Zeichnung) eine eher untergeordnete, also wenig wichtige Rolle zugesprochen. So heißt es:

Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum Reiz, den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen: vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrentheils gar sehr eingeschränkt und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, wird die

<sup>8</sup> AA 5, 224.

<sup>9</sup> AA 5, 225.

erstere allein veredelt<sup>10</sup>.

Kant ist, um es lapidar zu sagen, offenbar kein Anhänger einer Kunst der Farben, die Farben sind bei der Frage der Schönheit der Form selbst in der Malerei untergeordnet. Das impliziert auch die These, dass die Malerei nicht den Farben folgt, sondern Formgesetzen, wobei die *Formen* dann farblich gestaltet werden.

Zweitens enthalten die Stellen einige Hinweise dazu, was für Kant Farben sind. Reine Farben haben, so scheint Kant anzunehmen, ein gleichmäßiges Vibrieren zur Grundlage<sup>11</sup>. Dieses Vibrieren ist, so Kant, keine bloß physische Einwirkung, sondern wird von uns bewusst in seiner Regelmäßigkeit erfasst. Bei gemischten Farben ist dies, so Kant, nicht der Fall. Dadurch, dass reine Farben durch diese Eigenschaft (des bewusst-regelmäßig-Seins) keine einzelnen Empfindungen sind, sondern bewusste Einheiten, können sie als formale Bestimmungen – also als zur Form gehörend – angesehen werden. In Kants Worten:

so würden Farben und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit des eines Mannigfaltigen derselben sein und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können<sup>12</sup>.

Dies ist so verstehen: Farben sind „normalerweise“ einzelne Empfindungen und insofern das Material zu einer Anschauung, die aber erst durch Raum- und Zeitbestimmungen synthetisiert werden muss. Ist diese synthetisierte Anschauung Gegenstand einer ästhetischen Betrachtung, beurteilen wir ästhetisch die Form, das heißt die Weise, wie sich das Gefüge raum-zeitlich darstellt. Die Farben sind in diesen Fällen (also „normalerweise“) zu den Reizen gehörend, die für das ästhetische Urteil eine untergeordnete Rolle spielen. In Anbetracht der gerade zitierten Stellen kann man mit Blick auf diese Fälle sagen, dass Farben eine *dienende* Rolle spielen dürfen, also beispielsweise die Form in besonderer Weise zur Geltung bringen können. Wie weit man mit Kant mit dieser Behauptung gehen kann, ist allerdings unklar: im Prinzip können Formen vollständig durch Farben, also ohne Linienführung gegeben werden. Kant scheint dies nicht anzunehmen, aber es wird von ihm auch nicht verneint. In seinen Augen wichtig ist, dass die *formalen* Elemente und damit nicht der *Farbreiz* für das Urteil über die ästhetische Qualität verantwortlich sein muss.

<sup>10</sup> AA 5, 224.

<sup>11</sup> AA 5, 224 ff.

<sup>12</sup> AA 5, 224.



Von dieser Rolle und Wirkung von Farben in „normalen Fällen“ zu unterscheiden ist der Fall, in dem eine Farbe selbst wie eine Form wirkt. Was passiert hier? Reine Farben haben eine besondere zeitliche Struktur; diese ist wie eine Art gleichmäßiger Rhythmus, bei dem die Farbe nicht allererst zu einer sinnlichen Einheit synthetisiert werden muss, sondern sich schon als solche Einheit darstellt. Daher können dann einzelne Farben als schön wahrgenommen werden. Diese Interpretation scheint mir gewinnbringend für die Frage danach, was Kant unter einer gelungenen Form versteht, weil durch die These der Gleichmäßigkeit der Vibration nahe gelegt wird, dass es für Kant bei der Beurteilung von schönen Gegenstand um Rhythmus geht<sup>13</sup>. Durch die Analyse von Kants Farbauffassung zeigt sich, dass Kant mit Form bzw. Formen der schönen Gegenstände die Raum-Zeitordnung von diesen Gegenständen meint (unter der Perspektive ihrer Zweckmäßigkeit) und dass er dies so versteht, dass wir beim Schönen durch einen Raum-Zeitrhythmus in einen Zustand versetzt werden, in dem wir den Gegenstand als schön bezeichnen. Wie ich jetzt ausführen werde, greift Kant bei dieser Auffassung von Farben zumindest zum Teil auf die Wellentheorie der Farben von Leonard Euler zurück<sup>14</sup>. Dies ist nicht nur interessant, um zu sehen, wie Kant sich diese ästhetische These naturwissenschaftlich vorgestellt hat, es trägt auch etwas zur Aufklärung über Kants Naturphilosophie bei.

## 2. Kants naturwissenschaftliche und philosophische Annahmen zu Farben

### 2.1. Der naturwissenschaftliche Hintergrund

Im Zusammenhang seiner Erklärung der Schönheit von Farben erwähnt Kant den Mathematiker Leonard Euler als denjenigen, auf den er sich mit seiner Auffassung beziehen könne. Es gibt zwei Schriften von

<sup>13</sup> Hier sprechend ist auch die wiederholte Parallelisierung von Farbe und Ton (die allerdings gängig ist). Ein Ton kann eine *eigene* einheitliche Form haben, aber normalerweise wird eine Einheit von Tönen in der Komposition hergestellt, welche eine zeitliche Bestimmung darstellt und welche daher eigentlicher Gegenstand der ästhetischen Beurteilung ist.

<sup>14</sup> Auch in dem früher angeführten Zitat (AA 5, 302) war von »Reflexion« die Rede, daher ist es naheliegend, dass Kant auch dort auf die reinen Farben Bezug nehmen wollte, obwohl er dies nicht klar macht und auch von »Reizen« spricht. Ich würde so weit gehen zu sagen: Die Einheit als Produkt der Synthesis gibt die eigentliche Erklärung für die Besonderheit der Farben als »objektiv« im Unterschied zu anderen Empfindungen.

Euler, die hier besonders passen *Nova theoria lucis et colorum* (1746) und *Lettres à une Princesse d'Allemagne* (1761). Euler hat hier eine Theorie von Schwingungen des Lichts und der Farben vertreten und sich damit gegen eine Theorie von Strahlen aus feinsten Materie von Newton gewendet<sup>15</sup>. Dies steht im Zusammenhang mit Fragen zur Natur des Lichts sowie zur Art der Raumerfüllung, also der Frage, ob es kleinste Teilchen oder eher durchgehende Grundstoffe (wie den Äther) gibt. Kant ist insgesamt klar auf der Seite derer, die Äthertheorien entwickeln und die Annahme leerer Zwischenräume ablehnen. Kant war mit Eulers Schriften in verschiedenen Hinsichten vertraut, auf was er sich in der folgenden Stelle genau bezieht, ist nicht klar.

Sie lautet vollständig so:

Nimmt man mit Eulern an, daß die Farben gleichzeitig aufeinanderfolgende Schläge (pulsus) des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüt nicht bloß, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch, durch die Reflexion, das regelmäßige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch nicht<sup>16</sup> zweifle): so würden Farbe und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein, und alsdann auch für sich zu den Schönheiten gezählt werden können<sup>17</sup>.

In dem Satz werden Euler zwei Behauptung bei der Erklärung der Farben zugesprochen. Die erste lautet, dass Farben gleichzeitig aufeinanderfolgende Schläge des Äthers sind. Das ist eindeutig auf Eulers Theorie von Schwingungen bezogen. Könnte man dann auch im Rekurs auf Euler sagen, welche die reinen Farben sein sollen? Euler, der eher von »einfachen« als von »reinen« Farben spricht, stimmt in diesem Punkt mit Newton überein und meint mit den einfachen Grundfarben die »Regenbogenfarben« also: rot, orange, gelb, grün, hellblau, dunkelblau und

<sup>15</sup> Ich habe im Folgenden die zweite Auflage der deutschen (übersetzten) Ausgabe der Briefe verwendet: L. Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, ersten Band, Leipzig, 1773. Zur Abgrenzung von Newton vgl. u.a. Seite 92 f.

<sup>16</sup> In der Auflage der *Kritik der Urteilskraft* von 1799 steht hier das »nicht«. Davor steht dort »gar sehr« – dies passt vom Duktus des Textes meines Erachtens nicht, aber wenn man es als Wortlaut nähme, so würde das darauf hinauslaufen, dass Kant damit die Farben doch als Formelement lieber ausschließen will und damit die Wichtigkeit der Zeichnung noch betont.

<sup>17</sup> AA 5, 224.

violett. Die Passage von zu den den Farben zugeordneten Eigenschaften bzw. Stimmungen, die ich an früherer Stelle zitiert habe, zeigt, dass Kant hier dieselben Farben im Blick hat. Aufgrund jener oben zitierten Passage kann man ergänzen: Weiß wird von Kant auch als einfache Farbe aufgefasst, wohingegen Schwarz nicht als (eigene) Farbe betrachtet wird. Nun kann man fragen: Was zeichnet nach Eulers Theorie eine einfache Farbe aus?

Zu dem Unterschied von einfacher und gemischter Farbe heißt es bei Euler:

Jede einfache Farbe, um sie von der zusammengesetzten zu unterscheiden, ist an eine gewisse Anzahl von Schwingungen gebunden, die in einer gewissen Zeit geschehen, so dass die und die Zahl die rote Farbe bestimmt, eine andere die gelbe<sup>18</sup>.

Angesichts dieser Stelle kann man sich denken, warum Kant die Theorie nicht nur so versteht, dass es um die Behauptung der Wirkungen der Schwingungen geht, sondern warum er Euler auch eine zweite Behauptung unterstellt, nämlich die, dass zur Empfindung einer reinen Farbe auch Reflexion auf diese Empfindung gehört. Für Kant ist die Zahl die schematisierte Kategorie der Quantität und das heißt, es ist ein Schema, das wir haben, um Einheiten herzustellen. Wenn wir die Schwingungen in eine Einheit zusammenfassen, die der Empfindung rot entspricht, so ist dies bereits Ergebnis einer bewussten Synthesisleistung durch ein Schema<sup>19</sup>. Für Farbwahrnehmung ist also zuweilen – nämlich beim Erfassen von *reinen* Farben – eine Art Handlung des Vereinheitlichens erforderlich<sup>20</sup>.

Die Erklärung der Farben bei Euler lautet weiterhin, dass die Teilchen eines Körpers unter bestimmten Bedingungen bewegt werden und dadurch Schwingungen einer bestimmten Frequenz erzeugen, die der jeweiligen Farbe entsprechen. Diese Schwingungen sind wie Strahlen oder Wellen und sie treffen auf den Grund unseres Auges und erregen die Empfindungen der roten Farbe: »Also, wenn die Teilchen eines Körpers von der Art sind, daß, wenn sie bewegt werden, sie in einer Sekunde so viele Schwingungen machen, als z.B die rote Farbe erfordert, so nenne ich

<sup>18</sup> Euler, *Briefe*, S. 94.

<sup>19</sup> Die Diskussion, inwiefern die Leistung bewusst sein muss, lasse ich hier beiseite.

<sup>20</sup> Kant setzt im *Opus postumum* diese Theorie fort. Dort führt er aus, dass der Äther Lichtmaterie ist, die in Verbindung mit dem Auge Farben entstehen lässt (AA 22, 326 und 383).

den Körper rot«<sup>21</sup>. Wichtig ist hier der Ausdruck »von der Art«, denn das soll nicht nur heißen, dass Teilchen von der Art sind, dass sie, wenn bewegt, eine bestimmte Anzahl von Schwingungen machen, sondern auch, dass die Bewegung der Teile des Körpers nur durch bestimmte Schwingungen<sup>22</sup> zustande kommen können, nämlich wohl durch solche, die mit den Teilchen des Körpers irgendwie korrespondieren oder ihnen ähnlich sind. (Sonst versteht man auch nicht, warum nicht alle Farben einfache Farben sind). Nach Eulers Meinung zeigen einige Experimente, dass es Strahlen gibt, die eine Schwingung haben, die den kleinsten Teilchen der Körper irgendwie entsprechen und diese *dadurch* in Bewegung setzen und dadurch die rote Farbe eines Gegenstands »erleuchten«. Mischungen von Farben entstehen durch Überlagerungen solcher Strahlungen, sind also anderer Natur. An dieser Stelle möchte ich das nicht vertiefen, sondern es bei diesem Einblick in die naturwissenschaftliche Basis für Kants Farbtheorie belassen. Wie deutlich geworden sein dürfte, scheint mir Kant tatsächlich mit seinen Überlegungen an Eulers Theorie anzuschließen<sup>23</sup>, wobei sich Euler von Newton absetzt und eine Theorie vertritt, nach der einfache Farben durch Einwirkungen von Strahlen von Vibrationen des Äthers im Zusammenwirken mit Teilchen von Körpern auf unsere Sinne entstehen, wenn wir diese gleichförmigen Schläge als Einheiten erfassen. Durch Eulers Auffassung von Farben wird deutlich, wie Kant es sich gedacht hat, dass man die reine Farbe als zur Form gehörend annehmen und sie daher als schön bezeichnen kann. Weiterhin wird beispielsweise deutlich, wie Kants Äthertheorie mit anderen naturwissenschaftlichen Erklärungen von ihm zusammenhängt. Diese Auffassung von Farben im Rahmen seiner Kunsttheorie gründet für Kant natürlich in einer Auffassung von Farben in einer allgemeineren Wahrnehmung oder Ästhetik im Weiten Sinn. Hierauf werde ich jetzt zu sprechen kommen<sup>24</sup>.

## 2.2. Der transzendentalphilosophische Hintergrund

Kants Transzendentalphilosophie handelt nicht viel von Farben. Es

<sup>21</sup> Euler, *Briefe*, S. 93.

<sup>22</sup> Offenbar sind das Schwingungen, die durch Schwingungen erzeugt werden.

<sup>23</sup> Dagegen z.B. J. Schröter, *Die Form der Farbe. Zu einem Parergon in Kants Kritik der Urteilskraft*, in *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, hrsg. von U. Franke, «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeiner Literaturwissenschaft», Sonderheft, 2000, S. 135-154. Schröter hält sowohl die Reflexion als auch die Auffassung reiner Farben nicht für anschlussfähig an Euler.

<sup>24</sup> Weitere Stellen finden sich AA 4, 520; AA 7, 156.

geht um die Aufdeckung der notwendigen und daher nicht empirischen Bedingungen für Erkenntnis und in diesem Projekt spielen Farben deshalb keine herausragende Rolle, weil sie, zumindest in Kants Augen, neben anderen Empfindungen, zum *Material* der Erfahrung gezählt werden müssen, das empirisch gegeben werden muss. Das Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* zum Material unserer Erkenntnis lautet kurz gesagt: Wir brauchen Material (also beispielsweise auch Farbigekeit) und dieses Material muss von uns auch irgendwie synthetisierbar und in diesem Sinn »verstehbar« sein. Diese beiden Behauptungen versucht Kant zu rechtfertigen. Aber welche Farben es gibt, was etwas für eine Farbe hat etc. – dies alles ist nur empirisch feststellbar und darüber kann auch philosophisch nichts ausgemacht werden (wenn überhaupt: eher naturwissenschaftlich). Es gibt aber dennoch mindestens zwei interessante Fragen zu Farben im Zusammenhang der transzendentalphilosophischen Überlegungen, die Kant selbst auch aufwirft.

Die erste Frage lautet: Wenn die Transzendentalphilosophie behauptet, dass Raum und Zeit und Begriffe subjektabhängig sind und dadurch den Gegenständen nicht unabhängig von unserem Bezug auf sie zugesprochen werden können, sagt er dann nicht über alle Eigenschaften das, was viele Philosophen über einen Teil der Eigenschaften gesagt haben, nämlich über die sogenannten sekundären Qualitäten (wozu Farben gehören sollten)<sup>25</sup>? Kants Antwort auf diese Frage lautet, dass dies zwar oberflächlich betrachtet durchaus eine naheliegende Parallele ist, dass man bei seiner These der Subjektabhängigkeit von Eigenschaften aber beachten müsse, dass diese These transzendentalphilosophisch ist: wir können den Gegenständen die Eigenschaften durchaus objektiv zuschreiben und müssen hier keinerlei Einschränkungen vornehmen, wenn wir darüber reden, wie wir uns als empirische Wesen auf empirische Gegenstände in Raum und Zeit beziehen. Diese Unterscheidung von einer empirischen und einer transzendentalen Betrachtung gibt es in den anderen philosophischen Theorien nicht, sie stellt aber eine Differenzierungsmöglichkeit mit Blick darauf dar, was »subjektiv« genannt werden kann<sup>26</sup>.

Die zweite Frage schließt hier an: wie kann Kant im Rahmen sei-

<sup>25</sup> Zu diesem Thema im Zusammenhang der Diskussion der richtigen Auffassung von Dingen an sich vgl. T. Rosefeldt, *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*, in *Kant in der Gegenwart*, hrsg. von J. Stolzenberg, Berlin-New York, de Gruyter, 2007, S. 167-209.

<sup>26</sup> Zu „subjektiv“ bei Kant vgl. G. Hatfield, *Modern Meanings of Subjectivity: Philosophical, Psychological, Physiological*, «International Yearbook of German Idealism», XV, 2019, S. 77-104.

ner Theorie zwischen primären und sekundären Eigenschaften unterscheiden, wenn er dies will? Tatsächlich will Kant diesen Unterschied machen. Er macht ihn dann folgendermaßen: Sekundäre Eigenschaften sind Dispositionen der Gegenstände, deren Wirkung als Farbe von der Beschaffenheit unseres Sehsinns allein abhängig ist und die in diesem Sinn subjektiv sind. Dagegen sind andere durch die Empfindung gegebene Eigenschaften – wie etwa die Undurchdringlichkeit – einer anderen Natur: sie gehören nach Kant ausdrücklich auch zur Materie der Wahrnehmung, aber sie können mathematisiert werden<sup>27</sup> und sind auch durch verschiedene Sinne (Sehsinn, Tastsinn zum Beispiel) zugänglich. Daher können sie dem Gegenstand in anderer Weise als seine objektiven Eigenschaften zugesprochen werden. Ohne das hier ausführen zu können<sup>28</sup>, möchte ich besonders unterstreichen, dass man bei dieser Interpretation nicht behauptet, dass sekundäre und primäre Qualitäten mit materialen und formalen Eigenschaften korrespondieren: Undurchdringlichkeit ist eine primäre Qualität, sie gehört aber zu dem Material der Erfahrung und wird auch als eine Empfindung eingeordnet. Die Verbindung von primären Eigenschaften zu formalen Eigenschaften besteht meines Erachtens nicht so, dass sich die beiden decken, sondern so, dass die Mathematisierbarkeit in den formalen Eigenschaften gründet, die bei einigen materialen Eigenschaften dazu führt, dass diese als objektiver angesehen werden können<sup>29</sup>.

Kurz gesagt habe ich hier dafür argumentiert, dass Kant ausreichend Ressourcen hat, um Farben als Eigenschaften einen besonderen Status zuzusprechen, obwohl er alle Eigenschaften von Gegenständen transzendentalphilosophisch für subjektabhängig ansieht. Auf diese Weise ist dies ein gutes Beispiel dafür, wie Kant seine naturwissenschaftlichen Theorien mit seinen transzendentalphilosophischen Thesen verbinden kann, indem er Hinsichten und Ebenen unterscheidet. Zugleich denke ich allerdings, dass meine obigen Ausführungen zu Farben Nachfragen an die kritische Philosophie nahelegen. Denn zumindest im Fall von reinen Farben

<sup>27</sup> Ob dies bei Farben und Tönen nicht auch zutrifft, ist m.E. eine wichtige Frage, die bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Farbe aufgeworfen wird.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu D. Emundts, *Kant and Berkeley on Objectivity*, in *Kant and the Early Moderns*, hrsg. von B. Longuenesse und D. Garber, Princeton, Princeton University Press, 2008, S. 117-142.

<sup>29</sup> Anders rekonstruiert diesen Unterschied von „primär“ und „sekundär“ dagegen J. Haag, *Kant und die Farben*, in *Farben. Betrachtungen aus Philosophie und Naturwissenschaften*, Jakob Steinbrenner, Frankfurt am Main, 2007, S. 102-125.

ist zu fragen, ob hier dann der behauptete Mangel an Mathematisierbarkeit überhaupt noch besteht. Würde Kant sagen, dass auch hier die These gilt, dass reine Farben letztlich nicht mathematisierbar sind, etwa mit der Begründung, dass die Reflexion bei diesen Formen eine besondere Rolle spielt? Auf diese Weise wären Farben nach wie vor in einem anderen Sinn *subjektiv* als Größeneigenschaften. Oder impliziert diese Auffassung der Schwingungen für diese Fälle von reinen Farben tatsächlich Mathematisierbarkeit und ist dies daher ein Schritt, der mit Blick auf die Frage der Wissenschaftlichkeit von Chemie eine Wendung einleitet und den Kant zur Zeit der *Kritik der Urteilskraft* tatsächlich erwägt? Gerade die Offenheit der Kantischen Theorie der Farben mit Blick auf diese Fragen macht deutlich, wie sehr die Kantische Entwicklung – selbst bei transzendentalphilosophischen Fragen der Arten von Eigenschaften – auch in Verbindung mit zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Theorien gesehen werden muss.

### 3. Hegel: Die Rolle von Farben in der Kunsttheorie

Die Fragen, die ich bei Kant gut unterscheiden konnte, lassen sich bei Hegel weniger leicht auseinanderhalten. Dies hängt mit der Art des Philosophierens der beiden Philosophen zusammen. Für Kant besteht die philosophische Aufgabe vor allem darin, zu unterscheiden und zu ordnen, während Hegel die Produktivität der Gedanken in ihrer Verbindung sieht. Beide philosophischen Methoden sind natürlich legitim. Wenn man beim Thema Farben von Kant zu Hegel übergeht, zeigt sich aber auch schön, dass Hegel mit seiner Art des Philosophierens auch das reflektieren und aufnehmen möchte, was bei Kant deutlich wird, denn Hegel stand die komplexe Verbindung von ästhetischen, naturwissenschaftlichen und (transzendental-)philosophischen Überlegungen bei Kant vor Augen, die ich im Bisherigen versucht habe nachzuvollziehen.

Eine Rolle spielen Farben bei Hegel vor allem in seiner Kunsttheorie<sup>30</sup>, daneben aber auch in der Naturphilosophie sowie – zumindest in-

<sup>30</sup> Hegels Ästhetik liegt uns in verschiedenen Mitschriften sowie in der Bearbeitung von Hotho vor, welche der Ästhetik der Suhrkamp Ausgabe zugrunde liegt. Ich beziehe mich im Folgenden auf die Suhrkamp-Ausgabe (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, Bde. 13-15. Im Folgenden zitiert als »Ästhetik I-III«) und auf die Mitschrift von Hotho der Vorlesung von 1823 (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über*

direkt – in seiner Philosophie des subjektiven Geistes.

Hegels Ästhetik-Vorlesungen haben einen anderen Charakter als Kants Ästhetik. Kunst ist für Hegel neben Religion und Philosophie eine Selbstverständigungsform des Geistes. Da der Geist für Hegel nur als etwas zu verstehen ist, was sich entwickelt, hat die philosophische Beschäftigung mit Kunst auch eine Entwicklungsgeschichte darzustellen und deren Aspekte zu berücksichtigen. Teil der Darstellung sind die Betrachtungen verschiedener Kunstformen, wozu Malerei gehört, und schon daher ist klar, dass dem Thema Farben mehr Aufmerksamkeit zukommt als bei Kant<sup>31</sup>. Die Malerei gibt es zwar zu allen Zeiten, sie hat aber ihre höchste Aussagekraft in der Moderne<sup>32</sup> (sie ist nach Hegels Einteilung eine genuin *romantische* Kunst). Der Grund dafür ist, dass sie einen Charakter hat, der der Moderne besonders entspricht. Die Moderne zeichnet sich dadurch aus, dass die Darstellung des Geistigen (überhaupt und so auch in der Kunst) mehr von Subjektivität geprägt ist<sup>33</sup>. Das bedeutet wiederum unter anderem, dass beim Ausdruck des Geistigen mehr Besonderheiten (also auch Eigenheiten) zugelassen werden. Hierzu zählt auch, dass Empfindungen eine größere Rolle spielen können und Privatem und Zufälligem mehr Raum gegeben wird. Das Kunstprodukt wird entsprechend oft mehr Ausdruck der Eigenheiten und inneren Verfassung des Künstlersubjekts. Außerdem bedeutet es, dass die als angemessen angesehene Ausdrucksweise irgendwie selbst geistiger ist. In der Kunst heißt das, sie verliert unter anderem den Charakter des plastisch-materiellen, wird vielmehr irgendwie ideeller. Zugleich wird Kunst – durch die dargestellte Individualität – aber auch lebendiger, wobei lebendiger hier so etwas heißen soll wie »menschlicher«, »geistiger« »subjektiver«, »eigentümlicher«.

---

*die Philosophie der Kunst, Berlin 1823, Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, in Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 2, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Hamburg, Meiner, 1998. Im Folgenden zitiert als »Hotho Mitschrift«).

<sup>31</sup> Die Musik schließt nach Hegel in der Entwicklungslinie an die Malerei an, die beiden werden also auch als verwandt angesehen, aber nicht mehr gleichgestellt. In der Bearbeitung durch Hotho (Suhrkamp) wird die Entwicklungslinie der Kunstformen deutlicher hervorgehoben als in den Mitschriften – wie der Hotho Mitschrift (2007). Daher ist in der Suhrkamp-Ausgabe auch besonders der Aspekt der *Unzulänglichkeit* der Ausdrucksweisen des Geistes betont (Unzulänglichkeiten sollen in irgendeiner Form (bis zur Selbstdarstellung in der Philosophie) immer bestehen). Dies spielt bei den Ausführungen in den Mitschriften keine vergleichbar große Rolle, sollte also auch bei der Interpretation nicht übermäßig betont werden.

<sup>32</sup> Ästhetik III, 19.

<sup>33</sup> Hotho Mitschrift 231 (249); Ästhetik III, 11.



Für einen solchen Charakter der Kunst (der wiederum dem Geist der Moderne entspricht) eignet sich innerhalb der bildenden Kunst die Malerei mehr als die Kunst der Skulptur und Architektur. Hier setzt Hegel allerdings unter anderem voraus, dass die antike Skulptur farblos war<sup>34</sup>. Trotz dieses historischen Irrtums ist die These des Ideelleren in der Malerei mit Blick auf die Plastizität ansatzweise immer noch einleuchtend, da mit der Flächigkeit der Malerei neue Darstellungsweisen einhergehen, die Räumlichkeit idealisieren. Aber es ist auch durchaus interessant, wie Hegel das genauer darstellt. Unter anderem versucht Hegel zu beschreiben, wie die Idealisierung von wirklich ausgedehnten räumlichen Dimensionen und die Konzentration auf den Gesichtssinn sich vollziehen<sup>35</sup>, wobei die Farbgebung und Schattierungen eine entscheidende Rolle spielen, weil sie Entfernungen und Verhältnisse idealisiert darstellen<sup>36</sup>. Die Entwicklung vollzieht sich nicht nur zu bestimmten Kunstformen als besten Ausdrucksweisen – also als eine Entwicklung, in der sich Kunstformen in ihrer Bedeutung ablösen –, sondern auch innerhalb der jeweiligen Kunstformen. Die zunehmende Idealisierung bestimmt also (so Hegel) auch die Entwicklung innerhalb der Malereigeschichte.

Bei diesen Entwicklungen ist nach Hegel erstens entscheidend, dass die Malerei im Vergleich zu Skulptur und Architektur mehr Offenheit mit Blick auf mögliche dargestellte Gegenstände hat.<sup>37</sup> Worauf nach Hegel aber zweitens bei der Charakterisierung der Malerei zu achten ist, ist (eben) die Rolle der Farben. In der von Hotho bearbeiteten Ästhetik heißt es:

Hier hört eine solche Färbung auf, eine andere fängt an, *und dadurch ist alles da: Form, Entfernung, Minenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste*<sup>38</sup>.

Die Farbe macht, so Hegel außerdem nach dem Vorlesungsmanuskript von Hotho, »die Malerei zur Malerei. Zeichnung, Erfindung ist wesentlich, notwendig, doch die Farbe ist erst die Lebendigkeit, kein blo-

<sup>34</sup> Ästhetik III, 27.

<sup>35</sup> Ästhetik III, 26.

<sup>36</sup> Ästhetik III, 33.

<sup>37</sup> »Es ist gesagt, alle Gegenstände könnten hier Platz finden« (Hotho Mitschrift 236 [252]). Die Malerei entfaltet ihre Gegenstände in besonderer Weise, wobei diese Entfaltung auch eine geschichtliche Entwicklung ist (also quasi eine Fortentwicklung): »Die Malerei entfaltet ihren Gegenstand. Und zur Geschichte der Malerei gehört auch dieser Fortgang der Entfaltung« (Hotho Mitschrift 240 [257]).

<sup>38</sup> Ästhetik III, 34.

ßes Kolorieren, sondern zugleich bezeichnender Ausdruck«<sup>39</sup>. Mit dieser Aussage nimmt Hegel Bezug auf Kants These, dass die Zeichnung für das Schöne das eigentlich wichtige und wesentliche sei. Er wendet dies kurze Zeit später so, dass klar wird, dass in der Malerei (oft) die Form durch die Farben gestaltet wird: »Die vollkommene Kunst bringt die Bestimmung der Gestalt durch unmerkliche Übergänge eines Kolorits in das andere zuwege, so dass die Umrisse keine bestimmten Linien sind und sich, obgleich bestimmt, doch nirgends hervorheben«<sup>40</sup>.

Wie sich hier zeigt, stimmen Hegel und Kant darin überein, dass die Form und hier die Zeichnung das Allgemeine darstellen, die Farben hingegen eher auf Besonderheiten gehen<sup>41</sup>. Auch bei Hegel heißt es in dem Zitat ja, die Zeichnung sei »wesentlich« und »notwendig«. Dabei zeigt die obige Aussage zur »Bestimmung« in meinen Augen auch, dass für Hegel die Farben dafür verantwortlich sind, dass das Besondere in der Malerei zur Darstellung kommt. Dies ist ein Topos der damaligen Kunsttheorien. Auch beispielsweise bei Solger finden wir die Bemerkung, dass die Zeichnung das Allgemeine zur Darstellung bringe, das Besondere, das in der Kunst eine Rolle spielt, durch besondere Beziehungen und »Färbungen« hervorgebracht werde<sup>42</sup>. Diese Aussage selbst ist für das Thema Farben natürlich sehr interessant. Hegel verstehe ich nach der soeben zitierten Passage so, dass er in der gelungenen Malerei ein Beispiel für eine Darstellung des Allgemeinen *durch* das Besondere sieht, in der das Besondere *hervortritt* und das Allgemeine durch die Farben *neu* vermittelt wird.

Wenn es einem um die Frage geht, was Kant und Hegel in der Kunst dargestellt finden, so muss man hier ansetzen. Offenbar geht es ihnen um die Darstellung eines Allgemeinen, etwas, was beide mit dem Übersinnlichen und Göttlichen in Verbindung bringen, was aber auch das Wesen der Menschen oder des Geistes sein könnte oder auch wesentliche Eigenschaften, die damit in Verbindung stehen (eine allgemeinen Tugend zum Beispiel). Die Form, also die Zeichnung in der Malerei oder auch beispielsweise die Skulptur in der bildenden Kunst überhaupt, kann das Allgemeine (als Allgemeines) am besten zur Darstellung bringen. Hegel

<sup>39</sup> Hotho Mitschrift 242 (258).

<sup>40</sup> Hotho Mitschrift 245 (261).

<sup>41</sup> Nach Hegel soll die Malerei auch beides ausbilden, was sie in verschiedenen Schulen und Prägungen tut, vgl. *Ästhetik* III, 37.

<sup>42</sup> Vgl. K.W.F. Solger, *Vorlesung über Ästhetik*, hrsg. von G. Pinna, Hamburg, Meiner, 2017, S. 259.

meint aber darüber hinaus, dass das Allgemeine in der Moderne in einem anderen Verhältnis zu den besonderen Lebensweisen des Menschen steht. Und dieses neue Verhältnis von Besonderem und Allgemeinen, bei dem das Besondere in den Vordergrund tritt und das Allgemeine nur noch durch es vermittelt dargestellt wird, wird auch in der Kunst realisiert. Das Göttliche wird beispielsweise eher in der individuellen Leidensgeschichte Christi ausgedrückt und steht daher auch in einer anderen Beziehung zum Menschen, der dieses Leiden selbst nachvollzieht. Diese Besonderheit wird weniger in der Form oder Zeichnung erreicht, sondern dadurch, dass die Farben als Besonderheiten das Allgemeine ausdrücken. In dieser These, dass die Bedeutung der Farben gerade darin liegt, dass sie eine für die moderne auszeichnende Vermittlungsweise des Allgemeinen darstellt, liegt gegenüber Kant die Wende für eine geschichtlich ausgezeichnete, aber auch eigenständige positive Bedeutung der Farben.

Dass durch die Farben in einer nicht abstrakten, sondern durchgestalteten Weise das Allgemeine im Besonderen zur Darstellung gebracht wird, liegt daran, dass sich die Malerei zur Farbe bestimmt<sup>43</sup>. Die Farben sind also nicht Zusatz, sondern die Form ist vermittelt durch sie. Daher, so würde ich sagen, sind sie wie es in dem Zitat hieß »bezeichnender Ausdruck«.

Naheliegender Weise sind Farben wie bei Kant dadurch Ausdruck, dass sie selbst etwas Symbolisches haben. So heißt es etwa auch bei Hegel: »Rot galt von jeher als ein Zeichen des Königlichen«<sup>44</sup>. Symbolkraft schreibt Hegel den Farben in der Tat auch zu, sie ergibt sich bei ihm aber in anderer Weise, und Farben sind daher in anderer Weise Ausdrucksmittel als bei Kant. Zunächst expliziert Hegel einfach mehr als Kant, wodurch die Farben ihre Symbolkraft gewinnen. Weitere Unterschiede zu Kant haben damit zu tun, dass beide sich auf verschiedene naturphilosophische Theorien beziehen. Hierzu gehört, dass für Hegel der Ausdruck der Farben mehr an ein Zusammenspiel mit anderen Farben gekoppelt ist, also er eine holistischere Bedeutungstheorie von Farben hat<sup>45</sup>. Dass

<sup>43</sup> Ästhetik III, 69.

<sup>44</sup> Hotho Mitschrift 243 (259); Ästhetik III, 73.

<sup>45</sup> Schelling, der in seiner *Philosophie der Kunst* bereits Anfang des neunzehnten Jahrhunderts viele parallele Überlegungen anstellt, drückt diesen Aspekt so aus: »Die höchste Lust des Auges ist, indem es aus der ermüdenden Identität gesetzt wird, in der höchsten Differenz doch wieder durch die Totalität in ein vollkommenes Gleichgewicht gesetzt zu werden. Deswegen fordert das Auge im Allgemeinen in jedem Gemälde Totalität der Farben [...]« (F.W.J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Friedrich Wilhelm*

der Ausdruck von Farben als Ergebnis eines Zusammenspiels mit anderen Farben angesehen werden muss, gilt für Hegel wiederum auf verschiedenen Ebenen und sowohl „intern“ wie auch „extern“:

Erstens: Farben haben diese Symbolkraft dadurch, dass sich in ihnen das Licht mit der Dunkelheit verbindet und auf diese Weise – also durch Verbindung mit etwas, das eine entgegengesetzte Bestimmung hat – spezifiziert. Die Farben selbst sind also als Bestimmtheiten zu begreifen, die schon vermittelt sind, also sie sind „Einheiten von Entgegengesetztem“.

Zweitens sind zumindest manche Farben Ergebnis bestimmter Arten von Mischungen von anderen Farben. Rot und Grün sind beispielsweise je andere Verbindungen von Blau und Gelb und daraus ergibt sich ihr Charakter<sup>46</sup>.

Um zu verstehen, dass und wie Farben etwas ausdrücken, muss nach Hegel drittens ihr Verhältnis zueinander bedacht werden. Die Frage nach der Schönheit einer einzelnen Farbe scheint – nebenbei bemerkt – aus diesem Grund für Hegel keine gute Frage zu sein<sup>47</sup>. In der Malerei findet eine Verbindung von Farben statt. »Sie heben einander entweder oder drücken sich«<sup>48</sup>. Die einzelne Farbe ist also eine Spezifizierung durch Verbindungen und das Gesamte der Malerei auch noch einmal durch die Harmonie und das Zusammenspiel verschiedener Farben. Die Symbolik der Grundfarben kommt durch die Prinzipien des Hellen und des Dunklen, die sich mischen oder verbinden; die Komposition der Farben ist bei bestimmten Verhältnissen der Grundfarben harmonisch, wobei hierbei auch der Inhalt des Bildes eine Rolle spielt (Hauptpersonen sind in den Grundfarben gehalten etc.).

Viertens spielt bei der Symbolkraft nach Hegel aber auch eine Rolle, dass Farben durch die Interaktion mit dem Betrachter entstehen. Diese Interaktion heißt, dass Farben für uns keine nur äußeren Symbole sind, sondern einen besonderen Bezug zu unseren Stimmungen und zu unserem Gemüt, oder wie wir auch sagen könnten, Gefühlsleben haben. Auch

---

*Joseph von Schellings sämtliche Werke*. I. Abt., Bd. 5, Stuttgart-Augsburg, J.G. Cotta, 1859, S. 353-736, S. 516).

<sup>46</sup> Dies hat eine bestimmte naturwissenschaftliche Auffassung von Farben als Hintergrund, die man genauer versteht, wenn man den Bezug zu Goethes Farbenlehre bedenkt, auf den ich im nächsten Abschnitt zu sprechen komme.

<sup>47</sup> Allerdings ist das nicht immer ganz klar, so klingt es beispielsweise oft so, als haben einzelne Grundfarben Symbole wie bei Kant. Grundfarben können bei alten Meistern zudem symbolische Beziehungen haben (Ästhetik III, 73).

<sup>48</sup> Hotho Mitschrift 243 (259).

hier ist deutlich, dass Hegel von Goethe beeinflusst ist<sup>49</sup>. Farben entsprechen Stimmungen und zwar so, dass Farbempfindungen mit stimmungs-mäßigen Empfindungen unserer selbst verbunden sind (ich sehe schwarz und Begriffe wie Leid etc. kommen mir in den Sinn) und umgekehrt unsere Stimmungen auch farblich geprägt sind. Außerdem sind Farbempfindungen mit anderen Empfindungen (kalt warm) etc. gekoppelt. Damit zusammen hängt, dass nach Hegel die Kunst der Farbgebung weniger nach Regeln geschehen kann als dies in vielen anderen Bereichen der Kunst und bei anderen Kunstformen der Fall ist. Malerei ist auch in diesem Sinne (mit Blick auf Regeln) »subjektiver«<sup>50</sup>.

Das Allgemeine – also wie man sagen könnte: der Gedanke des Bildes – wird also vermittelt über diese »Besonderungen« – also durch die Bestimmung zur<sup>51</sup> Farbe als etwas, in dem Licht und Dunkles vermittelt ist<sup>52</sup>, wobei diese Bestimmung zur Farbe in ihrer Wirk- und Aussagekraft auch durch die Bestimmung der anderen Farben mitbestimmt wird und letztlich durch eine Interaktion mit dem Betrachter zustande kommt. Nur wenn dieses Zusammenspiel gelingt, können die Farben dem Bild eine eigene Sprache und Ausdruck geben.

Für Hegel ist vor allem dieser Charakter der Malerei durch die Farben dafür verantwortlich, dass die Selbstreflexion, die sich auch anschauend vollzieht, in der Moderne in der Malerei besonders gelungen ihren Ausdruck findet: Die Farben des Bildes drücken das aus, was den Maler und Betrachter auch innerlich bewegt<sup>53</sup>. Sie spiegeln es, rufen es hervor oder stellen es dar. Und dabei reflektiert die Malerei diese Art von Subjektivität sogar noch auf ihre Weise. Denn zu Hegels Auffassung von Farben gehört, dass die Malerei in ihrer Farbgebung und ihren Beleuchtungseffekten die Stellung des Betrachters reflektiert<sup>54</sup>, indem sie die Farben so einsetzt, dass dadurch der spezifischen Entfernung zu etwas, der spezifischen Beleuchtung und auch der spezifischen Bedeutung (also auch

<sup>49</sup> Aber auch bei Kant wird die These der Interaktion angenommen.

<sup>50</sup> Zur Subjektivität vgl. *Ästhetik III*, 82.

<sup>51</sup> Vgl. Hotho Mitschrift 42 (37).

<sup>52</sup> Das »Licht spezifiziert sich dadurch, dass es sich mit dem Dunklen eint« (Hotho Mitschrift 42 [37])

<sup>53</sup> Es sollte schon deutlich geworden sein, dass die Moderne sich auch dadurch auszeichnet, dass das Besondere des einzelnen Menschen mehr in den Vordergrund tritt als in früherer Zeit (Hotho Mitschrift 232 [249]). Es heißt bei Hegel auch; der Inhalt der modernen Kunst sei eigentlich das Gemüt (*Ästhetik III*, 25).

<sup>54</sup> Die Malerei reflektiert besonders unsere Stellung in der Welt, vgl. Hotho Mitschrift 234 (251); *Ästhetik III*, 32.

Wichtigkeit) intern im Bild Rechnung getragen werden kann. Farben vermitteln auf diese Weise nicht nur Gedanken auf moderne Weise, indem sie diese durch besondere Farbgebungen vermitteln, sondern auch dadurch, dass sie dabei die Perspektivität und Subjektivität des Betrachters einbeziehen.

#### 4. Hegel: Naturwissenschaftliche und philosophische Annahmen zu Farben

##### 4.1. Der naturwissenschaftliche Hintergrund

Es ist bekannt, dass Hegel ein Anhänger von Goethes Farbenlehre war, welche sich gegen Newtons Auffassung von Farben richtete<sup>55</sup>. Im Zusammenhang der Betrachtung der Bedeutung der Farben für die Malerei wird Goethe von Hegel an mehreren Stellen erwähnt<sup>56</sup>. Angesichts dessen, dass Goethes Farbenlehre wissenschaftlich nicht sehr breite und anhaltende Anerkennung fand, ist es nicht erstaunlich, dass Hegels Anhängerschaft Goethes seinen Ruf als Naturforscher auch nicht gerade verbessert hat. Aber dies ist eine andere Geschichte. Von verschiedenen Seiten ist es in den letzten Jahren auch zu einer Rehabilitation dieser naturphilosophischen Auffassung gekommen<sup>57</sup>. Ich will mich hier nur auf drei Hinweise beschränken, die zeigen sollen, inwiefern Hegels Auffassung von Farben in der Malerei sich tatsächlich auf Goethes Auffassung von Farben bezieht und auch dadurch von der Kantischen unterscheidet:

Für Hegels Auffassung von Farben ist grundlegend, dass Farben so erklärt werden, dass sich das Licht durch einen Bezug auf das Dunkle spezifiziert. So heißt es zum Beispiel: »Das Prinzip für die Farbe ist das

<sup>55</sup> Goethes Farblehre hat insgesamt nicht viele Anhänger gefunden. Am ehesten aber im Berlin der 20iger Jahre, vgl. hierzu: J. Müller-Tamm, *Farbe bekennen. Goethes Farbenlehre und die Berliner Wissenschaftspolitik um 1820* (20.02.2004), in *Goethezeitportal*, URL: [http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/mueller-tamm\\_farbe.pdf](http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/goethe/mueller-tamm_farbe.pdf) (zuletzt besucht am 27.2.2019).

<sup>56</sup> Zum Beispiel bei der Ausführung zur Intensität der Farben durch das Licht/Dunkle bei der Theorie der Mischung von Farben, vgl. *Ästhetik III*, 73 sowie beim Bezug zu Diderot *Ästhetik III*, 77.

<sup>57</sup> Vgl. E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011, S. 266-272; O. Müller, *Mehr Licht. Goethe mit Newton im Streit um die Farben*, Frankfurt am Main, Fischer, 2015.

getrübt oder verdunkelt Licht«<sup>58</sup>. Diese Idee geht auf Goethe zurück. Das Dunkle hat demnach eine eigene Qualität. Dementsprechend ist das Schwarz wie das Weiß eine Grundfarbe, der auch eine bestimmte einfache Stimmung korrespondiert.

Für Hegel sind die Grundfarben Weiß, Schwarz, daraus entstehen je Gelb und Blau. Diese beiden ergeben je nach Art der Mischung Rot und Grün (Rot als Einheit, Grün als ausgelöschter Unterschied<sup>59</sup>). Diese Grundfarben sind das Repertoire des Malers und sie ergeben harmonische Gefüge. Dies kann man mit Blick auf Mischungen und Komplementärfarben so ausführen, dass sich die Farben gegenseitig bedingen und hervorrufen<sup>60</sup>.

Sowohl Goethe als auch Hegel vertreten eine Theorie von Farben, in der Stimmungen und Emotionen keine irgendwie periphere Rolle spielen, sondern zu der Natur der Farben gehören, weil sie etwas damit zu tun haben, dass bei Farben immer eine bestimmte Form von Interaktion angenommen wird.

Bei meiner bisherigen Ausführung zu Hegels Auffassungen von Farben habe ich mich auf die Ästhetik bezogen. In seiner Naturphilosophie in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) entwickelt Hegel auch seine Farbentheorie<sup>61</sup>. Hier finden sich die naturphilosophischen Begriffe und Annahmen in mehr Details ausgeführt, die Grundannahmen sind aber übereinstimmend<sup>62</sup>. Interessant ist, dass sich die Ausführungen in dem »Physik« genannten Teil der Naturphilosophie befin-

<sup>58</sup> Ästhetik III, 33.

<sup>59</sup> Vgl. Ästhetik III, 73.

<sup>60</sup> So heißt es beispielsweise: »Kein Maler wird Violett eine Farbe nennen« (Ästhetik III, 74). Auch Hegels Auffassungen zu den Grundfarben und Mischungen gehen auf Goethe zurück (*Farbenlehre*, § 703, 794). Eine Besonderheit von Rot wird darin gesehen, dass es aus zwei entgegengesetzten Polen entsteht. Es wird von Hegel und Goethe mit Macht und Potential in Verbindung gebracht.

<sup>61</sup> Angeführt wird diese mit dem Kürzel Enz. mit den §§ in der dritten Auflage: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (Enz.), in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (GW), Band 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992. Auch hier nimmt er explizit auf Goethe Bezug und grenzt sich auch von Newton ab (zum Beispiel mit Blick auf die Auffassung von den Grundfarben, aus denen das Licht zusammengesetzt sei, Enz. § 320).

<sup>62</sup> Was die Theorie der Stimmungen angeht, so ist auch besonders der Zusatz des § 401 der Enz. zur Theorie des subjektiven Geistes zu nennen, in denen einige Punkte noch ausführlicher dargestellt werden, vgl. hierzu J. Peters, *Hegel and Goethe on the Symbolism of Color*, »International Yearbook of German Idealism«, XV, 2019, S. 167-190.

den, der sich an die Mechanik als erstem Teil anschließt und durch die Organik als drittem Teil abgelöst wird. In der Mechanik werden äußere Verhältnisse von Körpern vorgestellt, also auch räumliche Bewegungen usw. Die Physik – zu denen das Thema Farben gehört – dagegen beschäftigt sich eher mit der Frage, was die Besonderheit und Individualität der Körper ist und wie sie zu verstehen ist<sup>63</sup>. Auch hier werden die Farben damit erstens als Ausdifferenzierung von Besonderheiten aufgefasst und zweitens gilt auch hier (und wird sogar noch deutlicher), dass Farben als eine Art Bezug des Lichts auf das Dunkle zugleich als eine Art Selbstbestimmung des Lichts angesehen werden, also einer irgendwie selbstbezüglichen Bewegung entsprechen. Hierauf will ich kurz noch abschließend im Zusammenhang der Frage nach der philosophischen Einordnung der Farben eingehen.

#### 4.2. Die philosophische Einordnung der Farben

Hegel schließt sich nicht nur Goethes naturphilosophischen Überlegungen zu Farben an, er teilt, soweit ich sehe, mit ihm auch den Grundgedanken, dass das Wesen der Farben philosophisch interessant ist, weil sie aus entgegengesetzten Polen bestehen und Einheiten einer Bestimmung dieser Gegensätzlichkeit sind. Für Hegel kann man daher die Farben als ausgezeichnetes Beispiel für seine Auffassung von Bestimmung von Gegenständen in ihrer Besonderheit ansehen. Daher lohnt sich ein Blick auf die Farben auch, wenn man sich für Hegels Auffassungen von Eigenschaften interessiert. Hegel ist kein Anhänger der Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten als zwei Arten von unvermittelt nebeneinanderstehenden Eigenschaften. Er entwickelt vielmehr eine Auffassung von Eigenschaften, in denen diese den Gegenständen in einem Prozess zugeschrieben werden, bei dem die Eigenschaften im Zusammenhang zueinander und mit Blick auf ihren Status auch reflektiert werden können müssen. Die sogenannten sekundären Eigenschaften – zu denen die Farben gehören – sind zwar eine besondere Art von Eigenschaften, vor allem aber repräsentieren sie den Prozess des subjektiven Zuschreibens von allen Eigenschaften auf besondere Weise<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Das Thema wird im § 320 der Enz. behandelt, der sich im Abschnitt der Physik über das Licht befindet. Das Licht ist für Hegel eine (erste) Existenz der Materie.

<sup>64</sup> Wenn Hegel in seiner Naturphilosophie Farben als eine Art Selbstbestimmung des Lichts ansieht, also einer irgendwie selbstbezüglichen Bewegung entwirft, so denkt er dabei auch an einen Prozess des Transparentmachens von den Prozessen, die für Erkenntnis



Ohne dass dies hier weiter ausgeführt werden kann, scheint mir dadurch klar, dass das Thema Farben auch bei Hegel (wie bei Kant) zum Thema Erkennbarkeit von Gegenständen gehört. Der Zusammenhang zu dem Thema Moderne und Malerei, ergibt sich von der Erkenntnistheorie ausgehend, weil die zunehmende Reflektiertheit, die die Farben für Hegel als Eigenschaften darstellen, einer der Gründe dafür sind, warum die Farben in der modernen – reflektierten – Kunst eine besondere Rolle spielen: sie sind durch die Reflektiertheit der Moderne besonders adäquat. Umgekehrt wird die Selbstreflexivität der Eigenschaften in der Kunst – zum Beispiel dadurch, dass mit der Stellung des Betrachters gespielt wird – auch wieder thematisiert und kann dem Menschen so auch transparent werden. Die Kunst teilt mit der Philosophie nach Hegel, dass sie geistige Aktivitäten und Wirklichkeiten transparent macht. Diese Überlegung wirft die Frage auf: Lässt sich auf das Verhältnis von Kunst und Philosophie vom Thema der Farben ausgehend auch noch Bezug nehmen? Auch hierzu ist nur noch eine Anmerkung möglich. Diese schließt an eine Stelle aus Hegels Schriften an, die vielleicht bekannter ist, als die Überlegungen von Hegel zu Farben, die ich im Bisherigen ausgeführt habe: »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«<sup>65</sup>.

Wie wir es aus anderen Kontexten kennen, wird auch hier Farbigkeit mit Lebendigkeit assoziiert. Der Philosophie kommt diese Lebendigkeit nicht zu. Mit dem Grau in Grau ist aber nicht einfach Farblosigkeit gemeint. Wie auch die Metapher der Dämmerung auf das verschwindende Licht, so nimmt die Metapher des „Grau in Grau“ bewusst auf Farben Bezug – und es ist bemerkenswert, dass die Philosophie *malt*. Gemeint ist damit auf jeden Fall, dass die Philosophie sich auf Wirkliches und Erlebtes beziehen muss. Es ist hier bewusst nicht das reine Licht der Erkenntnis aufgerufen, das so viele Philosophen für sich beschworen haben. Die Erkenntnis der Philosophie, die für Hegel im *Rückblick* erfolgt, malt keine neuen Farben mehr, sie kehrt nicht das Besondere, wie beispielsweise das Gefühlsleben hervor, sondern versucht, ein graues Bild mit Konturen der ehemals farbigen Bildern zu malen (oder zu zeichnen) und damit das Allgemeine aus dem Besonderen wieder herauszuschöpfen.

---

eine Rolle spielen.

<sup>65</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in GW, Band 14,1, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009, S. 16.

## 5. Die Farbigkeit der Bilder

Eine der Thesen, die ich in diesem Aufsatz vertreten wollte, bezieht sich auf die Rolle, die Farben in der Kunst überhaupt haben können. Sie lautet, dass Kant und Hegel darin übereinstimmen, dass die Kunst, unter ihr auch die bildende Kunst, das Allgemeine ausdrückt. Dieses kann das Göttliche sein, dasjenige, was den Menschen ausmacht oder auch das Wesen der Gerechtigkeit oder allgemeine Gedanken über die Menschen und die Welt. Die Darstellung des Allgemeinen kommt, so die grundlegende Annahme, in der bildenden Kunst zunächst der Linie, der Zeichnung, der Form zu. Wenn dies so ist, scheint das, was die Kunst ausmacht (die Schönheit oder die Aussagekraft) durch die Form, Zeichnung, Linie gegeben zu werden. Kant hat diese These vertreten. Farben können Linien hervorheben oder ausschmücken, sind aber nicht das Bestimmende. Kant hat allerdings gleichzeitig auch Überlegungen dazu angestellt, inwiefern Farben selbst als schön angesehen werden können. Anhand dieser Überlegungen ließ sich beispielhaft vorführen, wie erkenntnistheoretische und ästhetische Fragen zusammenhängen. Denn einerseits entwickelt Kant ein facettenreiches Bild verschiedener Arten von Eigenschaften, in das Farben gut eingegliedert werden können. Andererseits implizieren die Überlegungen zur Schönheit der Farben Fragen zur Mathematisierbarkeit von Farbeigenschaften, die die transzendentalphilosophische Auffassung von Farben auch infrage stellen können. Bei Hegel nehmen die Überlegungen von der These zur Darstellung des Allgemeinen in der Kunst eine andere Richtung. Farben wird eine größere Gestaltungsrolle zugesprochen. Diese gründet in seiner Auffassung von einer geschichtlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Strukturen, die sich auch in der Ästhetik wiederfindet. Wenn das Allgemeine, wie es nach Hegel in der Moderne ist, vorrangig vermittelt über das Besondere ausgedrückt wird, dann können Farben die Linienführung ersetzen und das Bild gestalten. Die Gestaltung der Bilder durch die Farben ist in ausgeführter Weise Ausdruck der Subjektivität der Kunst der Moderne und in diesem Sinn ein geschichtliches Phänomen. Bei beiden Philosophen zeigt sich, wie das Thema Farben, das sich zunächst wenig zentral darstellt, eignet, um über ihre grundlegenden Thesen zu Eigenschaften, zum Verhältnis zwischen »Allgemeinem« und »Besonderem«, zur Methode der Transzendentalphilosophie und zur Geschichtlichkeit vergleichend nachzudenken.



**La *Wirklichkeit*, o le disavventure della libertà.  
Un percorso tra la *Critica del giudizio teleologico* di Kant e  
la *Dottrina dell'essenza* di Hegel**

Eleonora Cugini

*Università di Padova*

The paper aims to highlight how the notion of *Wirklichkeit* in Hegel's *Science of Logic* overturns the traditional metaphysical notion of "essence", i.e. that dichotomous perspective that lacerates the essence alternatively with respect to reality or its knowledge. I will try to show how Hegel's approach, taking up Kant's elaboration of the modal issue, ultimately shows the core of the problem related to the interweaving of possibility – necessity – (actual) reality such as the one related to freedom and its realization, pivoting around the dialectic of two notions: that of life/contradiction and that of necessity/liberty. The argumentation will follow the theoretical-critical method, in particular that of immanent critique, showing how it allows to grasp the method followed by Hegel for the elaboration of the notion of *Wirklichkeit*.

## **Introduzione**

Nella *Scienza della logica* di Hegel la terza sezione della *Dottrina dell'essenza* dedicata alla *Wirklichkeit* e, in particolare, il capitolo centrale intitolato anch'esso "*Wirklichkeit*" si situano non solo nel cuore della dialettica hegeliana – in quella parte della *Scienza della logica* che è «la più difficile»<sup>1</sup> – ma anche nel cuore della metafisica stessa e del dibattito

---

<sup>1</sup> ENZ I = G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*

aperto da Kant e recepito a partire da Aristotele sull'indagine sulla fondazione della realtà e sulla conoscenza di essa.

In tale dibattito risulta centrale il ruolo delle categorie modali<sup>2</sup> – termine tecnico che risulta introdotto da Crusius e da Kant – di cui la realtà effettuale [*Wirklichkeit*] fa parte assieme alla possibilità e alla necessità. Già Aristotele, nell'*Organon*, aveva tematizzato il “sillogismo modale” come relativo a: a) possibilità, b) impossibilità, c) contingenza, d) necessità; mentre nella *Metafisica* tratta la *dynamis* e l'*enérgeia* come “modi” dell'essere.

L'ambiguità dell'indagine tra ambito logico-epistemologico e ambito ontologico del possibile, del reale e del necessario attraversa una lunga storia filosofica che conduce fino a Kant, il quale ponendo al centro delle sue riflessioni la possibilità della conoscenza razionale stessa, riconduce le modalità ontologiche a quelle epistemologiche e assume «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale come contemporaneamente condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza»<sup>3</sup>.

Kant, dalla tavola dei giudizi (problematici, assertori e apodittici)<sup>4</sup> giunge alle categorie modali (Possibilità – Realtà [*Wirklichkeit*] – Neces-

---

1830, in *Werke*, Bd. 8: *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 114 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2010).

<sup>2</sup> Per un inquadramento della storia delle categorie modali e il loro statuto di “ponte” tra la dimensione logica e quella ontologica si veda G. Baptist, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, Genova, Pantograf, 1992, che propone una rigorosa ricostruzione della genesi del tema della modalità in Hegel. Per una ricostruzione della storia della modalità si vedano anche N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin, de Gruyter, 1983; A. Darbon, *Les catégories de la modalité*, Parigi, PUF, 1956; I. Pape, *Tradition und Transformation der Modalität*, Hamburg, Meiner, 1966. Per un confronto tra l'impostazione di Kant e quella di Hegel e dunque sull'analisi del valore logico-ontologico delle categorie modali come “critica” della metafisica si vedano B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Parigi, Vrin, 1981, soprattutto pp. 110-159; K. Ng, *Hegel's Logic of Actuality*, «The Review of Metaphysics», LXIII (1), 2009, pp. 139-172; S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico. Libro primo e Libro secondo*, Milano, Ponte alle Grazie, 2013-2014; N. Fazioni, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Milano, FrancoAngeli, 2016; A. Johnston, *Contingency, Pure Contingency – Without Any Further Determination: Modal Categories in Hegelian Logic*, «Russian Journal of Philosophy & Humanities», I (2), 2017, pp. 23-48.

<sup>3</sup> Cfr. KrV = I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Band 3 (Nachdruck der 2. Auflage 1787) und Band 4 (Nachdruck der 1. Auflage 1781), in *Werke*, Hamburg, Gruyter, 1968, 9 Bände, A158 (trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2013, p. 164).

<sup>4</sup> KrV, A70-77/B95-102 (pp. 113-117).

sità)<sup>5</sup> e dallo schematismo delle modalità (rappresentazione dell'esistenza di un oggetto in un tempo qualunque; in un tempo determinato; in ogni tempo) giunge ai "postulati del pensiero empirico in generale" ovvero alla validità dell'applicazione dei concetti puri a un'esperienza possibile che, nel caso delle categorie modali, si riferisce all'*esistenza* degli oggetti dell'esperienza. Esse infatti, in quanto categorie "dinamiche", si riferiscono all'*esistenza* degli oggetti di un'intuizione e non all'intuizione stessa come le categorie "matematiche" di quantità e qualità.

I postulati del pensiero empirico in generale sono tuttavia soltanto regolativi, pertanto si pone il problema della conoscenza della realtà effettuale [*Wirklichkeit*] del fenomeno il quale non è un oggetto in sé e vero ma è esso stesso una categoria soggettiva che ha a che fare con la sensibilità, fuori dalla quale per Kant non si dà nulla di reale. Tuttavia proprio tale limite dell'applicabilità delle categorie conduce Kant a concepire la possibilità di una considerazione puramente logica del reale: il *noumeno*, ovvero l'oggetto conosciuto da un intelletto intuente e che ribadisce il limite fenomenico della conoscenza umana.

Le categorie modali pertanto, nella riflessione di Kant, risultano connesse con il limite della conoscenza rispetto all'oggetto<sup>6</sup> e sembrano acquistare uno statuto "metacategoriale" in quanto sono «null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale»<sup>7</sup>.

Tenteremo di mettere in luce come le riflessioni di Hegel si situano proprio all'intero di questo problema, mostrando come la *Wirklichkeit* sia la struttura effettuale tanto dell'essere quanto del conoscere in quanto ribalta la tradizionale nozione metafisica di "essenza", ovvero la prospetti-

<sup>5</sup> KrV, A77-84/B102-117 (pp. 117-124).

<sup>6</sup> Cfr. KrV A219/B266 (p. 199): «Le categorie della modalità hanno la caratteristica di non accrescere per nulla, quanto alla determinazione dell'oggetto, il concetto a cui si connettono quali predicati, limitandosi ad esprimere esclusivamente la relazione con la facoltà del conoscere. Allorché il concetto di una cosa è già del tutto completo, mi è pur sempre lecito chiedermi se tale oggetto sia semplicemente possibile o anche reale e, nel secondo caso, se sia anche necessario. Così facendo, non si pensa affatto un'ulteriore determinazione nell'oggetto come tale, ma si vuol esclusivamente sapere in qual rapporto esso (e assieme tutte le sue determinazioni) stia con l'intelletto ed il suo uso empirico, col giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza). È proprio per tale motivo che i principi della modalità sono null'altro che chiarificazioni dei concetti della possibilità, della realtà e della necessità, quanto al loro uso empirico e, in tal modo, null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale».

<sup>7</sup> *Ibid.*

va sullo statuto dicotomico che lacera l'essenza alternativamente rispetto alla realtà o alla conoscenza di essa.

Ciò che tenteremo di mostrare è come l'impostazione di Hegel, recependo l'elaborazione di Kant del problema modale, esibisca in ultima istanza il cuore del problema relativo all'intreccio di possibilità – necessità – realtà come quello relativo alla libertà e alla sua realizzazione, facendo perno attorno alla dialettica di due nozioni: quella della vita/contraddizione e quella della necessità/libertà.

Per argomentare tale tesi seguiremo il metodo di indagine teorico-critico. Tale metodo generalmente e tradizionalmente fa riferimento ai testi hegeliani che riguardano lo spirito oggettivo e solo sporadicamente prende in esame sezioni della Logica. Riteniamo tuttavia che il metodo teorico-critico, in particolare della critica immanente, permetta di cogliere lo stesso metodo hegeliano per l'elaborazione della nozione di *Wirklichkeit*. Ciò espone al rischio di dischiudere la *Dottrina dell'essenza* in direzioni che risultano andare alternativamente verso la *Dottrina del concetto* o che si sovrappongono allo spirito oggettivo o che vanno oltre la filosofia hegeliana.

Pensiamo che valga la pena farsi carico di un simile rischio, tentando di offrire una lettura il più possibile rigorosa delle ultime pagine della *Dottrina dell'essenza* e che tale lettura possa contribuire al dibattito critico contemporaneo attorno al problema della libertà umana e della sua realizzazione.

## 1. La *Wirklichkeit* nella *Critica della facoltà di giudizio* di Kant

Per comprendere l'impostazione di Hegel che intendiamo mostrare riteniamo interessante seguire preliminarmente lo sviluppo delle categorie modali a partire dalla "nuova" collocazione che esse acquistano nella *Critica della facoltà di giudizio*<sup>8</sup>, in cui Kant si propone di dare compimento al suo progetto critico avviato con la *Critica della ragione pura* e con la *Critica della ragione pratica*<sup>9</sup>.

La *Critica della ragion pura* indaga i principi della sensibilità e dell'in-

<sup>8</sup> Da qui in avanti nel testo abbreviata KU.

<sup>9</sup> Cfr. KU = I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Gesammelten Schriften*, Band 5, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, de Gruyter, 1963, pp. 167-168 (trad. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Torino, Einaudi, 1999, pp. 3-4).

telletto, il quale è legislativo a priori nei confronti della natura, intesa come fenomeno, mentre rimanda tra le *Idee* gli altri concetti puri che trascendono la nostra facoltà conoscitiva ma servono come principi regolativi.

La *Critica della ragione pratica* indaga invece i principi della facoltà di desiderare, rispetto alla quale la ragione soltanto contiene principi a priori costitutivi che non lo sono però nei confronti della conoscenza empirica, dal momento che non sottostanno alle leggi dell'intelletto.

Si vengono a costituire in questo modo, due ordini di indagine, che si riferiscono rispettivamente all'uso teoretico e all'uso pratico della ragione: la prima secondo i concetti della natura, la seconda secondo i concetti della libertà.

Secondo Kant la legislazione della natura e quella della libertà possono coesistere, ma senza costituire insieme un solo mondo, dal momento che l'intelletto può conoscere gli oggetti della natura, ma solo in quanto fenomeni, non come cose in sé, mentre il concetto di libertà permette alla ragione di avere una rappresentazione della cosa in sé, ma non nell'intuizione, pertanto in nessuno dei due casi è possibile una conoscenza del soprasensibile.

È in questo «immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile»<sup>10</sup>, che la KU si propone il compito di indagare la facoltà di giudizio, come un «membro intermedio tra l'intelletto e la ragione» e dunque se «abbia per sé principi a priori, se questi siano costitutivi o semplicemente regolativi (e quindi non attestino nessun dominio proprio)»<sup>11</sup>.

Il giudizio, spiega Kant, ha per sé principi a priori solo quando viene considerato come *riflettente*, mentre il giudizio *determinante* è quella facoltà che sussume il particolare sotto l'universale delle leggi a priori dell'intelletto puro, dunque non possiede principi propri.

La KU si occupa perciò del giudizio riflettente, il quale entra in gioco in quanto Kant mostra che ci sono forme della natura che restano indeterminate dalle leggi dell'intelletto e che per quest'ultimo sono sottoposte a leggi empiriche soltanto contingenti, appunto perché riferibili solo al particolare, ma che se «le si debbono chiamare leggi (come pure richiede il concetto di una natura) devono essere considerate necessarie a partire

<sup>10</sup> KU § II, p. 175 (pp. 11-12).

<sup>11</sup> KU p. 168 (p. 4).



da un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice»<sup>12</sup>.

Il giudizio riflettente fornisce a se stesso (non in quanto autonomia ma «in quanto eautonomia»<sup>13</sup>) un principio solo soggettivo, non determinante ma euristico, cioè non propriamente conoscitivo, per l'unità della molteplicità della natura quando tale molteplicità sfugge alle categorie universali dell'intelletto.

Tale principio trascendentale è quello della «conformità a scopi della natura nella sua molteplicità»<sup>14</sup>, che ci permette di fare esperienza di una unità nella natura «come se l'avesse data a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva un intelletto (sebbene non il nostro), per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura»<sup>15</sup>.

Nella KU Kant distingue tale rappresentazione della conformità della natura a scopi in *estetica* e in *logica*, da cui la divisione in due parti dell'opera.

Tratteremo qui la seconda, che è il luogo in cui Kant affronta il problema della "vita", o meglio degli organismi<sup>16</sup>, e della libertà mettendo in gioco le categorie modali e in particolare la *Wirklichkeit*.

La KU sorge, come si è visto, proprio dal bisogno, di ricercare un'unità tra il dominio della natura e il dominio della libertà. Infatti perché la libertà possa realizzarsi nel mondo è necessario che essa abbia un'influenza sul dominio della natura, ovvero, come scrive Kant, «la natura deve poter essere pensata anche in modo che la conformità a leggi della sua forma si accordi almeno con la possibilità degli scopi da realizzarsi in essa secondo la libertà»<sup>17</sup>.

La natura, pertanto, oltre a come ne facciamo esperienza mediante le leggi dell'intelletto, deve poter essere pensata anche come costituita in modo tale da accogliere gli effetti prodotti da azioni libere. Ciò che offre l'occasione per una tale considerazione della natura sono gli organismi.

<sup>12</sup> KU § IV, pp. 179-180 (p. 15).

<sup>13</sup> KU § V, p. 185 (p. 21).

<sup>14</sup> KU § IV, p. 180 (p. 16).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Gli organismi di cui Kant tratta nella KU hanno tutte le caratteristiche proprie degli esseri viventi ed è proprio questo ciò che è problematico per le facoltà conoscitive umane. Tuttavia Kant spiega che preferisce non usare riferimenti alla vita per non correre il rischio di sembrar proporre una visione ilozoistica (quella dottrina che sostiene un principio vitale all'interno della materia che per Kant «confligge con la sua essenza») o vitalistica della natura (Cfr. KU § 65, p. 374; trad. it. p. 208). La materia per Kant è sempre inanimata, mentre gli organismi sono natura organizzata e vivente.

<sup>17</sup> KU § II, p. 176 (p. 12).

Di fronte agli organismi il principio della facoltà di giudizio – la conformità della natura a scopi – sebbene sia solo soggettivo si comporta in modo oggettivo, cioè fornisce una conoscenza determinata di questi oggetti. Il principio della conformità della natura a scopi che non ha la rappresentazione dello scopo dell'unità della molteplicità della natura, che avrebbe invece un intelletto soprasensibile (intuente o archetipo), si comporta oggettivamente solo per via analogica con la causalità pratica (cioè pensa gli organismi come se fossero “prodotti” o scopi della natura) per «ricondere» la natura «sotto principi dell'osservazione e della ricerca, senza presumere in tal modo di spiegarla»<sup>18</sup>. In questo modo esso costituisce «un principio in più per portare sotto regole i fenomeni della natura quando leggi della causalità secondo il suo semplice meccanismo non bastano»<sup>19</sup>.

La rappresentazione oggettiva della conformità a scopi, dunque, sebbene non permetta di spiegare gli organismi, consente però di comprenderli nella loro *possibilità*, cioè come «scopi naturali possibili», ovvero come una totalità di parti organizzate in unità. Con ciò emerge che gli organismi per Kant spiegano un'eccedenza rispetto al meccanicismo dell'intelletto ma non un'eccedenza rispetto alla natura: parlare di “scopo naturale” pertanto «autorizza una comprensione organicistica di certi aspetti della natura, non una loro spiegazione finalistica»<sup>20</sup>.

Gli organismi, inoltre, nella loro “differenza ontologica” rispetto agli altri oggetti della natura, presentano una consistenza tale da permettere non solo per loro questo uso oggettivo in analogia con il principio soggettivo della conformità a scopi ma per estenderlo anche a tutta la natura. L'estensione di tale principio alla natura nel suo complesso deve essere compresa però sempre secondo una caratteristica euristica, che così «saggia» anche nell'intera natura la conformità a scopi, nel senso di una unità della molteplicità<sup>21</sup>.

Il principio di finalità, oggettivo solo in senso analogico, e che dagli organismi si estende a tutta la natura, esprime un particolare rapporto tra le nostre facoltà conoscitive, ovvero un rapporto di *contingenza* tra intelletto e sensibilità. Ciò significa che gli esseri umani finiti danno un

<sup>18</sup> KU § 61, p. 369 (p. 194).

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Dall'Introduzione dei curatori della trad. it. KU, p. LXXI.

<sup>21</sup> Cfr. KU § 75, p. 398 (p. 230): «È evidente che, una volta che un tale filo conduttore per studiare la natura è stato assunto e ha trovato conferma, dobbiamo almeno saggiare tale massima della facoltà di giudizio anche rispetto al tutto della natura».

giudizio di finalità ovunque vi sia contingenza, cioè laddove non possiedono leggi universali dell'intelletto sotto cui ricondurre il particolare.

La "contingenza" sembra così valere tanto per le facoltà umane, quanto per gli oggetti di cui queste facoltà fanno esperienza.

La conformità oggettiva a scopi, come principio della possibilità delle cose della natura, è così lontana dall'essere necessariamente connessa con il concetto della natura che è piuttosto proprio ciò cui eminentemente ci si richiama per provare a partire da essa la contingenza sua (della natura) e della sua forma<sup>22</sup>.

Nel paragrafo introduttivo alla "facoltà teleologica di giudizio" Kant spiega che la conformità oggettiva a scopi esprime un rapporto conoscitivo contingente e non necessario, perché permette di conoscere solo in via analogica gli scopi solo possibili e non la posizione di essi come *reali* (cioè in cui scopo ed esistenza coincidono).

In seguito, nel § 75 l'argomentazione riguardo alla contingenza subisce un'estensione.

Ora il concetto di una cosa la cui esistenza o forma ci rappresentiamo come possibile sotto la condizione di uno scopo, è legato inseparabilmente con il concetto di una contingenza (secondo le leggi della natura). Perciò le cose della natura che noi troviamo possibili solo come scopi, costituiscono anche la prova saliente per la contingenza del mondo come un tutto e sono l'unico argomento valido, sia per l'intelletto comune sia per il filosofo, della dipendenza e dell'origine di esso da un essere esistente fuori dal mondo e (per via di quella forma conforme a scopi) intelligente, così che quindi la teleologia non trova un compimento risolutivo nelle sue ricerche se non nella teologia<sup>23</sup>.

L'utilizzo di una causa esterna, soprasensibile, più che per fondare una teologia, serve come principio soggettivo per fondare la *possibilità* di un'esperienza interconnessa di un mondo come una unità teleologicamente organizzata accanto al mondo come oggetto delle categorie dell'intelletto, organizzato cioè meccanicisticamente<sup>24</sup>. Ciò avviene a partire dagli organismi che, in quanto prodotti o scopi della natura sono pensabili come un'unità in cui le parti sono «possibili solo mediante il loro riferimento al tutto»<sup>25</sup> ma si presentano anche come quegli oggetti che

<sup>22</sup> KU § 61, p. 360 (p. 194).

<sup>23</sup> KU § 75, pp. 398-399 (p. 231).

<sup>24</sup> Cfr. F. Menegoni, *La Critica del giudizio di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008, pp. 139-140.

<sup>25</sup> KU, § 65, p. 273 (p. 206).

hanno sia una necessità naturale sia una contingenza nella forma. Tale “doppia” caratterizzazione di questi oggetti, che è quella in cui ha luogo la contingenza, dipende dalla costituzione delle facoltà umane, in quanto proprie di esseri finiti, condizionati sensibilmente. Quindi gli esseri umani possono pensare un’unità possibile – solo possibile, o contingente – a partire da una scissione interna, da un rapporto contingente, delle loro facoltà conoscitive.

Per l’intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere possibilità e realtà delle cose. La ragione di ciò sta nel soggetto e nella natura delle sue facoltà conoscitive. Infatti se non fossero richieste per questo loro esercizio due componenti del tutto eterogenee, l’intelletto per i concetti e l’intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono loro, non si darebbe una tale distinzione (tra il possibile e il reale). Cioè, se fosse intuente, il nostro intelletto non avrebbe altri oggetti che il reale [*Wirklichkeit*]<sup>26</sup>.

«Il reale», la *Wirklichkeit*, indica la conoscenza del mondo che avrebbe un intelletto intuente, per il quale possibilità e realtà non sarebbero distinte, in cui cioè esistenza e concetto coinciderebbero. Ma il confronto che a questa altezza si è imposto con il pensiero di un fondamento del mondo, non è proposto da Kant solo rispetto alle facoltà teoretiche, che lo pensano nella sua necessità incondizionata, ma ha luogo anche dal punto di vista pratico, che presuppone questo fondamento anche nella sua causalità incondizionata, cioè nella sua libertà: ciò mostra come anche le facoltà pratiche umane sono caratterizzate da un rapporto di contingenza che produce la distinzione tra “dovere” e “agire”.

Allora è chiaro che proviene solo dalla costituzione soggettiva della nostra facoltà pratica che le leggi morali debbano essere rappresentate come comandamenti (e le azioni ad essa conformi come dovere) e che la ragione esprima questa necessità non come un essere (accadere), ma con un dover essere: il che non si darebbe se la ragione fosse considerata, nella sua causalità, senza sensibilità (quale condizione soggettiva della sua applicazione a oggetti della natura), e quindi in quanto causa in un mondo intellegibile in accordo completo con la legge morale, in cui non vi sarebbe nessuna distinzione tra dovere e agire, tra una legge pratica di ciò che è mediante noi possibile e una legge teoretica di ciò che mediante noi è reale [*wirklich*]<sup>27</sup>.

Da un punto di vista pratico, se l’essere umano non fosse condiziona-

<sup>26</sup> KU, § 76, pp. 401-402 (p. 234).

<sup>27</sup> Ivi, pp. 403-404 (p. 236).

to dalla sua contingenza, dalla sua finitezza, dalla sua sensibilità, l'unica causa della sua volontà sarebbe la ragione e così le sue azioni sarebbero immediatamente corrispondenti al dovere. Ovvero, il principio dell'azione morale non avrebbe affatto la forma del "dovere" e l'agire umano sarebbe già *wirklich*, cioè per sua essenza corrispondente al proprio concetto. Le azioni umane, anzi, non sarebbero nemmeno più "moralì", perché cadrebbe la stessa distinzione tra una legge pratica e una legge teoretica, in quanto non vi sarebbe più distinzione tra possibilità e realtà: questa non-distinzione tra possibilità e realtà è appunto la *Wirklichkeit*. L'argomentazione kantiana, nel seguito del paragrafo, giunge fino ad affermare che in un mondo intelligibile, cioè in un mondo che fosse *wirklich*, non avrebbe neppure senso parlare di libertà<sup>28</sup>.

L'argomentazione kantiana dunque, per ricercare una unità tra l'ordine della natura e quello della libertà, procede dagli organismi in quanto essi sono quell'oggetto del tutto particolare che si trova all'interno della natura e che, allo stesso tempo, eccede le leggi della natura, esibendo un'organizzazione teleologica in cui le parti fanno riferimento a un tutto. In tal modo gli organismi mostrano anche come la mediazione tra la natura e la libertà, per le facoltà umane, sia del tutto contingente, fondata cioè solo sulla possibilità di tale accordo. Tuttavia è proprio la contingenza delle facoltà umane che permette di parlare di natura e di libertà, le quali dove non ci fosse questa contingenza, non sarebbero distinte e tutto sarebbe *wirklich*.

Kant non può fare a meno di notare che gli stessi esseri umani sono degli organismi.

L'effetto secondo il concetto della libertà è lo scopo finale, il quale (o il suo fenomeno nel mondo sensibile) deve esistere e per il quale è presupposta la sua condizione di possibilità nella natura (del soggetto come essere sensibile, cioè come essere umano)<sup>29</sup>.

La ricerca di un'unità tra il dominio della natura e quello della libertà doveva servire a Kant per mostrare una realtà strutturata in modo tale da poter accogliere gli effetti di azioni condotte secondo le leggi della libertà e, allo stesso tempo, per mostrare la struttura di esseri tanto naturali quanto liberi in grado di produrre tali effetti secondo libertà nella natura. La condizione di possibilità dello scopo finale (della *Wirklichkeit*) è pre-

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 404 (p. 236).

<sup>29</sup> KU § IX, pp. 195-196 (trad. it. p. 31).

supposta, secondo Kant, all'interno della stessa natura, ovvero è l'essere umano, che però è condizione solo di *possibilità* e per questo non della *realtà* (*Wirklichkeit*) dello scopo finale.

Sembra pertanto che il perno del problema “modale” sia l'effettualità, la *Wirklichkeit*, ovvero il processo di realizzazione della libertà. È infatti la realtà come *Wirklichkeit* quella realtà effettuale che Kant indica come una posizione assoluta, come uno scopo finale, come unità necessaria dell'esistenza e della ragion d'essere (il fondamento) di un oggetto. La contingenza delle facoltà conoscitive, la contingenza del rapporto tra natura e libertà, la contingenza delle stesse facoltà pratiche risulta essere proprio ciò che Hegel raccoglie nella sua esposizione della *Dottrina dell'Essenza* nella *Scienza della Logica*, in cui, come tenteremo di mostrare, non verrà meno la contingenza ma essa, esibita come “contraddizione”, sarà proprio ciò che consentirà a Hegel di elaborare il processo di realizzazione della libertà come un processo di critica immanente.

## **2. La *Wirklichkeit* come critica immanente: La *Dottrina dell'essenza* di Hegel**

### **2.1. Contraddizione e fondamento**

L'essenza, per Hegel, sorge dall'atto conoscitivo dell'essere. La *Dottrina dell'essenza* esibisce tale atto come una separazione immanente all'essere stesso. La dialettica della riflessione (l'essere per sé dell'essere) che innesca tutta la dialettica dell'essenza e che si conclude con il fondamento mostra il processo di riappropriazione, o di *Erinnerung*, da parte dell'essere delle sue determinazioni, vale a dire della sua essenza ma, allo stesso tempo, mostra il movimento di riappropriazione dell'essere da parte dell'essenza.

La difficoltà dell'essenza risulterebbe proprio nel suo esibirsi come cerniera tra l'essere e il sapere, come un'inseparabile differenza che determina – e unisce – entrambi.

Sarebbe infatti un errore di “unilateralità” tanto comprendere il movimento dell'essenza – in quanto riappropriazione dell'unità tra essere e concetto – come se fosse il “sapere” a determinare l'essere; quanto comprendere il movimento dell'essenza secondo una mera “pre-riflessività”

a-concettuale. La riflessione “pre-riflessiva”<sup>30</sup> dell’essenza si configurerebbe infatti piuttosto come quella struttura della realtà che si dà al pensiero speculativo e in cui il pensiero si riconosce e si comprende.

L’essenza, in questo senso, risulta essere una modalità di relazione e si esibisce come negativo del negativo.

La dialettica della riflessione, che ha inizio con le determinazioni di identità, differenza e contraddizione, si conclude con il fondamento come “contraddizione risolta”, ovvero con l’esibirsi del finito come autocontraddittorio, come un indipendente dipendente da una differenza immanente, come determinato da una negatività immanente.

Il fondamento è pertanto esso stesso una delle determinazioni riflessive dell’essenza, ma è l’ultima, o meglio è soltanto questa determinazione che consiste nell’essere una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l’assoluto suo contraccolpo in se stessa [*absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein*], cioè che quell’esser posto, che compete all’essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che soltanto l’esser posto che si toglie è l’esser posto dell’essenza. L’essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il togliere questo suo esser determinato è il suo determinare. – In questo esser determinato come in quello che toglie se stesso, essa non è un’essenza proveniente da altro, ma un’essenza che nella sua negatività è identica con sé<sup>31</sup>.

Il fondamento è «l’ultima» determinazione riflessiva dell’essenza in quanto esso la mostra come una negazione riferita a se stessa e dunque come un’autodeterminazione. Il fondamento esibisce pertanto «il vero significato» del finito – del determinato – «di esser l’assoluto suo contraccolpo» in se stesso.

L’essenza, in quanto fondamento, esibisce cioè la contraddizione del finito in quanto autodeterminazione che consiste nel “finire” se stesso. Dalla vuota tautologia dell’identità come  $A=A$  alla differenza priva di relazione, la contraddizione esibisce la determinazione dell’identità del finito come riflesso in sé, ovvero il fondamento del finito, la sua ragion d’essere.

<sup>30</sup> Sulla riflessività dell’essenza si veda soprattutto D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, Hamburg, Meiner, 2016.

<sup>31</sup> WdL II, pp. 80-81 (p. 496) = G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Bd. 6: *Erster Teil. Die objektive Logik: Zweites Buch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003 (trad. it. *Scienza della logica*, Vol. II: *Dottrina dell’essenza*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 2011).

In questo senso il fondamento, come ultima determinazione riflessiva dell'essenza, coincide – spiega Hegel – con l'essenza stessa come “contraddizione risolta”, ovvero come identità di fondamento e fondato.

L'ultima determinazione del fondamento è “la condizione”. Il fondamento e il fondato si rivelano infatti inseparabili dal momento che l'uno genera l'altro, nel senso che non c'è fondamento senza fondato e viceversa: l'uno è condizione dell'altro e in ciò si mostra la riflessività – l'ultima – del loro rapporto.

La mediazione del fondamento con sé, la sua identità, è un'attività che si estrinseca, ed è questa determinazione del fondamento che pone la problematica di un fondamento riflessivo, la cui attività è quella di porre un fondato che si mostra tanto esterno quanto interno, tanto condizionato dal fondamento quanto condizione del fondamento. Questa è per Hegel la contraddizione posta dei due lati, per cui ciascuno è tanto immediatezza indifferente – un fondamento in quanto identità mediata con sé in sé – quanto mediazione essenziale – ovvero una mediazione posta, il negativo di sé, «l'altro di lui stesso»<sup>32</sup>: entrambi i lati hanno in sé di essere «la contraddizione del sussistere indipendente e della determinazione di essere soltanto momento»<sup>33</sup>.

Il lato della contraddizione della riflessione, come ora si mostra nel fondamento, ovvero quella per cui la mediazione con sé dell'identità del fondamento è quella di porre qualcosa fuori di lui che non si rispecchi semplicemente e soltanto in sé ma che sia effettivo contenuto del fondamento, si mostra come l'aspetto per cui la contraddizione si risolve:

I due lati dell'intiero, la condizione e il fondamento, son dunque una sola unità essenziale, tanto come contenuto, quanto come forma»<sup>34</sup>.

Il lato formale della presupposizione reciproca, per cui entrambi i lati sono tanto fondamento quanto fondato, è un unico presupporre, dunque è la mediazione dell'identità con sé che riprende in sé il suo negativo come realmente posto, come materia formata: la loro formale reciproca presupposizione è un'unica riflessione con il loro porsi come tolti, la loro riflessione negativa in sé come materia formata o contenuto: è dunque un'unica unità del contenuto e dell'unità formale, «è il vero incondizionato, la cosa [*die Sache*] in se stessa»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Ivi, p. 113 (p. 526).

<sup>33</sup> Ivi, p. 115 (p. 528).

<sup>34</sup> Ivi, p. 117 (p. 530).

<sup>35</sup> Ibid.



La cosa [*die Sache*], di cui qui Hegel introduce il concetto come termine tecnico, si ritrova nell'ultimo passaggio della dialettica del fondamento – in quanto “incondizionato assoluto” – che è quello del “sorgere della cosa [*die Sache*] nell'esistenza”.

Il fondamento assoluto, in quanto togliersi della riflessione nel suo porsi, è il lato delle condizioni della cosa, ovvero la totalità delle determinazioni di essa, «ma gettata fuori nell'esteriorità dell'essere»<sup>36</sup>.

Il togliersi del fondamento è pertanto il suo gettarsi fuori nell'esteriorità: una tale esteriorità risulta in prima analisi “priva di fondamento” ed è il fenomeno: la seconda sezione della *Dottrina dell'essenza* è infatti dedicata alla dialettica dell'*Appararenza* [*Erscheinung*] che si concluderà con la riappropriazione, a un livello di sviluppo dialettico ulteriore, dell'identità di interiorità e esteriorità, ovvero dell'esteriorità con il suo “fondamento”.

Tale identità apre l'ultima sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, con la trattazione dell'assoluto, il quale si presenta come l'innesco verso l'“ultima” risoluzione della problematica aperta dalla contraddizione e dal fondamento come apparire della contraddizione nell'esistenza.

La dialettica della contraddizione che conduce al fondamento è pertanto atta a mostrare il superamento in se stesso del finito e si differenzia dalla dialettica del *Dasein*, determinato dalla categoria della qualità, in quanto il fondamento non si autotrascende semplicemente verso l'infinito, ma mostra in sé quella determinazione immanente che sarà poi a fondamento anche della molteplicità dell'effettualità (anzi, la molteplicità della realtà effettuale esibirà il suo essere fondamento dell'unità logico-ontologica del molteplice).

La contraddizione, infatti, viene presentata da Hegel come la determinazione della vita e del movimento e pertanto della negazione “costitutiva”.

L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è

<sup>36</sup> Ivi, p. 119 (p. 531).

l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione. – Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lascia dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre oppur nel nulla<sup>37</sup>.

La contraddizione è la determinazione dell'identità di "ogni cosa", di ogni singolo, di ogni individuo: essa si configura non solo come l'immanente struttura autodeterminante se stessa della singolarità, ma si configura tale in quanto contraddizione "effettuale", per cui la determinazione di sé coincide col processo di realizzazione di sé, ovvero di farsi altro.

L'assoluto, dunque, che avvia la dialettica della sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, si presenta come l'inizio del superamento effettuale della riflessione e della problematica di un'opposizione contraddittoria tra identità e differenza, tra interiorità ed exteriorità.

L'assoluto è, per Hegel, «la più formale delle contraddizioni»<sup>38</sup> in quanto è allo stesso tempo lo scomparire di tutte le determinazioni in lui, ma è anche il loro porre: l'assoluto in quanto unità di essenza ed esistenza, di mediazione e immediatezza, di interno ed esterno, è il togliere della loro differenza, ma allo stesso tempo è ciò che si trova a loro fondamento e dunque è ciò che pone e fonda l'uno e l'altro lato del rapporto.

Lo sforzo di Hegel sta tutto nel mostrare come le determinazioni dell'assoluto non siano esteriori a esso e quest'ultimo non si contrapponga a loro come una totalità estranea.

La vera unità è quella per cui l'assoluto non è privo di determinazioni e le determinazioni non sono esteriori all'assoluto: Hegel mostrerà al termine dello sviluppo dell'essenza come esse hanno con l'assoluto un rapporto di necessità, ovvero di libertà.

L'assoluto esibisce l'assoluta contraddizione dell'unità dell'interno e dell'esterno, per cui il suo movimento nell'esteriorità, in quanto è una «negativa esposizione [*Auslegung*]»<sup>39</sup> di sé, è la sua «esposizione positiva»<sup>40</sup>, ovvero è il togliersi della riflessione nel movimento: «l'operare [*das Tun*]» dell'assoluto<sup>41</sup>.

Hegel conclude lo svolgimento dell'assoluto trattando degli "attribu-

<sup>37</sup> Ivi, p. 76 (p. 492).

<sup>38</sup> Ivi, p. 187 (p. 596).

<sup>39</sup> Ivi, p. 189 (p. 598).

<sup>40</sup> Ivi, p. 190 (p. 599).

<sup>41</sup> *Ibid.*

ti” e dei “modi”, con esplicito riferimento a Spinoza che chiarirà in un confronto con la filosofia di Leibniz.

Non potendo trattare qui il confronto con l'impostazione spinoziana e leibniziana, ciò che ci interessa rilevare è come il riferimento agli attributi e ai modi determini l'ulteriore sviluppo dialettico dell'essenza verso una trattazione delle categorie modali prima e delle categorie della relazione poi<sup>42</sup>.

## 2.2. L'essenza: modalità di relazione

La dialettica delle categorie modali si svolge nel secondo capitolo intitolato *Wirklichkeit* dell'ultima sezione, intitolata anch'essa *Wirklichkeit*, della *Dottrina dell'essenza*: riteniamo che ciò sia indice della centralità della categoria della realtà effettuale non solo per quanto riguarda la problematica modale ma anche per la dialettica della “relazione” e dunque per la stessa nozione di essenza<sup>43</sup>.

Dopo aver mostrato la negatività degli attributi in quanto determinazioni [*Bestimmungen*] che «son poste come tolte», quindi come determinazioni dell'identità dell'assoluto ma come «ancora un che di diverso dall'esteriorità» dell'assoluto e dunque come «un semplice posto»<sup>44</sup>, Hegel passa a trattare “il modo” dell'assoluto.

Il modo mostra come la determinazione della riflessione in sé sia divenuta ormai del tutto insufficiente per spiegare l'assoluto ed esibisce «il negativo come negativo, la riflessione estrinseca all'assoluto»<sup>45</sup>.

Il modo viene configurato da Hegel come il lato dell'esteriorità posta dall'assoluto che non diviene estrinseca all'assoluto: tale “operare” è anzi immanente ed è l'assoluto stesso. Questa assenza di estrinsecità nella determinazione dell'esteriorità è ciò che caratterizza l'assoluto come un vero assoluto, cioè assoluta identità con sé nel proprio manifestarsi.

L'assoluto è la forma assoluta che come suo proprio sdoppiamento è affatto identica con sé, il negativo come negativo; ovvero quello che si fonde con sé, e soltanto così è l'assoluta identità con sé, la quale è in pari tempo indifferente di fronte alle sue differenze, ossia è assoluto

<sup>42</sup> Nella *Logica* non solo è ribaltato il tradizionale ordine delle categorie di “quantità” e “qualità” della sfera dell'essere, ma di “relazione” e “modalità” nella sfera dell'essenza.

<sup>43</sup> Cfr. ENZI, § 111 Z: «La forma della relazione nell'essere è soltanto come nostra riflessione; invece nell'essenza la relazione è la sua determinazione propria. [...] Nell'essere tutto è immediato, nell'essenza tutto è relativo».

<sup>44</sup> WdL II, p. 192 (p. 601).

<sup>45</sup> Ivi, p. 193 (p. 602).

contenuto. Il contenuto non è quindi che questa esposizione [*Auslegung*] stessa. Come questo movimento dell'esposizione il quale sostiene se stesso, come guisa e maniera [*Art und Weise*] che è la sua assoluta identità con se stesso, l'assoluto è espressione [*Äußerung*], non di un interno, non di fronte a un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi per se stesso [*sich für sich selbst Manifestieren*]. E così è realtà [*Wirklichkeit*]<sup>46</sup>.

Al termine della dialettica dell'assoluto, la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, viene presentata da Hegel come il manifestarsi dell'assoluto, cioè il manifestarsi dell'identità dell'assoluto nell'esteriorità.

La *Wirklichkeit* si distingue tanto dall'essere quanto dall'esistenza, ovvero tanto dalla *Realität* del *Dasein* quanto dalla *Erscheinung* del fondamento, come Hegel spiega non solo all'inizio del capitolo sulla *Wirklichkeit* nella *Logica*<sup>47</sup> ma anche nell'Annotazione al § 6 dell'*Enciclopedia* (in cui si trova la celebre autodifesa dagli attacchi che già all'epoca Hegel aveva ricevuto sul modo di trattare questa categoria nei *Lineamenti* affermando che: «Quello che è razionale, è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale è razionale»)<sup>48</sup>.

Tale distinzione è utile per mettere in luce la specificità della *Wirklichkeit*, la cui differenza dalla realtà o dall'apparenza non indica una dimensione soprannaturale o soprasensibile ma piuttosto la modalità di esibirsi della realtà del finito come "contingenza necessaria" o, per meglio dire, come manifestazione della contraddizione costitutiva del finito. La *Wirklichkeit* in ultima analisi si distingue dalla datità della *Realität* o dalla mera apparenza contingente del fenomeno, in quanto esibisce la verità del finito (e della sua contingenza) al pensiero speculativo, ne esibisce cioè la sua contraddizione senza, dunque, che l'aspetto del dato né quello dell'apparire scompaiano, ovvero senza ridurlo a mero fatto del pensiero.

La *Wirklichkeit* è stata oggetto di numerose interpretazioni molto diverse tra loro, ma tutte concordi sulla sua centralità nella filosofia di Hegel<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 194-195 (p. 603).

<sup>47</sup> Cfr. ivi, p. 201 (p. 610): «La realtà [*Wirklichkeit*] dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale [*wirklich*] [...]. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza».

<sup>48</sup> Cfr. ENZ I, § 6 An, p. 48 (pp. 129-130).

<sup>49</sup> Cfr. E. Fleischmann, *Die Wirklichkeit in Hegels Logik*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVIII, 1964, pp. 3-29; C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Parigi, Vrin, 1996; L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Milano, Guerini e Associati, 1998; Ng, *Hegel's Logic of Actuality*; D. Emundts, *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt

Celebri interpretazioni della *Wirklichkeit* sono quelle ad esempio di Marcuse, che interpreta la *Wirklichkeit* come specificità della vita e pertanto come ciò che anticipa tutta la *Dottrina del concetto*, che non ne sarebbe che la ripetizione, e di Lukács che sostiene il primato ontologico della *Wirklichkeit* come il luogo in cui si fondano tanto l'essere quanto l'essenza.

Engels si riferisce alla *Wirklichkeit* della *Logica* sottolineando il merito di Hegel di aver pensato assieme necessità e contingenza.

Un'altra interpretazione celebre della nozione hegeliana di *Wirklichkeit*, sebbene senza riferimenti alla logica ma rivolta esclusivamente alla sua dimensione politica, è quella di Marx, il quale ritiene che l'errore della dialettica hegeliana sia quello di legare indissolubilmente l'essenza con la realtà politica dello stato.

La centralità della *Wirklichkeit* nella *Logica* è stata poi riconsiderata nel dibattito contemporaneo sotto i numerosi aspetti che la riguardano, da quello epistemologico a quello ontologico a quello pratico, politico e sociale<sup>50</sup> e pertanto anche dal punto di vista del suo legame con la dimensione pratico-politica della filosofia di Hegel (e le prospettive che a partire da questo legame si aprono, relative alla realizzazione della "libertà")<sup>51</sup>.

Nel dibattito teorico-critico contemporaneo la nozione hegeliana di *Wirklichkeit*, sebbene non in riferimento alla *Logica*, viene considerata nella problematica della realizzazione della libertà in base a un principio normativo immanente<sup>52</sup>.

---

am Main, Klostermann, 2012; R. Zambrana, *Hegel's Theory of Intelligibility*, Chicago, Chicago University Press, 2015.

<sup>50</sup> Si pensi al congresso internazionale tenutosi a Padova nel 2015, dal titolo *Wirklichkeit*, che ha visto impegnati per tre giorni tra le maggiori studiose e i maggiori studiosi contemporanei. Gli interventi sono raccolti nel volume *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von L. Illetterati und F. Menegoni, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2018. Si confronti anche il *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von M. Quante und N. Mooren, Hamburg, Meiner, 2018.

<sup>51</sup> Si vedano soprattutto G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Roma, Carocci, 2009; L. Cortella, *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Milano, Marietti, 2011; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Wilhelm Fink, 2012 (tr. it. parziale *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, a cura di C. Muratori, T. Pierini, D. De Pretto, U. Ugazio e G. Varnier, Pisa, ETS, 2017); Fazioni, *Il problema della contingenza*; M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011 (trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2016).

<sup>52</sup> Si veda C. Menke, *Autonomie und Befreiung*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LVIII (5), 2010, pp. 675-694; Id., *Zweite Natur. Kritik und Affirmation*, in "...Wenn die Stunde

Che parlare di *Wirklichkeit* significhi parlare di libertà, non solo nel suo aspetto formale e logico ma soprattutto rispetto al problema della sua realizzazione e che essa si configuri come la soluzione hegeliana al legame inscindibile tra questi due aspetti, riteniamo che si evinca proprio dalla configurazione e dalla posizione che tale categoria occupa nella *Logica*.

Ciò che a partire dall'argomentazione proposta fin qui ci proponiamo di mettere in luce nel seguito è che il "rifacimento della metafisica" offerto dalla *Logica* si configura come un processo di ontologizzazione delle categorie logiche e che tale processo di ontologizzazione viene esibito come processo di critico. Nella *Wirklichkeit* verrebbe pertanto mostrata una de-sostanzializzazione ovvero una de-essenzializzazione dell'essenza che configurandosi come processo critico sfugge tanto a una visione meramente costruttivista quanto a una meramente realista, in quanto offre un criterio immanente per riconoscere e discernere il processo di realizzazione della libertà.

Le categorie della modalità giocano un ruolo fondamentale per esplicitare ulteriormente la contraddizione come superamento della possibilità, ovvero di «un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è»<sup>53</sup> e riformulare la necessità in termini di libertà.

Realtà, possibilità, necessità e accidentalità, sono presentate da Hegel suddivise in due trattazioni susseguenti, la prima dal punto di vista della forma – che vede nell'accidentalità il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità formali – e la seconda dal punto di vista del contenuto, o della realtà – che vede nella necessità relativa, o condizionante, il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità reali. Il risultato sarà la "necessità assoluta".

Dal "modo", riconosciuto come l'esteriorizzarsi, il fare dell'assoluto, in cui quest'ultimo risulta essere il suo proprio movimento del porre se stesso, come si è visto si giunge alla realtà effettuale: la *Wirklichkeit* nella sua prima determinazione è dunque il rientrare in sé della riflessione

---

*es zulässt.*" Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie, hrsg. von M. Völk, u.a., Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012, pp. 154-171; Id., *Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit*, in «Symposium», XVII (1), 2013, pp. 31-49; A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011 (trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, a cura di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015); R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2015; T. Khurana, *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin, Suhrkamp, 2017.

<sup>53</sup> ENZ I, § 6 An.

esterna, il porsi effettuale in sé di quell'unità di interno ed esterno, fondamento ed esistenza che è l'assoluto.

Questa prima realtà è, per Hegel, solo formale in quanto è «immediata e irriflessa», per cui risulta essere solo «un'esistenza in generale». Tuttavia si differenzia da quell'esistenza che si presentava nella dialettica del fondamento in quanto essa è «unità di forma dell'essere in sé ossia dell'interiorità e dell'esteriorità, così contiene immediatamente l'essere in sé ovvero la possibilità», per cui Hegel può concludere che «quello che è reale è anche possibile»<sup>54</sup>. La possibilità si configura dunque come l'essere in sé della realtà formale, ovvero la realtà formale contiene in sé la sua stessa possibilità.

La possibilità si presenta come l'esser riflessa in sé della realtà ma tale riflessione è soltanto formale, è, cioè, «soltanto la determinazione dell'identità con sé o dell'essere in sé in generale».

In quanto determinazione dell'identità con sé, la possibilità formale si mostra però subito come il lato negativo della realtà, ovvero posta come tolta, e nel contenere il momento positivo della riflessione in sé non come essenza per sé ma per un altro, per la realtà.

Secondo il primo lato, il lato semplicemente positivo, la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sé, ossia la forma dell'essenzialità. Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale. – Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice. Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata. Ma ogni molteplice è determinato in sé e rispetto ad altro, ed ha in lui la negazione. In generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile<sup>55</sup>.

Nella possibilità, considerata come essenzialità in generale, come formale determinazione della riflessione, si può riconoscere la dialettica delle essenzialità (Identità, Differenza, Contraddizione), così come si mostrava all'inizio dell'Essenza. La definizione tradizionale della possibilità come ciò che non si contraddice, corrisponde secondo Hegel alla vuota tautologia dell'identità riflessa solo in sé, per cui tutto, purché escluda la contraddizione, è possibile: questo è il regno della molteplicità illimitata, che “sfugge” verso un infinito indeterminato, o che è soltanto pensata da un pensiero astratto.

<sup>54</sup> Per questa citazione e le precedenti WdL II, p. 202 (p. 611).

<sup>55</sup> Ivi, p. 203 (p. 612).

Hegel mostra invece come sia proprio il finito e in particolare la molteplicità che esibiscono la contraddittorietà della possibilità di essere anche impossibilità, ovvero come ciò che può anche non essere e che ha nel suo altro – la possibilità nella realtà e la realtà nella possibilità – la propria determinazione. La possibilità soltanto formale ha quindi anche una determinazione negativa: essa è «il dover essere [*Sollen*]» immanente di una realtà, che da un lato “ancora” non è (altrimenti non “dovrebbe” essere) e dall’altro è già (altrimenti non ci sarebbe alcunché che “deve”), e in questo senso essa «è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l’impossibilità»<sup>56</sup>. In tal modo possibilità e realtà coincidono secondo la struttura contraddittoria dell’identità, in quanto la possibilità si mostra come «la contraddizione che si toglie via»<sup>57</sup>, ovvero in quanto essa esibisce la stessa realtà come un possibile. Il possibile, risultato dal superamento della contraddizione della possibilità, determinato come realtà che è unità di sé e della possibilità, è l’accidentalità.

Questa unità della possibilità e della realtà è l’accidentalità. – L’accidentale è un reale [*ein Wirkliches*], che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l’altro o l’opposto è anch’esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. Viceversa la possibilità è come la riflessione in sé, o l’essere in sé, posta come esser posto. Quel che è possibile è un reale in questo senso della realtà; ha soltanto quel valore che ha la realtà accidentale; è appunto un accidentale<sup>58</sup>.

L’accidentale è una realtà tanto immediata – ovvero risultata dal togliersi della possibilità – quanto mediata, in quanto posta dalla possibilità. Questa contraddizione è proprio la determinazione essenziale dell’accidentalità. L’accidentalità è la contraddizione posta nell’effettualità, è il continuo rimando all’altro di possibilità e di effettualità formali.

Quest’assoluta inquietudine del divenire di queste due determinazioni è l’accidentalità. Ma perché ciascuna cade immediatamente nell’opposta, in questa essa si fonde altrettanto assolutamente con se stessa, e tale identità delle due determinazioni, una nell’altra, è la necessità<sup>59</sup>.

Il dover essere [*Sollen*], come lato formale del processo di determinazione della possibilità, risulta essere un necessario determinare il possibi-

<sup>56</sup> Ivi, p. 204 (p. 613). L’impossibilità non sembra qui avere uno statuto ontologico per sé, ma serve a Hegel per mostrare l’autocontraddittorietà della possibilità.

<sup>57</sup> Ivi, p. 204 (p. 613).

<sup>58</sup> Ivi, p. 205 (p. 614).

<sup>59</sup> Ivi, p. 206 (p. 615).



le come contingente, ovvero un essere reale posto dal togliersi della possibilità. L'accidentalità della realtà risulta dunque essere una necessità.

Una tale necessità, solo formale, si esibisce pertanto come realtà attuale [*reale Wirklichkeit*], in quanto a essere necessaria è proprio la *realtà* dell'accidentalità<sup>60</sup>.

La realtà attuale [*die reale Wirklichkeit*] in quanto tale è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. Ma non è quell'esistenza che si risolve in fenomeno, sibbene come realtà è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé; si conserva nella molteplicità della semplice esistenza; la sua esteriorità è un interno riferirsi solo a se stessa. Quello che è attuale, ossia reale, può agire [*Was wirklich ist, kann wirken*]; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce [*seine Wirklichkeit gibt etwas kund durch das, was es hervorbringt*]. Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua, la quale non è né un passare (nel qual modo si riferisce il qualcosa che è ad altro), né un apparire (nel qual modo soltanto la cosa è in rapporto con altro); è un per sé stante, il quale ha però la sua riflessione in sé, la sua determinata essenzialità in un altro per sé stante<sup>61</sup>.

L'effettualità reale [*die reale Wirklichkeit*] si differenzia dall'esistenza (categoria che, come si è visto, ha una ragion d'essere o una riflessione fuori di lei): essa si mantiene nella sua molteplicità perché è un produrre se stessa nell'esteriorità e tale esteriorità si configura come un «interno riferirsi a se stessa». A quest'altezza dello sviluppo dell'essenza si assiste pertanto a un unico doppio movimento di esteriorizzazione e interiorizzazione, in cui l'esteriorità stessa è il manifestarsi dell'interiorità, ovvero l'esteriorità è lo stesso movimento di appropriazione di sé dell'interiorità dall'esteriorità.

Ciò che è effettuale può rendersi effettuale [*«Was wirklich ist, kann wirken»*] e si fa conoscere proprio in quanto è ciò che è in grado di produrre se stesso. Il “potere” – *Können* – a quest'altezza è atto a sottolineare che la possibilità non scompare affatto nella necessità, ovvero che l'effett-

<sup>60</sup> *Ibid.* In queste pagine la terminologia hegeliana è estremamente simile a quella usata nella dialettica del fondamento (o ragion d'essere). Sulla ricorsività nella logica di Hegel si veda F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.

<sup>61</sup> WdL II, p. 208 (p. 616). La «cosa dalle molte proprietà» è anche l'oggetto della “percezione” nella *Fenomenologia* (cfr. p. 93) che condurrà la coscienza a scoprire se stessa come l'unità della molteplicità delle determinazioni dell'oggetto: essa diventerà dunque intelletto, il quale però è un punto di vista inadeguato all'ultimo oggetto della coscienza, che è la vita, e perciò la coscienza diventerà autocoscienza. Qui nella WdL, si assiste però allo sviluppo ontologico della “cosa dalle molte proprietà” come un apparire dell'essenza.

tualità reale è a tutti gli effetti un accidentale, cioè un possibile reale, ricco di contenuto, ovvero una contraddizione<sup>62</sup>.

La dialettica di realtà e possibilità reale si configura come una dialettica della molteplicità del finito, in quanto il finito è la possibilità di determinare se stesso “in questo modo” ma anche “in un altro”. L’irrequietezza della possibilità si risolve pertanto proprio nell’esibirsi della necessità della realizzazione “in questo modo” come un possibile “essere altro”: «il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente accidentale»<sup>63</sup>.

Riprendendo la tradizionale definizione di necessità per cui «quello che è necessario, non può essere altrimenti»<sup>64</sup>, come aveva fatto per la possibilità, sottolineando che «è possibile tutto quello che non si contraddice», Hegel esibisce a questo punto l’identità di necessità e possibilità: «La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente»<sup>65</sup>.

La necessità reale è l’in sé della possibilità reale, la quale «è posta come il reciproco esser altro della realtà e della possibilità» ed è, allo stesso tempo, il tornare in sé «da quell’inquieto reciproco esser altro della realtà e della possibilità». La necessità esibisce così il ritorno in sé dell’accidentalità, la quale per questo si mostra come realtà assoluta o necessità assoluta.

In sé si ha dunque qui l’unità della necessità coll’accidentalità. A questa unità si deve dare il nome di realtà assoluta [*absolute Wirklichkeit*]<sup>66</sup>.

La realtà assoluta è tale perché il suo essere in sé è la necessità che la pone come accidentale. La realtà assoluta è in sé un necessario e per sé un accidentale: in quanto identità in sé è necessità assoluta, in quanto realtà per sé è un contingente.

La contingenza risulta essere pertanto l’esteriorità della necessità non come alcunché di estrinseco a essa ma come il divenire della necessità in se stessa fuori di lei, come il porre negativo di sé della necessità, ovvero come il togliersi della possibilità.

L’accidentalità risulta essere pertanto determinata da una necessità

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 212 (p. 620).

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 211 (p. 619).

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 213 (p. 621).

assoluta: «quella che è tanto un togliere questo esser posto ovvero un porre l'immediatezza e l'essere in sé, quanto ciò è un determinar questo togliere come esser posto»<sup>67</sup>.

Il contraccolpo dell'accidentalità in sé, che si determina come necessità, è il contraccolpo della necessità in se stessa di determinarsi come accidentalità.

Il respingersi da sé della necessità si configura pertanto come un tornare in se stessa nel suo altro, in quanto in tale respingersi da sé la necessità realizza se stessa:

e non è come necessità assoluta altro che questa semplice identità dell'essere nella sua negazione, ossia nell'essenza, con se stesso<sup>68</sup>.

### 2.3. Desostanzializzazione dell'essenza e libertà

La necessità assoluta da un lato risolve tutto il movimento della logica oggettiva, dell'essere come immediatezza e dell'essenza come mediazione con sé dell'essere, mostrando l'identità di entrambi.

Dall'altro lato la necessità assoluta si esibisce anche come necessità della molteplicità delle determinazioni dell'essere e questo è il lato che consente a Hegel il passaggio all'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essenza* dedicato alla dialettica delle categorie della relazione, che prepara il passaggio alla logica soggettiva.

Le molteplici determinazioni dell'essere, sorte dalla mediazione di esso con sé, dalla riflessione in quanto essenza e ragion d'essere o fondamento, vengono a determinarsi come una molteplicità differenziata ed esistente «d'indipendenti Altri tra loro»<sup>69</sup>: l'essere, come assoluto, è l'identità della differenza delle sue molteplici determinazioni che, però, in quanto determinazioni dell'assoluto sono riflesse in se stesse, hanno in sé la stessa struttura dell'assoluto in un rapporto di identità reciproca che Hegel inizialmente configura come "esclusione" dell'altro, come un «orrore della luce», come un riposare in se stesse, e che esibisce poi come "il prorompere della negatività", ovvero della differenza e dell'alterità, nelle singole determinazioni.

Questo negativo prorompe in loro [delle determinazioni della realtà], perché l'essere, a cagione di questa sua essenza, è la contraddizione con

<sup>67</sup> Ivi, p. 214 (p. 622).

<sup>68</sup> Ivi, pp. 214 (p. 622).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 215 (p. 623).

se stesso – e precisamente contro questo essere nella forma dell'essere, dunque come una negazione tale di quelle realtà, che è assolutamente diversa dal loro essere, come il loro nulla, come un altrettanto libero esser altro, di fronte a loro, quanto è libero il loro essere. – Ciò nondimeno esso non si poteva non riconoscere [*verkennen*] in loro. Nella loro configurazione [*Gestaltung*] ferma in sé esse sono indifferenti alla forma [*Form*], sono un contenuto, e così delle realtà distinte e un contenuto determinato. Questo è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in se stessa, le lasciò andar libere come assolutamente reali – contrassegno, con cui si richiama come al testimonio del suo diritto, e afferrate nel quale esse ora soccombono<sup>70</sup>.

La molteplicità del finito non è “semplicemente” accidentale ma tale «accidentalità è assoluta necessità»<sup>71</sup>: con ciò Hegel non sembra voler spiegare che la contingenza è necessaria ma piuttosto che la contraddizione è reale in quanto essenziale.

Una simile contraddizione è «l'essenza di quelle realtà [*Wirklichkeiten*] libere, in sé necessarie»<sup>72</sup> in quanto finite che come tali si esibiscono come l'esposizione dell'assoluto, la sua «cieca» «estrinsecazione [*Entäusserung*]»<sup>73</sup>.

La “cecità” dell'estrinsecazione dell'assoluto indica la sua necessità o la sua autodeterminazione di non poter non riconoscere se stesso nel proprio altro, ovvero l'assoluto non può non riconoscersi nella molteplicità del finito accidentale.

L'essere – l'assoluto – di cui qui Hegel sta parlando, conduce alla dialettica delle categorie della relazione, in cui esso sarà determinato dapprima come “sostanza” di tali molteplici determinazioni, ovvero come la loro unità negativa, ovvero una contraddizione con sé e dunque come negazione di tali determinazioni. Questa negatività immanente è però proprio la struttura stessa delle determinazioni e così il rapporto tra le determinazioni e la loro unità è un rapporto di riconoscimento, che si esprime però non come *Anerkennung* ma in una formula negativa atta a esprimerne la necessità logica, inintenzionale, “cieca”, pre-concettuale: l'unità negativa dell'unità non può non riconoscersi nell'unità negativa delle parti; ovvero, l'assoluto non può non riconoscersi nelle sue determi-

<sup>70</sup> Ivi, p. 216 (p. 624).

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Ivi, p. 217 (p. 625).

nazioni; l'infinito non può non riconoscersi nel finito.

L'unità negativa, determinata in quanto sostanza, è esibita da Hegel pertanto come causa delle determinazioni; essa è un'attività: tuttavia si tratta di un rapporto di causalità reciproca, in cui la sostanza e le parti si causano a vicenda. La sostanza è causa delle determinazioni in quanto essa è "il determinare", ma le determinazioni a loro volta sono causa della sostanza perché esse, in quanto determinazioni, hanno in sé la negazione che è il principio del loro autosuperamento, ovvero della sostanza. In tale processo Hegel mostra una sostanza che si de-sostanzializza e il divenire libertà della necessità.

Questa interiorità [il determinare come rapporto di causalità reciprocità], o questo essere in sé toglie il movimento della causalità; con ciò si perde la sostanzialità dei termini che stanno in rapporto, e la necessità si svela. La necessità non diventa libertà perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien *manifestata*<sup>74</sup>.

Il manifestarsi dell'identità della necessità, ovvero il processo di realizzazione di sé della contraddizione in quanto autodeterminazione, spiega Hegel, è la libertà. La libertà in tal modo viene riferita non semplicemente a un principio di autodeterminazione – una "norma" immanente e costitutiva del determinato – ma tale principio di autodeterminazione, o di identità, è un principio contraddittorio di "identità di identità e non identità" in quanto coincide col processo stesso di realizzazione di sé.

### 3. Sopportare la contraddizione

La *Wirklichkeit*, alla fine del cammino dell'essenza, permette il passaggio alla *Dottrina del concetto*, a quella logica speculativa del pensiero che si riconosce nella contraddizione vitale della *Wirklichkeit* e che proprio in quanto vitale ed effettuale [*wirklich und lebendig*] deve sopportare la contraddizione della libertà.

Nella *Dottrina dell'essenza* si assiste a una progressiva rottura della compattezza dell'essere che è anche quella del pensiero, scardinando tanto una posizione sostanzialistica dell'essere quanto una posizione idealistica del pensiero: l'essenza porta al suo massimo compimento l'*Entzweiung*, la scissione, tra essere e pensiero, non eliminandola ma vivificandola, rendendola cioè costitutiva e necessaria della loro relazione. È qui che

<sup>74</sup> Ivi, p. 239 (p. 645).

riteniamo si radichi anche il doppio punto di vista da cui considerare la *Wirklichkeit* hegeliana alla fine dell'essenza: la realtà effettuale è il risultato della de-essenzializzazione dell'essenza e proprio in quanto tale essa è il punto di partenza per il *Concetto*, in quanto essa esibisce al *Concetto* se stesso, ovvero un'identità che è identità di identità e non identità.

Ciò che vorremmo mettere in luce è che la *Wirklichkeit* è ciò che mantiene l'indipendenza dell'essere e del pensiero nella loro relazione: è la molteplicità e l'unità del mondo naturale – la cosa dalle molte proprietà – è la manifestazione della vita, è la libertà in quanto principio di determinazione. La *Wirklichkeit* è l'oggetto adeguato a un pensiero adeguato alla *Wirklichkeit*, capace di sopportare la contraddizione.

Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella che essi hanno, ma quella che essi sono<sup>75</sup>.

A partire dalla *Wirklichkeit* di Hegel sembra dunque possibile delineare un criterio che permetta di riconoscere e giudicare cosa è libero e cosa non lo è senza pertanto abbracciare una visione costruttivista della libertà ma allo stesso tempo tentando di evitare i rischi del realismo morale di una normatività estrinseca. Tale criterio è un criterio critico, per cui la libertà risulta coincidere con il momento in cui una dimensione meramente positiva dilegua, in quanto si manifesta come minaccia alla libertà<sup>76</sup>. La dialettica delle categorie modali che si conclude con la necessità dell'accidentalità esibisce la realtà della contraddizione, ovvero l'effettualità dell'identità – o dell'essenza – in quanto non coincidenza con sé. Proprio tale non-coincidenza con sé sembra offrire in ultima istanza

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Werke*, Bd. 10: *Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, § 482 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte terza: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2005).

<sup>76</sup> Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1. Band, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1917, pp. 32-33 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1961, pp. 38-39): «Quando lo spirito tende verso il suo centro, esso tende a perfezionare la sua libertà; e questo suo tendere gli è essenziale. Se si dice che lo spirito è, il primo senso di tale affermazione è che esso è qualcosa di compiuto. Ma esso è qualcosa di attivo. L'attività è la sua essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine. La sua libertà non coincide in un essere immobile, ma in una continua negazione di ciò che minaccia di sopprimere la libertà stessa».

il criterio per riconoscere la libertà come processo critico immanente a ciò che minaccia la libertà: ciò che minaccia la libertà è un principio di identità tautologica e di un'essenza "paternalistica".

La de-essenzializzazione dell'essenza, che esibisce il processo critico immanente della realizzazione di sé, restituisce al pensiero un risultato tragico: che l'essenza dell'essere umano è un processo di liberazione, è un continuo superamento di se stesso che è un continuo ferire se stesso come identità metafisica, un continuo uscire fuori di sé. In questo movimento di appropriazione di sé, il pensiero scopre che non c'è nulla di meno proprio della propria vita e della propria libertà.

# Zur religionsphilosophischen Frage der Erlösung im deutschen Idealismus

Gerardo Cunico

*Università di Genova*

The paper examines the philosophical problem of religious redemption in the main authors of German classical idealism (Fichte, Hegel, Schelling) on the basis of a short critical review of a number of secondary contributions on this topic. The crucial difficulty for a philosophical reflection is how to conceive an overcoming of radical evil. The prevailing speculative approach maintained by the German thinkers results in problematic solutions which nevertheless remain positive stimulations for further inquiries.

## 1. Vorüberlegungen

In diesem Beitrag fasse ich in einigen etwas gedrängten aber zusammenhängenden Überlegungen die noch vorläufigen Ergebnisse zusammen, die ich aus vielen Lektüren im Bezug auf die Problematik der ‚Erlösung‘ in der Philosophie des Deutschen Idealismus gewonnen habe. Diese Einsichten sollten freilich in einer breiten angelegten Arbeit systematisch verwertet und vertieft werden, die ich in einer nicht allzu fernen Zukunft zustande zu bringen hoffe. Das Thema gehört u.a. zum Umkreis der wissenschaftlichen Interessen der Kollegin Francesca Menegoni<sup>1</sup>, der die vorliegende kleine Schrift gewidmet ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana, 1982; Dies., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993; Dies., *Hegel*, Brescia, Scholé, 2018.



Zunächst einmal ist festzustellen, dass viele der bearbeiteten Beiträge bestätigen und belegen, was schon immer klar war, aber nicht immer näher untersucht wurde, dass nämlich die idealistischen Denker auch im Bereich der Religionsphilosophie und speziell angesichts der Herausforderung des (radikal) Bösen und dessen Überwindung von der entscheidenden Wende Kants ausgingen und sich damit konfrontierten, auch wenn sie seinen Ansatz in vielen Hinsichten kritisierten oder sogar preisgaben.

Das Wort ‚Erlösung‘ ist natürlich nicht typisch für den philosophischen Sprachgebrauch der Zeit Kants und seiner Nachfolger, wird von ihnen nicht häufig benutzt, bezeichnet aber eine Sachfrage, die sie doch sehr beschäftigte und die sie meist mit anderen Ausdrücken thematisierten.

Die Intensität und Qualität der philosophischen Behandlung des Problems der ‚Erlösung‘ hängt mit der Schärfe der jeweiligen Erfassung der Herausforderung des Bösen (und überhaupt des Übels, des *malum*, der gelebten Negativität) zusammen. Man unterstellt gewöhnlich den Idealisten (mit der Ausnahme des späteren Schelling) eine ungenügende Beachtung dieser Herausforderung<sup>2</sup>, und dies Vorverständnis ist auch mein Ausgangspunkt gewesen. Die Beiträge der Forschung zwingen zwar nicht zu einer radikalen Revision dieses Vorurteils, wohl aber zu einer nuancierteren und differenzierteren Auffassung.

## 2. Fichte: von der Selbstbefreiung zum Einswerden

Eine größere Aufmerksamkeit unter diesem Gesichtspunkt verdient insbesondere die Denkentwicklung Fichtes. Fichte versteht in seiner ersten idealistischen Phase (vor 1800) die Übel als äußere Hindernisse und das Böse als innere Trägheit<sup>3</sup>, die im Hinblick auf die gebotene Selbstverwirklichung des Ich als Freiheit eine tätig freie Überwindung erfordern, welche wohl als sittliche wie geistige Befreiung bezeichnet werden kann; in seiner zweiten Phase wird das Böse als Selbstsucht oder Absonderung

<sup>2</sup> Vgl. etwa J. Alberg, *Die verlorene Einheit. Die Suche nach einer philosophischen Alternative zu der Erbsündenlehre von Rousseau bis Schelling*, Frankfurt am Main, Lang, 1996; V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del principe di questo mondo*, Milano, Garzanti, 2018 (1<sup>a</sup> ed. 1996).

<sup>3</sup> Dazu E. Brito, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Leuven, Leuven University Press, 2004, S. 665.

und deren Überwindung als Wiedervereinigung mit dem göttlichen Leben durch eine totale Wiedergeburt in der Liebe aufgefasst. In beiden Fällen könnte das Wort ‚Erlösung‘ (im Sinne der Befreiung von der sinnlichen Neigung bzw. von der Tendenz zum Endlich-Selbstischen) auch verwendet werden, wie es einige Autoren wohl auch tun<sup>4</sup>; Fichte selbst aber betont früher die Seite der sittlichen Aufgabe und Leistung, später den Aspekt des seligen Zustands des Wiedergeborenen.

In der Tat kritisiert Fichte ausdrücklich die christlich überlieferten Vorstellungen der Sünde und der Erbsünde, der Rechtfertigung und der Erlösung<sup>5</sup>. In diesem Zusammenhang (*Staatslehre 1813*) versteht er die Sünde nicht als Unsittlichkeit, sondern als Zustand von (willkürlicher) Verworfenheit und Ausgeschlossenheit aller Nicht-Auserwählten im Sinn des Alten Testaments und des Paulus; er interpretiert daher die Erlösungstat, die das Neue Testament Jesu zuschreibt, als epochale Befreiung der Nachwelt von dieser Wahnvorstellung und die Rechtfertigung durch den Glauben als die ausnahmslos allen Menschen gewährte Zusicherung des gleich möglichen Zugang zum Reich Gottes. Hier erhält die christliche Erlösung durch Neudeutung eine historische Relevanz, die aber die Hauptfrage nach der Überwindung des eigentlich Bösen nicht berührt, obwohl sie auf eine auch religiös wichtige Dimension der Erlösung im Geschichtsprozess hinweist<sup>6</sup>.

In der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) erscheint das Böse eher als eine Abtrennung vom göttlichen Sein, die einem Mangel an adäquater Erkenntnis entspringt<sup>7</sup>. Dabei bleibt zunächst unerklärt, wie Menschen zu einer solchen Abwendung kommen konnten, da sie ursprünglich dem einen Leben Gottes entstammen; der Rekurs mancher Autoren<sup>8</sup> auf die der *Wissenschaftslehre 1804* entnommene Theorie der Fünffachheit der Weltansichten ist zwar sachlich hilfreich, aber unzureichend.

Die eigentliche Frage ist jedoch, wie es möglich ist, von dem verkehr-

<sup>4</sup> W. Wilhelm, *Bewußtsein als Erscheinung des Absoluten. Erörterung der philosophischen Position der Spätphilosophie Fichtes*, Neuried, Ars Una, 1997, S. 82, 141; Brito, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, S. 669.

<sup>5</sup> C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1999, S. 145-147; Brito, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, S. 570-575; B. Pecina, *Fichtes Gott. Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, S. 341-345.

<sup>6</sup> M. Ivaldo, *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2016, S. 185-227.

<sup>7</sup> Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, S. 148.

<sup>8</sup> Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, S. 104-119; Pecina, *Fichtes Gott*, S. 208-224.

ten Zustand der Selbstsucht (Unsittlichkeit, Unfreiheit) zum Zustand der echten Sittlichkeit, Freiheit und Selbstheit überzugehen<sup>9</sup>. Dieser Prozess wird als unerklärbarer und unableitbarer Akt der Freiheit, als moralische Wiedergeburt des Ich aufgefasst, das sich selbst aufgibt, sein partikulares Selbst ableugnet, ja sogar »vernichtet«, sich selbst und der eigenen Selbstbehauptung abstirbt, und das alte in sich verschlossene Ich durch ein neues ersetzt (bzw. sich ersetzen lässt), das von Sinnlichkeit und Endlichkeit unabhängig geworden ist, indem es im unendlichen Leben aufgelöst ist, von dem es nunmehr getragen und durchdrungen wird. Der Zustand der höheren Sittlichkeit (wie auch der religiöse) wird emphatisch dargestellt als tiefe und restlose Einheit mit Gott, als innigste Teilnahme an seinem ewigen Leben, das zugleich Liebe und Seligkeit, und insofern Quelle der sittlichen Gesinnung ist. Diese Teilnahme ist nur als Wirkung des göttlichen Lebens als total erneuernde Kraft und Licht zu verstehen<sup>10</sup>.

Die wesentliche Rolle wird dabei von der »Liebe Gottes« gespielt; diese meint sicher einen Affekt, ja den »Affekt des Seins«, wie Fichte sagt und manche Autoren herausstellen (Asmuth, Janke, Pecina<sup>11</sup>), der als »Wechseliebe« zu verstehen ist und auf Spinozas *amor dei intellectualis* verweist; Liebe bedeutet hier aber vor allem ‚eins sein‘ und ‚sich als eins fühlen und wissen‘, also weder Sehnsucht noch Austausch, auch nicht (nur) selbstlose Hingabe; Janke deutet sie als Grundbefindlichkeit, nicht als intentionale Gerichtetheit<sup>12</sup>.

Der Akt der Wiedergeburt scheint auf jeden Fall ein göttlicher Akt, eine Wirkung des Göttlichen im Menschen zu sein, welche die ursprüngliche Einheit und Freiheit wiederherstellt, die Bedingungen des wahren Erkennens und Handelns schafft und eine selige unbetrübbare Ruhe schenkt; das soll keine Heteronomie als Überfremdung und Unterdrückung bedeuten, da hier kein Gegensatz mehr zwischen Gott und Mensch zu bestehen hat. Mehrere Autoren unterstreichen dabei Fichtes Umkehrung des früheren Standpunkts der Autonomie und reden von einem »Widerspruch zur Selbsterlösung«<sup>13</sup>. Asmuth notiert kritisch, Fichte an-

<sup>9</sup> Vgl. G. Bader, *Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Tübingen, Mohr, 1975.

<sup>10</sup> Vgl. G. Moretto, *Introduzione*, in J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, S. 11-67; Ivaldo, *Filosofia e religione*.

<sup>11</sup> Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*; W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin, de Gruyter, 1993; Pecina, *Fichtes Gott*.

<sup>12</sup> Janke, *Vom Bilde des Absoluten*, S. 519.

<sup>13</sup> W. Wilhelm, *Bewußtsein als Erscheinung des Absoluten. Erörterung der philosophischen*

erkenne keine durch Gnade von außen zu erfüllende »Heilsbedürftigkeit des Menschen«<sup>14</sup>. Pecina weist darauf hin, dass solche Vorstellungen auf Fichtes religiösem Standpunkt gegenstandslos sind, weil hier keine Entfremdung vom Absoluten mehr besteht, so dass eingesehen werden muss: das Absolute allein ‚ist‘ (im eigentlichen Sinn)<sup>15</sup>.

### 3. Hegel: Versöhnung im wissenden Geist

Sogar zentral ist bei Hegel das Thema der Befreiung als Werdegang des Geistes, der dialektisch-widersprüchlich fortschreitend zu sich selbst kommt, indem er sowohl die abstrakte Allgemeinheit als auch die natürliche Unmittelbarkeit sowie die entäußernd-entzweieende Gegensätzlichkeit schrittweise aufhebt. Der Begriff der Erlösung ist aber dabei von der leitenden Perspektive der ‚Versöhnung‘ als Zielidentität überschattet, die durch die progressive Vermittlung und Vereinigung von Ich und Welt, Subjekt und Substanz, Einzelheit und Allgemeinheit, Selbstbewusstsein und Gegenständlichkeit, Wirklichkeit und Idealität, Endlichem und Unendlichem, Menschlichem und Göttlichem errungen wird. Das Negative ist hier sehr wohl beachtet, doch als notwendiges Moment der Entwicklung des Ganzen konzipiert und darauf reduziert. Die schmerzenden Übel und die Greueltaten im Natur- wie Geschichtsprozess sind gar nicht verschwiegen, aber im Hinblick auf die Totalität teleologisch eingerechnet. Das Böse wird im Allgemeinen lediglich als Fixierung auf Besonderheit, Getrenntheit, Endlichkeit und so letzten Endes als in der begrifflichen Synthese des objektiven und absoluten Geistes bereits aufgehoben betrachtet<sup>16</sup>.

Von wirklicher oder gar endgültiger Befreiung aus dem Bösen kann hier also keine Rede sein, wenn nicht auf der Ebene des absoluten (d.h. begreifenden, voll entfalteten, allseitigen) Wissens um dessen Unwirklichkeit und Wesenlosigkeit (neben der Notwendigkeit). Das schlagendste (kaum in der Literatur beachtete) Dokument dieser ‚spekulativen‘ Aufhebung des Bösen ist der Zusatz zum § 234 der *Enzyklopädie*, wo Hegel jegliche Anmaßung einer praktisch beabsichtigten Weltveränderung negiert.

---

*Position der Spätphilosophie Fichtes*, Neuried, Ars Una, 1997, S. 82.

<sup>14</sup> Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen*, S. 147f.

<sup>15</sup> Pecina, *Fichtes Gott*, S. 342f.

<sup>16</sup> Vgl. E. Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, München, Fink, 2005, S. 648-652.

Das ist die logisch-ontologische Haupteinstellung Hegels. Differenzierter und subtiler ist (in den religionsphilosophischen Vorlesungen) seine interpretierende Darstellung des christlichen Glaubens an die durch Christus vermittelte und vom trinitarischen Gott bewirkte Erlösung und Versöhnung der leidenden und sündigenden Menschheit. Gleichwohl wird auch hier die Aufhebung des zerreißenen Negativen grundsätzlich einerseits als ideell-objektiver Vorgang (durch Menschwerdung und Tod Gottes »an sich vollbracht«), andererseits als subjektive Aneignung des Objektiven (in der Gemeinde) betrachtet<sup>17</sup>. Schließlich entscheidend scheint die Einsicht der glaubenden Gemeinschaft zu sein, welche die geschichtliche Erscheinung des für das Heil der mit Gott wieder zu vereinigenden Menschheit fleischgewordenen und als Gott-Mensch gestorbenen Wortes Gottes immer wieder erinnernd aktualisiert<sup>18</sup>. Solche Gemeinschaft muss allerdings in ihrer inneren Entwicklungslogik und in ihrem relevantesten Kern wirklich begreifend, also philosophisch werden, um die ‚endgültige‘ Versöhnung (im wissenden Geist) zu verwirklichen<sup>19</sup>. Diese gedankliche Bewahrheitung bleibt auch dann entscheidend, wenn man eine entsprechende Horizontale Versöhnung zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft (potentiell zwischen allen Menschen, was allerdings mit Hegels Geschichtsphilosophie kaum zu vereinbaren wäre) anhand der Ausführungen der *Phänomenologie des Geistes* (1807) zur gegenseitigen »Verzeihung« herausstellt<sup>20</sup>.

Bei Hegel fällt insbesondere auf, wie stark polarisiert die Interpretationen ausfallen können. Das ist seit Hegels Tod und der Spaltung seiner Schule wohl bekannt. Etwas überraschend ist, dass das auch heute noch der Fall ist, was besonders in diesem religionsphilosophischen Zusam-

<sup>17</sup> M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, St. Ottilien, EOS, 1997, S. 396.

<sup>18</sup> G. Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Hegels Theorie des Kultus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1998, S. 221, 330, 355; G. Wölflle, *Kult und Opfer in Hegels Religionsphilosophie*, Tübingen, Attempto-Verlag, 1999, S. 65-67; Rózsa, *Versöhnung und System*, S. 621; M.J. De Nys, *Hegel and Theology*, London, T&T Clark, 2009, S. 148-150.

<sup>19</sup> W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, S. 328-343; J.-L. Vieillard-Baron, *Hegel. Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 2006, S. 72-74.

<sup>20</sup> Wölflle, *Kult und Opfer*, S. 71; Vieillard-Baron, *Hegel*, S. 303.

<sup>21</sup> H.S. Harris, *Hegel's Ladder*, vol. II: *The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett, 1997, S. 690f; Vieillard-Baron, *Hegel*, S. 303; M. Häußler, *Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Freiburg, Alber, 2008, S. 434-436.

menhang zum Ausdruck kommt. Eine ‚linke‘ Interpretation findet man nicht nur bei Jaeschke<sup>21</sup>, sondern etwa auch bei Autoren, die Hegel eine Selbsterlösung des Menschen im humanistisch-universalistischen Sinn<sup>22</sup> oder einfach ein »Säkularisierungstheorem« zuschreiben, das alle religiösen Mythen relativiert<sup>23</sup>; beide verstehen die Versöhnung als dialogische Praxis der reziproken Anerkennung unter aufgeklärten Menschen. Auf dem ‚rechten‘ Flügel wird eine »Säkularisierungsthese« bei Hegel sogar geleugnet<sup>24</sup>, aber es wird vor allem betont, dass für Hegel die Menschen ohne Gottes Eingreifen in die Geschichte die Erlösung und Versöhnung nicht von selbst erreichen können (so Schulz, Wölfler, Appel, Wendte, Rohrmoser<sup>25</sup>). Andere Kritiker sind allerdings darum bemüht, ein Zusammenspiel von Fremd- und Selbsterlösung bei Hegel herauszustellen (Guibal, Dellbrügger, Trawny, De Nys<sup>26</sup>). Interessant ist außerdem, dass konträr gesinnte Autoren (wie Häußler und Rohrmoser, letzterer freilich selbstwidersprüchlich<sup>27</sup>) gleichwohl derselben Meinung sind, dass für Hegel ‚Entzweiung‘ und ‚Entfremdung‘ letztlich untilgbar seien. Bemerkenswert ist auch einerseits die Bezeichnung des Wovon der Erlösung als Selbstzentriertheit und Selbstverschlossenheit<sup>28</sup>, andererseits die Identifizierung des Wozu als »Befreiung zu sich selbst«<sup>29</sup> bzw. als »Befreiung zum Geist«<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; Ders., *Die Vernunft in der Religion*; Ders., *Die geoffenbarte Religion*, in: *Hegels Philosophie. Kommentare zu den Hauptwerken*, 3. Band: *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, S. 375-465.

<sup>22</sup> Harris, *Hegel's Ladder*, vol. II, S. 690f.

<sup>23</sup> Häußler, *Der Religionsbegriff*, S. 445.

<sup>24</sup> M. Wendte, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung*, Berlin, de Gruyter, 2007, S. 285.

<sup>25</sup> Schulz, *Sein und Trinität*; Wölfler, *Kult und Opfer*; K. Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn, Schöningh, 2008; Wendte, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel*; G. Rohrmoser, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums*, hrsg. von H. Seubert, St. Ottilien, EOS, 2009.

<sup>26</sup> F. Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la «Phénoménologie de l'esprit»*, Paris, Aubier Montaigne, 1975; Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes*; Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit*; De Nys, *Hegel and Theology*.

<sup>27</sup> Häußler, *Der Religionsbegriff*; Rohrmoser, *Glaube und Vernunft*.

<sup>28</sup> S. Houlgate, *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, 2<sup>nd</sup> ed., Oxford, Blackwell, 2006 (1<sup>st</sup> ed. 1991).

<sup>29</sup> P. Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

<sup>30</sup> Dellbrügger, *Gemeinschaft Gottes*.

#### 4. Schelling: Überwindung des Bösen zwischen Spekulation und Mythos

Bei Schelling ist das Problem der Erlösung in seinen Frühphasen insofern verdrängt, als die Wirklichkeit des Bösen wesentlich geleugnet und auf einen Perspektivfehler oder subjektiven Schein, höchstens auf eine *privatio boni* reduziert wird; es wird dagegen zu einer unausweichlichen Herausforderung, welche (auf verschiedenen Weisen und unter verschiedenen Namen) eine explizite eingehende Behandlung erfordert, nach der *Freiheitsschrift* von 1809, die ein radikales Verständnis des Bösen wieder einführt. In späteren Schriften, und vor allem in den *Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, wird die Erlösung als Befreiung des Menschen aus der ursprünglichen aber stets nachwirkenden freien Verkehrung seiner Endbestimmung thematisiert<sup>31</sup>. Auch hier ist aber das Thema und der Begriff der Versöhnung vorherrschend, da das Problem der Abtrennung von Gott und der Wiedervereinigung mit dem göttlichen Wesen im Vordergrund steht.

Indessen wird die Frage dadurch komplizierter, dabei aber zugleich tiefer und schärfer, dass die Freiheit ab 1809 als absoluter Anfang und radikale Wahl (statt stoizistisch-spinozistisch als Einsicht in die Notwendigkeit, als Entsprechung zum eigenen Wesen oder als Beisichselbstsein wie früher) wieder entdeckt wird. Sie wird auch verwickelter, weil Schelling den Ursprung von Freiheit und Bösem über einen spekulativen Rückgang von der moralisch-anthropologischen zu der ontologisch-theologischen Ebene der Möglichkeits- und Wirklichkeitsbedingungen des menschlichen Vermögens untersucht, von sich aus den eigenen Willen zu bestimmen und dem Bösen (statt dem Guten) zuzuwenden. Im *Freiheitsbuch* wird argumentiert, dass Möglichkeit und Wirklichkeit der endlichen Freiheit sich in der absoluten Freiheit Gottes gründen; die Möglichkeit des Bösen sei im (dunklen) ‚Grund‘ verwurzelt, der die Basis der eigentlichen Existenz Gottes als seine (noch nicht Geist gewordene) ‚Natur‘ bilde; die Wirklichkeit des Bösen hänge von der ursprünglichen Wahl des Menschen ab, welcher vor die alternativen Richtungen des Guten und des Bösen gesetzt in die von Gott entfernende Bahn der eigenen einseitigen Selbstbehauptung ‚falle‘.

<sup>31</sup> Vgl. X. Tilliette, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, Vrin, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1970); F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma, Città Nuova, 1994.

Wegen der abgründigen Tiefe des Sündenfalls, der in den Verlust der wirklichen Freiheit der Selbstverbesserung versinkt, kann sich eine Umkehrung des bösen Zustands (wie in der *Offenbarungsphilosophie* ausgeführt wird) nur von einem Prozess der Überwindung herleiten, der von der göttlichen Freiheit selbst anhebt. Diese setzt sich durch einen zeitlos-zeitigenden Prozess, der die ursprüngliche Ablehnung des Bösen sowie die Öffnung zur endlichen Andersheit umfasst, ewig durch. Gottes Zuwendung erfolgt einmal im absoluten Logos, welcher der Welterschöpfung vorsteht, und sodann in dessen Menschwerdung in Jesu Christus als Gottessohn, der die entscheidende Befreiung aus dem Bösen bewirkt, indem er auf seine selbständige göttliche Form verzichtet, sich zur einzelmenschlichen Gestalt erniedrigt und sein Leben in einem schändlichen Tod hingibt, um der ganzen Menschheit die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit zurückzugeben.

Auch Schelling betont, dass diese durch Christus in die Geschichte eingebrachte göttliche Heilstat ihre volle Wirkung nicht erzielt, wenn sie sie nicht von der wiedergeborenen Freiheit der einzelnen Menschen anerkannt, angenommen und angeeignet ist. Das ist wiederum durch die von Christus verheißene Ankunft des Heiligen Geistes ermöglicht, welcher die Seelen der Glaubenden und die geschichtliche Entwicklung ihrer Gemeinschaft belebt, beleuchtet und anfeuert. Schellings Auffassung der Kirchengeschichte unterscheidet sich jedoch von der entsprechenden Konzeption Hegels darin, dass er sie in die drei Epochen der petrinischen (katholisch-vergangenen), der paulinischen (protestantisch-gegenwärtigen) und der johannäischen (freigeistig-zukünftigen) Kirche historiosophisch gliedert und neben der Wirkung des göttlichen Geistes eine Aussicht in eine noch bevorstehende Zukunft der religiös-gemeinschaftlichen Vollendung in der Zeit eröffnet.

Deswegen ist nicht unerwartet, dass es auch von Schellings Religionsphilosophie einen Rezeptionsstrang gibt, der sie nur unter dem Aspekt ihrer anthropologischen oder geschichtsphilosophischen Bedeutung interpretiert, indem die Erlösung lediglich als die vom Christentum eingeleitete Befreiung aus dem mythologischen oder autoritären Denken betrachtet wird (Hutter, Oesterreich<sup>32</sup>). Kasper rezipiert vorwiegend gerade

<sup>32</sup> A. Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996; P.L. Oesterreich, *Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt. Schellings anthropologische Übergang in die Metaphysik*, in *Schellings philosophische Anthropologie*, hsg. von J. Jantzen, P.L.



diese geschichtsphilosophische Seite sogar in theologischer Absicht, um dadurch die christliche Selbstreflexion anzureichern. Trawny dagegen kritisiert die ‚apokalyptische‘ Konzeption der Erlösung als »endzeitlicher Befreiung des Ganzen«<sup>33</sup>.

In der letzten Zeit scheinen aber andere theologische Interessen vorzuwiegen, welche auf Schellings schließliches Eingeständnis der Ohnmacht der Vernunft angesichts des Problems der Wirklichkeit des Bösen und seiner Aufhebbarkeit hinweisen, woraus die Notwendigkeit des Rekurses auf die geoffenbarte Lehre der durch Christus vermittelten Erlösung entspringt (Portmann, Danz, Krüger, Wintzek<sup>34</sup>). Nur wenige Autoren notieren beim späten Schelling<sup>35</sup> eine Bemühung, auch das notwendige Moment der Selbsterlösung zu berücksichtigen; einige unterstreichen die Rolle des Menschen als Mithelfer Gottes und »Erlöser der Natur«<sup>36</sup>. Manche Studien versuchen, im Bezug auf die Erlösung nicht nur die Verbindung der Philosophie der Offenbarung mit der Theorie der Mythologie, sondern auch mit der ontotheologischen Potenzenlehre und der ‚reirationalen Philosophie‘ darzustellen (Pareyson, Hermanni, Danz, Meier, Krüger, Appel<sup>37</sup>).

---

Oesterreich, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, S. 23-50.

<sup>33</sup> Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit*, S. 163.

<sup>34</sup> S. Portmann, *Das Böse – die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung*, Meisenheim am Glan, Hain, 1966; C. Danz, *Christologie als Theorie endlicher Freiheit*, in *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*, hrsg. von C. Asmuth, A. Denker, M. Vater, Amsterdam, Grüner, 2000, S. 265-284; Ders., *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996; Ders., *Die Christologie Schellings im Zusammenhang der werkgeschichtlichen Entwicklung seiner Philosophie*, in *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*, hrsg. von R. Hiltcher, S. Klingner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, S. 37-56; M.D. Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008; O. Wintzek, *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei D.F. Strauß und F.W.J. Schelling*, Regensburg, Pustet, 2008.

<sup>35</sup> Wie J. Geldhof, *Revelation, Reason and Reality. Theological Encounters with Jaspers, Schelling and Baader*, Leuven, Peeters, 2007, S. 140f.

<sup>36</sup> T. Schwarz, *Das Problem des ‚malum morale‘ bei Schelling: 1792–1809*, Diss., München, 1992, S. 206-212; P. Koslowski, *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn, Schöningh, 2001, S. 626f.

<sup>37</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995; F. Hermanni, *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Wien, Passagen-Verlag, 1994; Danz, *Die Christologie Schellings*; F. Meier, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie*, Regensburg, Pustet, 2004; Krüger, *Göttliche Freiheit; Appel, Zeit und Gott*.

## 5. Vorläufige Schlussbemerkung

Auch nach einer solchen Durchsicht der Sekundärliteratur und der von da aus gesehenen Primärtexte bleibt das anfängliche Vorverständnis unwiderlegt, dass in der Religionsphilosophie der drei Hauptdenker des deutschen Idealismus die wesentliche Rolle vom Begriff der Versöhnung eher als von dem der Erlösung gespielt werde.

Versöhnung, bei Fichte zuerst sittlich, später beinahe mystisch akzentuiert, bei Hegel und Schelling eher spekulativ konzipiert, bedeutet grundsätzlich Überwindung des einseitigen Negativen durch Vermittlung der Widersprüche, Aufhebung der Entzweiungen.

Die Frage ist, ob solche Versöhnung mit der Erlösung aus dem Bösen gleichgesetzt werden kann. In gewissem Sinn scheint ja einerseits das versöhnte Negative alles Übel, also auch das (Kantisch gesprochen) »radikale Böse« betreffen. Andererseits geht es dabei in allen Fällen um Gewinnung und Verwirklichung der eigentlichen Freiheit als des Selbstseins des Menschen, des Ich, des Geistes überhaupt (freilich nicht wesentlich als Selbstbestimmung und Autonomie im Kantischen Sinn). Also geht es um Befreiung der zu-sich-werden-sollenden Freiheit von allem, was sie hindert und erdrückt. Sachlich scheint insofern Versöhnung als Befreiung und Erlösung auch aus dem grundlegenden Übel und Bösen gemeint zu sein.

Letzten Endes geht es jedoch um Versöhnung im Denken, im spekulativen Begreifen (wenn auch mit Intuition und mystischem Erleben vermittelt), in der theoretischen Rechtfertigung des Bestehenden, in einer vernunftmäßigen »Einsicht in die Notwendigkeit«, d.h. in das Vernunft- oder Seinsgesetz, welches auch Freiheit trägt und durchdringt. Das ist bei Hegel offensichtlich<sup>38</sup>, aber auch bei Fichte sichtbar, der in seiner späteren Phase das Sehen und Einsehen im Einswerden mit dem Absoluten in den Mittelpunkt stellt, schließlich auch beim späten Schelling, der die Wirklichkeit der Freiheit aus der Aufnahme der erlösenden Tat des Gottessohnes erwartet, wobei diese Aufnahme im Glauben einen Erkenntnisakt mit enthält, worin eine mystisch-spekulative Weisheit verdichtet ist.

Allerdings: trotz allem verweisen solche spekulativen Entwicklungen des deutschen Idealismus auf eine unleugbare kognitive Komponente des religiösen Erlösungsvorgangs. Auch wo die sittlich-existenzielle Seite hervorgehoben wird, muss das Entscheidende in einer gelebten (oder we-

<sup>38</sup> Vgl. W. Bialas, *Von der Theologie der Befreiung zur Philosophie der Freiheit. Hegel und die Religion*, Freiburg (CH), Universitäts-Verlag, 1993.

nigstens vorgelebten) Erfahrung der Sinnhaftigkeit von Dasein und Sein überhaupt anerkannt werden, welche das Leben der betroffenen Person tatsächlich ändert.

Darin kann aus meiner Sicht die bleibende, noch heute herausfordernde Lektion der deutschen Idealisten zu diesem zentralen Punkt der Religionsphilosophie erblickt werden, auch wenn das nur teilweise in den Formeln dieser Klassiker ausgedrückt worden ist.

# Libertà e necessità. Da Pareyson a Fichte, attraverso Schelling

Marco Ivaldo

*Università degli Studi "Federico II" di Napoli*

This essay takes into consideration three different, but not separate, conceptions of freedom. It is Pareyson's theory of freedom, and the earlier theories of Schelling and Fichte. Pareyson elaborated in the last part of his life an "ontology of freedom", which has at its center the relationship between freedom and nothing (*nulla*), and between freedom and evil (and suffering). A fundamental source of Pareyson was undoubtedly Schelling, with his essay, published in 1809, on the *Essence of human freedom*. Schelling understands the real freedom of man as a "faculty of good and evil", different from "idealistic" freedom. Finally, Fichte understands freedom as a principle of existing reality ("ontological principle"), which is exercised in relation to an imperative. For Fichte, the fundamental link is that between freedom and duty, which establishes an open vision of the world.

In questo contributo desidero avanzare alcune riflessioni su un tema peculiare della tradizione filosofica, cioè il rapporto tra libertà e necessità, attraverso un percorso assai selettivo e a ritroso. Muoverò dalla comprensione della libertà che effettua Luigi Pareyson nella sua *Ontologia della libertà* per poi regredire alla dottrina della libertà di due fondamentali interlocutori di Pareyson stesso nell'ambito della filosofia classica tedesca, cioè Schelling e Fichte. I passi che effettuerò saranno perciò tre: Pareyson, Schelling, Fichte, laddove devo aggiungere che 1) non intendo affatto offrire una trattazione con pretesa di esaustività delle loro rispettive dottrine della libertà, ma soltanto cogliere e svolgere, in esse e da esse, sollecitazioni a una riflessione fondamentale; così come 2) non desidero affatto

stabilire qualche “logica di svolgimento” tra questi tre pensatori, ma ne assumo le teorie come accostamenti “storici” all’essenza della libertà, suscettibili di autonoma ripresa e sollecitanti al confronto sistematico.

## Pareyson

Inizio la mia riflessione muovendo da due espressioni di Pareyson, che hanno avuto per la mia ricerca una funzione di stimolo, e che per questo aiutano a comprendere perché ho posto la ontologia della libertà di Pareyson all’avvio di questo itinerario. La prima espressione è presente nelle *Lezioni napoletane* tenute nel 1988: «Fu precisamente da Fichte [...] che imparai a conoscere un concetto della libertà molto più originario e profondo di quello morale»<sup>1</sup>. La seconda espressione è stata formulata nella *Lezione di congedo all’università di Torino* nello stesso anno 1988: «Bisogna liberare Schelling da ogni residua preoccupazione per l’idea della necessità, e Heidegger dallo spinoso problema dei rapporti fra il nulla, l’essere e gli enti; in modo che dal primo ci provenga la chiara eco della libertà nella sua purezza e dal secondo la netta e genuina immagine del nulla»<sup>2</sup>.

Mi fermo in primo luogo sul riferimento pareysoniano a Fichte. Pareyson sostiene che il concetto fichtiano della libertà non è soltanto quello della libertà morale, ma è più originario e profondo. Si tratta di una lettura di Fichte che va abbastanza controcorrente rispetto alle letture manualistiche più divulgate del filosofo tedesco, considerato come un ‘idealista etico’, diverso dall’‘idealista estetico’ Schelling e dall’‘idealista logico’ Hegel<sup>3</sup>. Tuttavia penso che la lettura pareysoniana abbia dalla sua buoni motivi. Anzitutto troviamo in Fichte la originale concezione – formulata ad esempio nel *Sistema di etica* – secondo cui la libertà è un “principio teoretico di determinazione del nostro mondo”<sup>4</sup>, e non solo un

<sup>1</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, p. 8. Una bibliografia delle opere di e su Pareyson è contenuta in F. Tomatis, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Brescia, Morcelliana, 2003.

<sup>2</sup> Ivi, p. 464-465.

<sup>3</sup> Va però riconosciuto che la lettura di Fichte come idealista etico porta alla luce un tratto autentico della auto-comprensione fichtiana della filosofia. Attira ad esempio l’attenzione sulla forza di attrazione dell’idealismo etico fichtiano al tempo della Prima guerra mondiale E. Alessiato, *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della Prima Guerra Mondiale*, Napoli, Istituto italiano per gli studi storici, 2018.

<sup>4</sup> J.G. Fichte, *Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De

principio pratico. Come principio *teoretico* la libertà apre prospettive, dischiude punti di vista, elabora forme di comprensione del mondo essente, in relazione alle quali può a sua volta determinarsi e operare la libertà pratica e morale - ad esempio in vista della modificazione della figura del mondo di cui parla Marx nell'undicesima tesi su Feuerbach. Soprattutto Fichte pensa ed elabora nella sua filosofia fondamentale un concetto della libertà più "elevato, radicale e originario" - come Pareyson sottolinea - di quello morale, anche se questo non viene affatto messo da parte, ma piuttosto appare in una nuova luce<sup>5</sup>. Come si coglie dalla Dottrina della scienza successiva al 1800 questo concetto originario della libertà consiste nel fatto che la libertà è - esprimo la cosa con parola mia - "un principio ontologico", cioè agisce come fattore costituente dell'essere *come* apparizione e dell'essere *della* apparizione (*Erscheinung*)<sup>6</sup>. Nel sistema della libertà quest'ultima viene compresa come fatto e come principio sistematico - e come principio sistematico e come fatto *insieme*<sup>7</sup>. Riprenderò e svilupperò a mio modo questo punto essenziale nella sezione dedicata a Fichte.

Il secondo riferimento verte sulla modalità originale con la quale Pareyson invita ad incrociare i pensieri di Schelling e quelli di Heidegger per pensare l'essenza della libertà. Di entrambi occorre dismettere qualcosa e conservare (e sviluppare) qualcos'altro. Pareyson ha qui in mente in particolare le schellinghiane *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809 e la conferenza di Heidegger *Che cosa è la metafisica* del 1929. Orbene, bisogna lasciar cadere i concetti della necessità (di Schelling) e dell'essere (di Heidegger), e custodire invece quelli della libertà (da Schelling) e del nulla (da Heidegger). Ci si impone con ciò il pensiero fondamentale che il plesso supremo che costituisce l'essenza della libertà non è il rapporto fra libertà e necessità, e nemmeno fra libertà ed essere, ma è il nesso fra libertà e nulla. Questo implica, nella ontologia della libertà pareysoniana, che la libertà deve venire pensata come inizio primo, puro cominciamento, posizione di sé, irruzione pura. «La libertà non è

Pascale, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 63 (*Fichte. Gesamtausgabe*, I/5,63).

<sup>5</sup> Ad esempio, nel concetto di una "moralità superiore" e creativa, elaborato nella *Anweisung zum seeligen Leben* 1806 e nella *Sittenlehre* 1812. Rinvio per ciò al mio *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, Mursia, 1992. Cfr. G. Cogliandro, *La dottrina morale superiore di J. G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, Milano, Guerini, 2005.

<sup>6</sup> Cfr. su questo W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin-NewYork, De Gruyter, 1993.

<sup>7</sup> Cfr. R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München, ars una, 1994, in particolare la premessa teoretica.

preceduta che da se stessa, è posizione di sé»<sup>8</sup>. Ma dire che la libertà comincia da sé, è inizio primo, auto-posizione, non è secondo Pareyson niente di diverso dal dire che essa comincia *dal nulla*. Non si può pensare la libertà come inizio primo, se non pensandola come l'uscita dal nulla. Ora, questo nulla non deve essere affatto compreso – nell'esperimento di pensiero non semplice che qui Pareyson invita a tentare – come una condizione preliminare, esterna alla libertà e da cui la libertà emergerebbe secondo uno svolgimento necessario. Va inteso invece come il “nulla della libertà” (nel senso di un genitivo soggettivo). Altrimenti detto: la libertà è auto-posizione dal suo stesso nulla. La libertà inizia, cioè è libertà, dal nulla di sé. Troviamo per questa via ripreso e approfondito il tema maggiore che sta a cuore a Pareyson. Per lui la libertà e il nulla, la libertà *come* auto-emergenza dal suo stesso nulla, costituiscono la struttura originaria, il plesso che forma l'intero apparire.

Da questo avvio deriva una cruciale conseguenza, ovvero che la libertà è in rapporto con una negatività – cioè con il proprio nulla, o non-essere - nel momento, o nell'atto stesso in cui essa si afferma, si pone. Qui deve venire richiamata un'altra tesi fondante di Pareyson: che la libertà è insieme principio e scelta, e che in quanto scelta la libertà è radicalmente “decisione di una alternativa”<sup>9</sup>, l'alternativa di essere o di non-essere. Non che prima vi sarebbe l'alternativa e poi la scelta, ma la scelta è per sé evocazione e decisione dell'alternativa, è scelta di essere e rifiuto del non-essere *insieme*. La libertà che si afferma, cioè la scelta di essere, non è tale senza la sua perdurante negazione, la quale è sì il non-essere iniziale, ma che può divenire (e di fatto diviene) – grazie alla libertà come “elemento potenziante” - anche quel non essere distruttivo, quel niente dinamico e attivo, che è il male, come riprenderò tra breve.

Sottolineo che Pareyson con questi passaggi avanza il pensiero, che aveva già trovato in Schelling, che la negazione è *interna alla stessa affermazione*, ovvero che la affermazione, per essere, richiede la negazione come suo momento interno, in quella che per lui è una dialettica della libertà reale, diversa dall'intellettualismo metafisico, ma anche da una dialettica della necessità che egli pensa di riconoscere nella onto-logica di Hegel.

È interessante evidenziare a questo proposito una differenza con la teoria dei principi di Fichte. Per Fichte – riferendomi adesso ai concetti

<sup>8</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p. 470.

<sup>9</sup> Ivi, p. 471.

fondamentali del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* – il primo principio (*Grundsatz*, proposizione fondamentale) , la posizione dell'io, non richiede il secondo principio, cioè la posizione del non-io, *per porsì* (ovvero affermarsi), ma si afferma assolutamente (*Io sono*). L'atto dell'opporre non è interno alla posizione dell'io, ma è autonomo secondo la sua pura forma, cioè come negazione della posizione originaria. Tra posizione e opposizione si apre quello che chiamerei uno spazio di relazione fra fattori autonomi, nel quale può operare e opera il terzo principio, cioè la limitazione<sup>10</sup>, in vista della costituzione dell'esperienza del mondo. Per Pareyson – che si muove qui piuttosto sulla via di Schelling, come accennavo – le cose stanno in maniera diversa. È vero che la negazione suppone per lui una posizione che permetta la configurazione e il giudizio del negativo come negativo, ma è altrettanto vero, anzi è decisiva l'idea che la positività non è primariamente concepibile se non come superamento della negatività, se non come vittoria sulla sua stessa negazione. Positività e negatività/negazione sono perciò inseparabili; non possiamo concepire alcuna ontologia che non sia una “me-ontologia”, alcun discorso sull'essere che non sia insieme e contemporaneamente discorso sul non-essere.

In vista della determinazione dell'essenza della libertà questa inseparabilità di affermazione e di negazione significa, come ho già osservato, che la libertà «non è tale senza la negazione»<sup>11</sup>. La libertà è per sé duplice, è insieme positività e negatività, è libertà positiva e libertà negativa, ovvero la libertà è ancipite, ambigua, doppia. Questa duplicità, anzi dialetticità della libertà è il punto di partenza della riflessione pareysoniana sul problema del male, su cui la filosofia contemporanea di impronta analitica è stata per lui singolarmente reticente, cosa che – osserva – appare sconvolgente avendo noi alle spalle la Seconda Guerra mondiale e i fenomeni a essa connessi. Azzarderei l'ipotesi che il tema maggiore dell'ontologia della libertà, più che la libertà stessa, sia il male, come condizione ontologica di colpa e di dolore che riguarda ogni essere umano e ridonda sull'intera creazione. Di questa ontologia del male<sup>12</sup> vorrei soltanto ricordare un aspetto essenziale, che ha a che fare con il plesso libertà-nulla. È vero che la libertà, che in questo inizio incondizionato è

<sup>10</sup> Ho dato questa lettura dei tre *Grundsätze* del *Fondamento* in: M. Ivaldo, *Fichte*, Brescia, La Scuola, 2014.

<sup>11</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p. 471.

<sup>12</sup> Devo questa espressione a F. Tomatis, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma, Città Nuova, 1995



la libertà divina, si afferma *in quanto* esclude il non-essere, sceglie il bene *in quanto* esclude il male (secondo il principio dell'inseparabilità sopra enunciato). Ma è altrettanto vero – secondo il “pensiero temerario”<sup>13</sup> che Pareyson qui mette a fuoco – che questo male *ab aeterno* escluso dalla realtà rimane nondimeno – come una possibilità dormiente e tuttavia inquietante, come una traccia – presente in quella stessa libertà divina che lo ha vinto negandogli l'accesso all'essere. Il male è il risveglio e lo scatenamento, da parte dell'uomo, di quella traccia del nulla che anche dopo la propria autoaffermazione continua a segnare, come una possibilità pur vinta, la libertà divina. Cogliamo qui un'altra declinazione del principio della inseparabilità. Ora, è l'uomo che rende reale questa possibilità. La libertà umana attualizza il nulla e fa del nulla il proprio “progetto”: questo annientamento della vita è il male. Deve essere chiaro che non esiste per Pareyson nessuna necessità logico-dialettica che la libertà umana abbia reso, da possibile, reale - ovvero che essa abbia realizzato – il male. È un fatto – cioè un avvenimento della libertà – che ciò sia accaduto e accada. Da questa realtà non necessitata e tuttavia effettiva devono muovere l'ontologia della libertà e il “pensiero tragico”.

È opportuno a questo proposito richiamare ancora una posizione fondamentale di Pareyson sul tema libertà e necessità (e libertà e possibilità). Per un recupero dell'idea della libertà nella sua schiettezza – osserva Pareyson – è opportuno riferirsi alle tre categorie modali, che sono – come è noto - possibilità, necessità e realtà (*Wirklichkeit*). Ora, delle tre la libertà, intesa come inizio puro, puro cominciamento, ha essenzialmente a che fare con la realtà. Della realtà non si può dire infatti che è perché *poteva* essere, secondo la categoria della possibilità, e affermare che la libertà è perché era possibile. Nemmeno si può dire della realtà che essa è perché *non poteva non* essere, secondo la categoria della necessità, e concludere che la libertà è perché è necessaria. Della realtà si deve dire unicamente che *essa è perché è* (categoria della realtà o della effettualità). Da qui lo stretto legame ontologico di realtà e libertà. La realtà è “integralmente appesa alla libertà”<sup>14</sup>, che è un fondamento che si nega sempre come fondamento, ovvero la libertà è *Abgrund* e *Ungrund*, più che *Grund*,

<sup>13</sup> Si presenta qui il tema, definito da Pareyson stesso “sconcertante” e “forse anche fuorviante” – che rende perciò necessaria l'attenta meditazione - del “male in Dio”, su cui si vedano in *Ontologia della libertà* i due saggi: *La filosofia e il problema del male* (pp. 151-233), e *Un “discorso temerario” : il male in Dio* (pp. 235-292).

<sup>14</sup> L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, p.465.

come invita a pensare Pareyson rifacendosi a Heidegger. Da altro profilo: possibilità e necessità sono pensabili solo perché ‘si dà’, ovvero esiste, originariamente la realtà, cioè la auto-posizione della libertà. Ciò che sta più in alto allora non è la possibilità (il poter essere) – che è soltanto una realtà anticipata –, né la necessità (il non poter non essere), che è soltanto una realtà riconfermata. Ciò che è più alto è la realtà (ovvero l’essere in atto della libertà), di cui la possibilità e la necessità (logica) sono determinazioni, che prese a sé risultano astratte. Pareyson si ispira in questa messa a tema del primato della realtà a Schelling,<sup>15</sup> dal quale parte per la filosofia contemporanea una strada che è diversa dalla sintesi onto-teo-logica hegeliana ma anche da una “filosofia dell’esistenza” che enfatizzi una opposizione di principio fra sapere ed esistenza.

## Schelling

Ho richiamato già il debito che Pareyson ha e riconosce di avere con la dottrina della libertà di Schelling. Il testo schellinghiano che è qui soprattutto in questione, come facilmente si intuisce, sono le *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana* del 1809<sup>16</sup>. Lo Schelling che invita a pensare il primato della realtà sulle altre due categorie della modalità, ha elaborato a sua volta un profondo concetto della libertà, degno di ascolto, come quello di Fichte.

Anzitutto Schelling mette in evidenza che il tema delle sue *Ricerche* è precisamente il giusto concetto della libertà umana e la connessione di questo concetto con la visione scientifica del mondo, ovvero con il sistema della ragione. Pensiero fondamentale di Schelling - avanzato in contrasto,

<sup>15</sup> Cfr. L. Pareyson, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica.*, «Annuario filosofico», 10, 1994, p. 77. Questo testo è pubblicato adesso in L. Pareyson, *Essere, ambiguità, libertà*, vol. XIX delle *Opere complete*, a cura di F. Tomatis, Milano, Mursia, 1998,

<sup>16</sup> Cfr. O. Höffe, A. Pieper (a cura di), *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin, Akademie Verlag, 1995; T. Buchheim, *Einleitung zu: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. von T. Buchheim, Hamburg, Meiner, 1997, IX-LXIX; J. Hennigfeld, *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001; A. Roux (a cura di), *Schelling en 1809. La liberté pur le bien et pour le mal*, Paris, Vrin, 2010; F. Forlin, M. della Valle, *L’essenza della libertà. Guida alla lettura delle Ricerche Filosofiche di F. W. J. Schelling*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

ad esempio, con le idee di Jacobi lettore di Spinoza<sup>17</sup> – è che libertà e sistema non si oppongono affatto. Il Filosofo accentua che il concetto della libertà richiede, per essere solidamente elaborato, di venir compreso nella sua connessione con la visione del tutto, e senza questa comprensione olistica resterebbe pericolante (*wankend*). D'altro lato senza l'indagine della connessione fra concezione sistematica e libertà anche la stessa «filosofia resterebbe interamente senza valore»<sup>18</sup>, cioè risulterebbe un mero prodotto intellettualistico. Non solo però libertà e sistema, ma anche libertà e necessità non si oppongono assolutamente, anzi Schelling accentua che «senza il contrasto fra necessità e libertà, non soltanto la filosofia, ma ogni più elevata aspirazione dello spirito cadrebbe in quella morte che è propria delle scienze in cui esso non ha parte»<sup>19</sup>. La libertà non si afferma dal suo nulla, secondo il pensiero che Pareyson assai presumibilmente ha conquistato nella discussione proprio con questi passaggi di Schelling. La libertà emerge a se stessa in connessione con la necessità della ragione; verrebbe da dire: per relazione e per differenza con la necessità della ragione, che non è una ragione logica astratta, ma è una ragione che ha incorporato in se stessa la lezione dell'idealismo, su cui dirò subito sotto. «Sottrarsi alla lotta rinnegando la ragione – così Schelling – sembra piuttosto una fuga che una vittoria»<sup>20</sup>.

In secondo luogo, Schelling sollecita a riconoscere la verità del concetto della libertà cui la filosofia è stata sollevata dall'idealismo. Si tratta, secondo le espressioni di Schelling, della concezione della libertà “come ultimo atto potenziante”, del volere come “l'essere originario”, cui convengono i predicati di assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, auto-affermazione: «L'intera filosofia – commenta qui Schelling – non mira che a questo, trovare questa suprema espressione».<sup>21</sup> Il pensiero di fare della libertà l'uno e il tutto della filosofia – cioè la grande conquista dell'idealismo – ha posto in libertà lo spirito umano, creando

<sup>17</sup> Cfr. F.H. Jacobi, *Werke*, Bd. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*, Bd. 1,2: *Anhang*, hrsg. von K. Hammacher, I.-M. Piske, Hamburg, Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998. Cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, cura di Francesco Capra, Bari, Laterza, 1969.

<sup>18</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1974, p. 82 (cfr. Historisch-Kritische Ausgabe, *Werke*, I 17, p. 112). La prefazione di Pareyson a questi *Scritti* è di grande rilievo teoretico.

<sup>19</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche*, p. 82; HKA, p. 112.

<sup>20</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche*, p. 82; HKA, p. 113.

<sup>21</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche* p. 91, HKA, p. 123.

uno sconvolgimento più forte di qualsiasi rivoluzione precedente. Tuttavia Schelling – secondo una sua nota interpretazione critica di quello che egli chiama (polemicamente) l’"idealismo soggettivo" fichtiano – osserva che Fichte avrebbe sì elaborato il principio che «l’egoità sia tutto», ma sarebbe necessario effettuare anche il cammino contrario, e sviluppare il principio che «il tutto sia egoità». Si tratta, con altri termini, del principio per il quale ogni reale ha per suo fondamento "vita, attività, libertà". «Solo chi ha gustato la libertà, può capire il desiderio di trovare ovunque analogia con essa, di estenderla all’intero universo». Orbene, possiamo osservare che è precisamente questo programma quello che Schelling assume come proprio, e che egli caratterizza come il programma di un "più elevato realismo"<sup>22</sup>, - un realismo che non viene perseguito per le vie di una metafisica oggettivante o di un empirismo ristretto, ma che viene "consacrato", ovvero portato all’esistere, dall’"idealismo" stesso.

In terzo luogo, Schelling argomenta che il concetto "idealistico" della libertà pensa sì il concetto più generale e formale della libertà, ma non (ancora) il concetto specifico della libertà umana. Bisogna perciò arrivare a riconoscere per Schelling il concetto reale e vivente della libertà, che è per lui il concetto della libertà come una facoltà del bene e del male. «L’idealismo fornisce da un lato soltanto il concetto più generico, dall’altro il concetto semplicemente formale di libertà. Ma il concetto reale e vivente è questo, che essa consiste in una facoltà del bene e del male»<sup>23</sup>. Questa idea della libertà – che collega Schelling in certo modo a Crusius, a Reinhold, al Kant del saggio sul male radicale – è senza dubbio un pensiero forte del trattato del 1809. L’idea della libertà come unità di inizio e scelta, che abbiamo visto emergere in Pareyson, ha il suo potente antecedente in questa duplicità inseparabile della libertà di Schelling, che è insieme atto originario del volere – secondo il concetto "idealistico" - e facoltà del bene e del male – secondo il suo concetto reale e vivente.

Ora, questa dottrina della libertà di Schelling è inserita in una concezione della struttura della realtà, che è sì necessaria, ma che non ha la natura di una necessità logica, e ancor meno meccanica, come sembra invece pensare Pareyson quando invita a separare la libertà schellinghiana dalla necessità. Per Schelling la libertà rinvia a una auto-relazione originaria e originante dell’assoluto. Egli richiama la distinzione – avanzata da lui stesso nella *Esposizione del mio sistema della filosofia* del 1801 -

<sup>22</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche*, p. 91, HKA, p. 124.

<sup>23</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche*, p. 92, HKA, p. 125.

tra l'essenza (*Wesen*) in quanto esiste e l'essenza in quanto è semplice fondamento di esistenza<sup>24</sup>, e nelle *Ricerche* svolge ulteriormente questo pensiero. L'apparire, l'esserci, e con esso la libertà, esistono, perché l'esistente, l'assolutamente esistente, cioè il *prius*, emerge *ab aeterno* dal suo fondamento (*Grund*), o base, ovvero dalla sua "natura" o "desiderio di esistere". Lo straordinario (e arduo) pensiero che Schelling presenta qui è che la creazione del mondo presuppone l'auto-originazione del principio, cioè l'emergenza dell'esistente dal suo fondamento, o natura, o oscuro desiderio di essere (*Sehnsucht*). Non che prima ci sia il fondamento (o la natura) e che poi da essa scaturisca in via immanente, al modo di una processualità naturale, l'esistente. L'esistenza è tale perché l'atto, il *prius*, ponendosi, pone alla base del suo esistere – verrebbe da dire: del suo slancio – quel fondamento che è in Dio stesso, cioè nel *prius*, pur non essendo Dio assolutamente considerato.

Non posso qui discutere questa dottrina di Schelling, in particolare la circostanza che Schelling introduce con essa la duplicità (di fondamento ed esistenza), e perciò la dialettica, dentro il principio stesso, cioè nell'auto-posizione del *prius*. Nell'auto-posizione deve per lui necessariamente già darsi l'opposizione. Volendo esprimere la cosa in termini fichtiani dirò che per questo Schelling il secondo principio (*Grundsatz*), cioè l'opporre, è già (pre)contenuto nel primo, cioè nel porre, anche secondo la forma, e non è soltanto reso possibile da questo, come invece accade nell'approccio primariamente epistemologico della Dottrina della scienza.

Mi interessa invece sottolineare che Schelling invita a pensare che la libertà, nel suo porsi come volere e come facoltà del bene e del male, rinvia a una certa necessità, cioè a una struttura originaria dell'esistere, che si articola secondo il nesso dialettico di fondamento ed esistenza, così nell'infinito, cioè in Dio, come nel finito, cioè nell'uomo, con la differenza che in Dio i principi, cioè il principio della luce e dell'intelletto e quello del fondamento o natura, sono inseparabili, nell'uomo sono invece separabili. «Nell'uomo è l'intera potenza del principio tenebroso, e a un tempo è in lui anche tutta la forza della luce. In lui è il più profondo abisso e il cielo più elevato»<sup>25</sup>. Nasce da qui il compito della libertà umana, che

<sup>24</sup> Schelling rinvia ai seguenti paragrafi della *Darstellung meines Systems der Philosophie*, che era già apparsa sul secondo volume, secondo quaderno della «Zeitschrift für speculative Philosophie»: § 54 osservazione, § 93 osservazione 1, § 145 chiarimento. Si tratta di paragrafi in cui viene tematizzata la natura della forza di gravità e della luce.

<sup>25</sup> F.W.J. Schelling, *Ricerche*, p. 100, HKA, p. 134.

è di unire ciò che nella creazione è in realtà separabile da parte dell'uomo, cioè il volere originario, ovvero il principio della luce, e il volere individuale, che emerge dal fondamento. Riferendosi anche alle teorie di Franz von Baader Schelling spiega che il male consiste precisamente nell'inversione del rapporto, ovvero nel sovvertimento dei principi, nella creazione di una "falsa unità", cioè nell'innalzare il fondamento sopra la causa, nell'allontanarsi del volere individuale da quel centro in cui deve per natura sua rimanere, nell'isolarsi della parte dal tutto, quell'isolarsi quale si manifesta analogicamente nella malattia<sup>26</sup>.

La libertà di Schelling, come auto-determinazione e capacità dei contrari, rinvia in definitiva – come ho già accennato - a una necessità, che non coincide con la necessità logica e nemmeno con la necessarietà di processi naturali-oggettivi. Direi invece che si tratta di una necessità che ha qualcosa a che fare con la necessità morale, con quella che chiamerei una *determinazione della libertà* in vista dell'unità e dell'armonia, ovvero in vista del bene e dell'amore. Si potrebbe però sollevare la domanda su come possiamo comprendere e sviluppare questo legame della libertà con la determinazione pratica, se diviene problematico o non viene ammesso il punto di partenza dell'ontologia "metafisica" di Schelling, il quale postula e presuppone una intuizione nell'essenza stessa dell'assoluto (ovvero una intuizione intellettuale dell'essenza (*Wesen*) nella sua duplicità) che una filosofia di tipo critico-trascendentale, quale quella a cui cerco di lavorare, non consente di avanzare<sup>27</sup>.

## Fichte

Qui può aiutare la ripresa di alcuni pensieri della Dottrina della scienza di Fichte. Essa getta le basi di una "ontologia relazionale"<sup>28</sup> per la quale

<sup>26</sup> Schelling si riferisce a questi due lavori di von Baader: *Ueber die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft seyn kann*, «Morgenblatt», 1807, Nr. 197; *Ueber Starres und Fließendes*, «Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft», II Bd., 2. Heft (cfr. *Franz von Baader's sämtliche Werke*, hrsg. von Franz Hoffman, 16 Bd., Leipzig 1851-1860; rist. Aalen, Scientia Verlag, 1963).

<sup>27</sup> Per orientarsi su questo aspetto è utile seguire lo scambio polemico fra Fichte e Schelling fra il 1799 e il 1806. Cfr. J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli, Prismi, 1986.

<sup>28</sup> Cfr. il mio saggio: *Fichte: una ontologia trascendentale della relazione*, in *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di A. Carrano, M. Ivaldo, Napoli, Napoli Federico II University Press, 2019.

la relazione trascendentale fondante della libertà è la relazione non all'essere, e nemmeno al nulla, ma primariamente a un *Sollen*, cioè al dovere-essere. Non che l'essere e il nulla vengano semplicisticamente ignorati o arbitrariamente negati. Essi vengono compresi piuttosto come nozioni originarie, o pensieri oggettivi, che la libertà riflessiva configura (*bildet*) a partire dalla manifestazione o l'auto-posizione di un dovere-essere originario. Nei *Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre* del 1805 troviamo la lapidaria affermazione: «Qualsiasi filosofia che non abbia come principio un Devi categorico (*kategorisches soll*) è morta in se stessa e nel suo principio, e abbandonata allo scetticismo»<sup>29</sup>.

Un *Sollen* – anche espresso nella forma di un *Soll* (devi) – è il principio, a un tempo “problematico” e “categorico”, che chiama la libertà ad esercitarsi nella configurazione (*Bildung*) dell'intero apparire (*Erscheinung*). Il *Sollen* è “problematico” perché avanza, anzi è una richiesta alla libertà (*Devi*), ovvero invita la libertà a determinarsi così in senso pratico, come teoretico. Insieme il *Sollen* è “categorico” perché – una volta ammesso e accolto – comanda categoricamente qualcosa, determina al modo di un imperativo la libertà stessa. Questa determinazione della libertà, cioè il *Sollen*, non è espressione di una necessità semplicemente logica, e nemmeno di una necessità di fatto. Come ha messo in luce Lauth<sup>30</sup> è un dovere-essere (*Sollsein*), è una necessità immanente alla prassi, che chiama la libertà a determinare se stessa. Ancora: è una determinazione che inizia, o sollecita, qualcosa (*An-determination*) – cioè un atto, un agire –, e che postula a sua volta una determinazione mediante se stessi (*Durch-determination*), cioè una auto-determinazione. Non abbiamo infatti autodeterminazione, auto-iniziativa (il concetto “idealistico” della libertà di cui ha parlato Schelling) senza una determinazione nella figura di un dovere-essere, senza l'esortazione problematico-categorica espressa in un imperativo. La presa di posizione rispetto al Devi è necessaria (non si può non rispondere), ma il modo della risposta è libero, laddove di nuovo si presenta una relazione costituente fra libertà e necessità (pratica).

È ben nota la critica di Hegel al dovere-essere di Fichte. Nello scritto sulla *Differenza del sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* del 1801

<sup>29</sup> *Fichte-Gesamtausgabe*, II 7, p. 435. Sulla funzione costituente del *Sollen* nella *Dottrina della scienza* rinvio al mio saggio: *Die konstitutive Funktion des Sollens in der Wissenschaftslehre*, in E. Fuchs, M. Ivaldo, G. Moretto, *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträg aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, pp. 107-128

<sup>30</sup> Cfr. R. Lauth, *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Torino, Trauben, 2004.

leggiamo ad esempio: «l'esigenza (*Forderung*) rimane nel sistema fichtiano solo un'esigenza»<sup>31</sup>, e non si perviene in esso mai a una autentica sintesi. Orbene, a questa critica, che focalizza quella che per Hegel sarebbe la debolezza ontologico-sistemica del principio (kantiano e fichtiano) del dovere, si potrebbe però replicare, da un punto di vista piuttosto fichtiano, ma anche kantiano<sup>32</sup>, che l'esigenza di cui qui si tratta, il *Sollen*, non è affatto una esigenza soggettiva, psicologica, avanzata dall'io empirico, ma è un atto della ragione pratica, e pertanto ha un contenuto razionale. In secondo luogo, si potrebbe osservare che il dovere-essere fichtiano è in realtà fattore costituente della infinita *apertura* dell'esperienza umana – una infinità che non è affatto indefinitezza, ma piuttosto inesauribilità e ulteriorità – e perciò è fattore garante dello *spazio* della libertà compresa come atto e come fatto, come principio e come evento “storico”. La libertà è principio formativo dell'esperienza del mondo in relazione con la necessità (pratica) espressa da un imperativo (Tu devi). Essa è – come ho appena richiamato – autodeterminazione che si pone e si rinnova *come libertà* in rapporto a ciò che deve essere. Sviluppando questo assunto sul dovere-essere e riferendomi allo Hegel della *Filosofia del diritto* dirò – secondo la lettura che cerco di sviluppare – che il bene inteso come ciò-che-ha-da-essere, tematizzato da Hegel all'altezza della moralità, cioè il momento kantiano-fichtiano dell'etica, non viene affatto superato, ma mantiene una produttiva trascendenza etica rispetto al bene realizzato nelle istituzioni e nei costumi, cioè al bene nella sfera della eticità<sup>33</sup>.

La libertà e il dovere-essere, il *Sollen*, costituiscono in definitiva il contatto generativo dell'essere della fenomenicità, la quale a sua volta è, per la Dottrina della scienza, fenomeno unitario e plurale dell'essere e della vita, ovvero dell'essere come vita vivente. Grazie all'atto e al fatto della libertà, che corrisponde *come* libertà a un Devi (*Soll*), cioè a una sollecitazione e a un compito pratico-teoretico, l'ideale, cioè il contenuto razionale, può diventare visibile senza smarrire la sua differenza dal fattuale, senza esaurire la propria eccedenza, ma manifestandola ed esercitandola.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), in Id., *Werke 2, Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p. 68; tr. it. in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, Mursia, 1981, p. 54.

<sup>32</sup> Cfr. su questo la mia ricerca: *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa, ETS, 2012.

<sup>33</sup> Una interessante lettura di Hegel che valorizza il momento kantiano all'altezza dello spirito oggettivo è quella che ho trovato in J.-F. Kervégan, *L'effective et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2007.



Portando alle sue conseguenze l'assunzione (trasformante) da parte di Fichte del primato del pratico di Kant<sup>34</sup> si può concludere che nell'io-sono – cioè nel primo principio (*Grundsatz*) – si presenta un Tu devi, che opera come il principio originario, o l'archi-principio (*Ursatz*), e che al modo dell'imperativo sollecita lo stesso porsi dell'io. In questo senso, sul piano dei principi costituenti, si passa in una filosofia trascendentale dall'imperativo all'indicativo. Anche se Fichte non si esprime precisamente in questa maniera, ritengo che il suo pensiero, meditato a fondo, consenta di svolgere questa svolta trascendentale<sup>35</sup>.

Deve essere chiarito che il dovere-essere non si presenta come una regola astratta, ma si pone come una forma generativa di pratiche e come una pulsione originaria nella soggettività, sicché quest'ultima, assumendo e realizzando il dovere essere, realizza se stessa. È la coscienza del dovere-essere, il manifestarsi dell'"imperativo etico-ontologico" (Alberto Caracciolo)<sup>36</sup> che apre il mondo dell'esperienza, e che contemporaneamente libera dal dogmatismo del "dato", ovvero consente di leggere il "dato" – relativizzandolo – non come una cieca, indifferente necessità, ma come un "compito" della libertà. Il "dato" è in definitiva dato-in-un-compito, ovvero viene colto, abbracciato e giudicato alla luce della necessità pratico-etica. È il presentarsi del Devi che introduce la differenza dell'ideale rispetto al fattuale, che avanza la sollecitazione, o l'esortazione, non solo ad essere, ma ad essere di più e meglio, ad arricchire la nostra esperienza del mondo morale, mentale e fisico. In questo senso il Devi ci "urta": nessuna libertà della soggettività senza urto, ovvero senza sollecitazione a determinarsi che proviene da altri<sup>37</sup>. Qui è il punto di partenza della teoria interpersonale, ovvero la dottrina della strutturale intersoggettività che segna ontologicamente il porsi della ragione e la genesi della autocoscienza. Il "soggetto" nasce a se stesso nell'incontro con una esortazione alla libertà, che suppone l'agire comunicativo e il riconoscimento da parte

<sup>34</sup> Rinvio su questo al mio saggio: *Il pratico come fondamento nella Dottrina della scienza*, in G. Basileo, G. di Tommaso (a cura di), *Principio, metodo e sistema nella Filosofia classica tedesca*, Roma, Inschibboleth Edizioni, 2019, pp. 87-101.

<sup>35</sup> Devo questa prospettiva di lettura a Reinhard Lauth, del quale si veda *Con Fichte, oltre Fichte*, p. 73 ss.

<sup>36</sup> Sono debitore di questa idea ad Alberto Caracciolo, del quale si veda almeno: *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica* (1990), Genova, Il nuovo Melangolo, 2010.

<sup>37</sup> J.G. Fichte, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, a cura di F. Costa, Bari, Laterza, 1971, p. 167ss. *Fichte-Gesamtausgabe*, I 2, p. 355 ss.

di un altro “soggetto”<sup>38</sup>. Infine il Devi, in particolare adesso il dover-essere morale, l'imperativo etico-ontologico, sospinge la libertà a decidere di sé, e la conduce all'intellezione di una non fissante, ma liberante determinatezza. Abbiamo il sì e il no, la positività e la negatività, *perché* 1) si deve qualcosa (*Du sollst*), 2) si esclude l'opposto di ciò che è dovuto, 3) si determina o specifica ciò che è dovuto. Enuncerei così – consapevole della sua ampia discutibilità – un mio abbozzo di riformulazione del circolo dei principi (*Grundsätze*) dal *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* alla luce del porsi del Tu devi nell'io sono (*Ursatz*).

Ho richiamato all'inizio la notissima espressione di Marx: «I filosofi hanno finora *interpretato* il mondo in modi diversi; si tratta ora di *trasformarlo*»<sup>39</sup>. Orbene, leggendo questo passo di Marx alla luce di Fichte, dirò che il cambiamento del mondo accade non dopo, ma già nell'atto stesso di leggerlo altrimenti, nell'atto creativo dell'interpretare, che non è un atto semplicemente intellettuale, ma è un atto pratico-teoretico, è la pratica della teoria. La libertà – nel suo rapporto con un *Sollen* – è il fondamento di questo atto ermeneutico: possiamo pensare sensatamente di modificare la figura del mondo perché il mondo non è una indifferente natura, ma è – se vogliamo usare questa locuzione – una natura data in un compito, ossia il mondo è aperto, è suscettibile di molteplici letture, si presenta disposto a diverse declinazioni dell'agire. Ma il mondo è aperto perché la libertà è, come ho richiamato, principio pratico-teoretico di comprensione del mondo stesso, ed esiste secondo una relazione trascendentale con un urto originario, cioè un Devi, un imperativo, che pone in movimento l'intera nostra esperienza dell'esserci.

<sup>38</sup> Su questo tema, oggetto di molteplici ricerche, mi limito a richiamare: A. Masullo, *L'intersoggettività e l'originario*, Napoli, Guida, 1986.

<sup>39</sup> *Thesen über Feuerbach*, in *Marx-Engels Werke*, 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969, p. 533 ss.



### **3. SU HEGEL / ON HEGEL / ÜBER HEGEL**



# Liebe und Freiheit bei Hegel

Erzsébet Rózsa

*Debreceni Egyetemen*

The scientific framework of the topic of love in the late Hegel is represented by the system of the spirit. Love has received emphases in the objective spirit that are rooted in his conception of modernity, in which the «infinite subjective freedom» of everyone was elevated to fundamental principle, highest idea and norm. Hegel sketches a body of thought about subjective-individual freedom that can also be illuminating for today's questions, for difficulties experienced by many in the struggle between individual freedom and responsible love. In this paper, it will be explored how Hegel's view of the exciting and tense relationship between love and freedom is related to his interpretation of the practical attitude towards life, reality, each other and oneself. In this sense, the early motif of «intervening in the life of human beings» remains relevant even for the mature philosopher and still enlightening and stimulating for us, children of late modernity.

## **Auftakt**

Uns beschäftigt irgendwann und irgendwie die Frage danach, wie wir ein kostbares Liebeserlebnis oder eine wertvolle Liebesbeziehung oder aber eine ganz andersartige, uns belästigende Erfahrung, die auch mit der Liebe zu tun hat, mit unserer ebenso hochgeschätzten individuellen Freiheit vereinbaren können. Wenn wir uns in einer Krisensituation befinden, die im Dilemma von Freiheit und Liebe wurzelt, und Klärung, Beratung oder sogar Trost in belletristischen Büchern, in Filmen, in der

Musik oder eben bei Freunden suchen, denken wir normalerweise nicht daran, uns an ein philosophisches Gedankengut anzuwenden.

Es ist in der Tat schwierig, eine angemessene Diagnose und eine nutzbare Therapie für unsere durch Liebesphänomene geschädigte oder eben bereicherte Lebenssituation bei Philosophen unserer europäischen Kultur zu finden, auch wenn die Liebe in diesem Kulturkreis einen hochrangigen Stellenwert hatte und hat.

Es ist schwierig, aber nicht ganz unmöglich.

Hegels Philosophie ist eine, die uns in diesem Themenfeld behilflich sein kann. Zwar nicht so sehr durch das mühsame Studieren seines Systems und dessen Begrifflichkeit. Aber er hat seine Philosophie, inklusive seine Theorie der Liebe und deren Beziehung mit der Freiheitsthematik nicht nur für hochgebildete Philosophen ausgearbeitet, sondern für »einen jeden« mit gesundem Menschenverstand und mit einem bestimmten Bildungsniveau. Diese »exoterische Dimension« seiner Philosophie, die auch zahlreiche zeitgemäßen Gedanken enthält, ist kaum bekannt<sup>1</sup>.

Im Folgenden wird versucht, seine auch heute aufschlussreichen und praktisch verwendbaren Gedanken zur Liebe in Erinnerung zu rufen. In der Hoffnung, dass man einige für uns, Kinder der Spätmoderne erläuternden Einsichten und behilflichen Empfehlungen finden kann, die eine philosophisch geprägte Therapie für unser geschädigtes Leben anbieten<sup>2</sup>. Vorausgesetzt, daß wir uns vor den zeitlos scharfsinnigen Kräften dieser Philosophie aufschließen können. Die Richtung dieses Weges ist klar: von dem wissenschaftlichen System zu aktualisierbaren Ideen.

Den wissenschaftlichen Rahmen auch der Liebesthematik bei dem reifen Hegel stellt das System des Geistes dar<sup>3</sup>. Innerhalb des Systems wird

<sup>1</sup> Die Eröffnung der „exoterischen“ Dimension von Hegels Philosophie als prinzipiell einen jeden ansprechenden und für einen jeden erreichbaren Zugang zu den spannenden und spannungsvollen Themen der modernen Gesellschaften bzw. die Unterscheidung dieser Dimension von der „esoterischen“, das heisst von einer nur für Philosophen und Intellektuellen erreichbaren Dimension der Philosophie ermöglichen, auch für uns inspirierende Gedanken von Hegels Philosophie zu entdecken und in Erinnerung zu rufen. Vgl. dazu E. Rózsa, *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, München, Wilhelm Fink, 2005, S. 30-37.

<sup>2</sup> M. Quante, *Philosophie als Therapie*, in *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*, hrsg von M. Quante und E. Rózsa, Münster, Lit, 2001, S. 53-67.

<sup>3</sup> Dazu s. E. Rózsa, *Grundlinien von Hegels Theorie der Liebe*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb der Gesellschaft und Geschichte*, hrsg. von A. Kok und T. Oehl, Leiden-Boston, Brill, 2018, S. 548-577.

der Bereich des sogenannten objektiven Geistes hervorgehoben. Dieses Verfahren ist damit zu erklären, dass die Liebe eben in diesem Kontext Akzente erhalten hat, die in Hegels Konzeption der Moderne wurzeln, die die »unendlich subjektive Freiheit« eines jeden zum Grundprinzip, zur höchsten Idee und Norm erhoben hat<sup>4</sup>. Eben durch diese Kontextuierung der subjektiv-individuellen Freiheit skizziert er ein Gedankengut, das auch für heutige Fragestellungen, so für von vielen erlebte Schwierigkeiten im Spannungsfeld der individuellen Freiheit und der verantwortungsvollen Liebe erläuternd sein kann. Im Folgenden wird nachgegangen, wie Hegels Auffassung über die spannende und spannungsvolle Beziehung zwischen der Liebe und der Freiheit mit seiner Deutung der praktischen Einstellung zum Leben, zur Wirklichkeit, zueinander und zu sich zusammenhängt. In diesem Sinne bleibt das frühe Motiv, sich »in das Leben des Menschen einzumischen« auch bei dem reifen Hegel relevant.

Dabei ist die Spannung zwischen dem frühen und dem reifen Hegel auch bezüglich der Liebesthematik nicht zu übersehen: der junge Hegel hat der Liebe vor allem eine *existenzielle Bedeutung* zugeschrieben. Diese lebensphilosophisch geprägte Konzeption steht nah der Auffassung von Sören Kierkegaard und auch der der Existenzialisten im 20. Jahrhundert. Auf diesen Zusammenhang hat Paul Tillich Anfang der 30er Jahre im 20. Jahrhundert aufmerksam gemacht<sup>5</sup>. In den Jenaer Jahren modifiziert sich Hegels Auffassung als er der Liebe markante *soziale Aspekte* hinzugefügt hat, nicht unabhängig von seiner Konzeption der Anerkennung als Idealtyp der Intersubjektivität der sozialen Formen des menschlichen Seins und zwischenmenschlichen Beziehungen<sup>6</sup>. Interessant ist, dass das erste Modell des Gedankens der Intersubjektivität eben die Liebe war: schon in den frühen *Frankfurter Fragmenten* hat Hegel der Liebe einen intersubjektiven Charakter eingeräumt<sup>7</sup>. Diese Einsicht hat es später ermög-

<sup>4</sup> Zu Hegels Konzeption über das „Projekt der Moderne“ vgl. E. Rózsa, *Versöhnung und System*, S. 125-159.

<sup>5</sup> Tillich hat der Liebe in Bezug auf die Versöhnung eine starke existentielle Bedeutung zugeschrieben. Die Versöhnung sei weder ein ästhetisches noch ein moralisches Problem, sondern sie sei ein „existentielles Problem“. Vgl. P. Tillich, *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, hrsg. von E. Strurm, Berlin-New York, de Gruyter, 1995, S. 272-280.

<sup>6</sup> Vgl. L. Siep, *Der Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in Ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, S. 159-171.

<sup>7</sup> S. E. Rózsa, *Liebe als Frühmotiv bei Hegel*, in *Mythos-Geist-Kultur. Festschrift für Christoph Jamme zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Andermann und A. Jürgens, München, Wilhelm Fink, 2013, S. 113-125.



licht, die Liebe mit der Lebenswelt als Fundament und Ort der eigenen Lebensführung der modernen Individuen zu verbinden<sup>8</sup>. Bei dem jungen Hegel haben die Institutionen wie Ehe oder Familie jedoch noch keine nennenswerte Rolle in seiner Theorie der Liebe gespielt.

## 1. Systematische Einordnung der Liebe und ihre Bedeutungsebenen

### 1.1. Liebe im Spannungsfeld von sittlichen Werten und individuellen Rechten

Die Verknüpfung der Liebesthematik mit der modernen Lebenswelt und Lebensführung als Hegels eigenste philosophische Leistung findet aber konsequent erst dann statt, nachdem er die Kennzeichen der modernen Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Religion eingehend studiert hat. Das ist eine zentrale Problematik im objektiven Geist, dessen reife systematische Ausführung in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1820 zu finden ist<sup>9</sup>. Neu ist hier die unmittelbare Verknüpfung der Liebe mit Institutionen wie Ehe und Familie, die die legitimierte Formen für die partnerschaftlichen Beziehungen und für die entsprechende Lebensführung in den modernen Gesellschaften darstellen.

Es soll hier daran erinnert werden, dass Hegel im *enzyklopädischen System*, und zwar im subjektiven Geist die *Seele* als den unmittelbaren Ort der Liebe hervorhebt<sup>10</sup>. Erstens wird die Seele in ihrer Naturbestimmtheit dargestellt: Hegel betont damit die *natürliche* Seite der Liebe, die sich als Empfindung, Gefühl, Gemüt als Gestalten der fühlenden Seele manifestiert (PhG § 390, S. 49). Die Bedeutung dieser Verortung der Liebe zeigt sich in jener natürlichen Lebendigkeit, die die »Wirklichkeit der Gattung und deren Prozeß« als Geschlechterverhältnis ausmacht (Ebd. § 397, S. 86-87). In dieser präsozialen Dimension kann die Liebe in Bezug auf das Individuum als seine »*innerliche Existenz*« verstanden werden: seine Sub-

<sup>8</sup> Die existentielle Dimension des menschlichen Seins, die Tillich hervorgehoben hat, hat schon der Jeaner Hegel in die lebensweltliche Dimension eingebettet. Zur systematischen Ausarbeitung dieses Gedankens vgl. die Hegelsche Auffassung der „besonderen Existenz“ eines jeden in E. Rózsa, *Versöhnung und System*, S. 137-155.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke in zwanzig Bänden*. hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Werke 7, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986 (im Folgenden: R).

<sup>10</sup> Ders., *Die Philosophie des Geistes*, in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 10 (im Folgenden: PhG).

ektivität bleibt »mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe usf« (Ebd. S. 86). Diese innerliche Existenz der Liebe ist als die Welt der *Intimität* aufzufassen. Aber die Liebe ist zugleich sittlich-sozial bestimmt: sie existiert in ihrer Einbindung in die jeweiligen, sozial geprägten und institutionalisierten Wirklichkeitsformen wie *Ehe und Familie*. In dieser Hinsicht markiert sie das *Private* in Bezug auf das Geistig-Sittliche der »äußerlich-weltlichen Existenz« (PhG § 397, S. 86-87). Auf diese Weise entfaltet sich die Liebe als »geistige«, »selbstbewusste Liebe« zu einer hochkomplexen Sphäre (R § 161, S. 309-310). Dementsprechend, dass die Liebe wie das Leben nicht gegeben, sondern aufgegeben ist: sie kristallisiert sich in den von den unmittelbar erlebten und von selbst gestalteten *Emotionen* der betroffenen Individuen über die reflektierten, bewussten, gewollten *Gesinnungen* bis zu der intersubjektiv-sozialen, institutionell geregelten zwischenmenschlichen Beziehung in der *sittlichen Liebe* heraus.

In dieser hochdifferenzierten Komposition ist die Liebe einerseits den sich als Familienmitgliedern verstehenden und bestimmenden Individuen zuzuordnen, die Gemeinsamkeiten verbinden. Aber die *Mitglieder einer institutionalisierten Form* wie Ehe und Familie sind und auch bleiben »besondere« *Individuen*. Und eben diese Spannung zwischen den Institutionen, die jene sittliche Werte wie Gemeinsamkeit und Verantwortung schützen und die Personen in ihrer Lebenswelt eng verbinden, und den Individuen, die als unterschiedliche Persönlichkeiten ihre Rechte auf ihre eigene besondere Individualität bewahren und zur Geltung bringen können, dürfen, sollen, ist es, was zu erheblichen Problemen, und nicht nur zur Bereicherung ihres Lebens führt.

## 1.2. Das »sittliche Leben« als normatives und lebensweltliches Fundament der Liebe

Hegels sittliches Leben ist im Wesentlichen als das *Alltagsleben der »einfachen Menschen«* zu deuten und stellt das bodenständige Fundament und den weltlichen, entzauberten Ort auch für die der Moderne angemessene Art der Liebe dar.

Für die Zusammenfügung der signalisierten Aspekte der Liebe hat Hegel die Einigkeit in der Liebe als Vereinigung vorausgesetzt. In der *Enzyklopädie* formuliert er die »Einigkeit der Liebe« auf folgender Weise: nun geht es um »die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens« (PhG § 518, S. 320). Die Einigkeit der Liebe im Medium der Gesin-

nung transformiert sich zur »substantiellen Einheit«, die sich als »wahre Vereinigung« in institutionalisierten und bodenständigen Sphären des Privatlebens, in der Ehe und Familie entfaltet.

Das »Sittliche im Leben« ist eine sozial und individuell geprägte Seinsform, das das Gemeinsame und Verbindende in der konkreten Lebenswelt von den jeweiligen freien Individuen akzentuiert. Die Spannungsstruktur vom Sittlichen und Individuellen ist eine grundlegende Kennzeichnung der modernen Gesellschaften und enthält sowohl die Unvermeidlichkeit der Erweiterung des Sittlichen auf die Realisierung der Norm der modernen, »unendlich subjektiven Freiheit« als auch die Erweiterung dieser Freiheit auf das Sittliche in der Lebenswirklichkeit. Es geht um jene Norm der Freiheit, die ermöglicht, konkrete, besondere Motivationen, Einstellungen, Lebenspläne, Praktiken zu wollen und zu verwirklichen. Um sich in diesen komplexen und komplizierten Situationen nicht zu verwirren, brauchen die Individuen Orientierungspunkte, darunter auch Verhaltensmuster, die auszuzeigen die Aufgabe auch der Philosophie nach Hegel ist.

Hegel schätzt die Bedeutung des Menschseins als Individuumsseins mit dessen »mannigfaltigen« Gestalten, »besonderen Individuen«, »unterschiedlichen Persönlichkeiten« und verschiedenen Lebensformen hoch. Sie stellen Aspekte und Orte der Realisierung der Norm des modernen Prinzips der »unendlich subjektiven Freiheit« dar. Sie sind *persönlich und gemeinsam* erlebte, selbstbestimmend gestaltete und sittlich orientierte Komponenten des durch die höchste Norm der modernen Freiheit erweiterten und bereicherten »sittlichlichen Lebens« als Lebenswirklichkeit.

In diesem konzeptionellen Rahmen wird die Liebe als »sittliche Gesinnung« aufgefasst. Dieser Aspekt der Liebe akzentuiert die intersubjektiv-gegenseitig bestimmte Beziehungen im sittlichen Leben als Lebenswirklichkeit der modernen, freien Individuen. Die sittliche Liebe beinhaltet eine gegenseitige, gemeinschaftliche, verantwortungsvolle Einstellung von menschlichen Wesen (Frau und Mann, Eltern und Kindern) zu einander, zu sich, zu ihren Gefühlen und Entscheidungen, die natürliche Neigungen, Begierde ebenso innehat als Empfindungen, Gefühle, Gesinnungen (vgl. R §§ 158-161, S. 307-310).

Diese Einsichten belegen, dass Hegels Sittlichkeit nicht als Übernahme der Aristotelischen Auffassung zu betrachten ist. Die subjektive Innigkeit als intime Sphäre des Privatlebens wie auch die freie Entscheidung

als Manifestationen der »unendlich subjektiven Freiheit« der modernen Individuen ist in die Aristotelische Konzeption nicht einzuordnen. Die Hegelsche Sittlichkeit als normativ-institutionalisierte und zugleich subjektiv-individuell geprägte, von einem jeden erlebbare, bestimmbare und auf diese Weise besondere Lebenswelt ist eine der entscheidenden Komponenten seiner Konzeption der Moderne<sup>11</sup>.

## **2. »Subjektiver« und »objektiver Ausgangspunkt« und die Eheschließung**

Die von Hegel begrüßte moderne Freiheit kann aber zu Phänomenen der Beliebigkeit und Zufälligkeit, damit zur Fragilität der Lebenswelt führen. Die Fragilität der Liebe ist ein typisches Phänomen des unerwünschten Auswuchses der modernen Freiheit, mit welchem Hegel immer wieder auseinandergesetzt hat.

Die moderne, subjektive Freiheit war für ihn eine außerordentlich positive historische Errungenschaft, die er auch für die Bereicherung der Inhalte von Zwecken, Tätigkeiten und Lebenswelten für wesentlich gehalten hat. Dies hat er auch in der Kunstphilosophie ausführlich erörtert. Aber diese historische Errungenschaft hat erhebliche Schwierigkeiten für die gewünschte und empfohlene Lebensführung mit sich gebracht: in der »schwankenden« Haltung der Individuen spitzen sich die schädlichsten Folgen der modernen Freiheit und Lebensführung.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, die Unterscheidung zwischen dem »subjektiven« und dem »objektiven Ausgangspunkt« der Ehe unter die Lupe zu nehmen (R § 162, S. 310-311). Der *subjektive Ausgangspunkt* der Ehe weist zunächst auf die Problematisierung der Liebe in dem subjektiven Geist zurück. Im Geschlechterverhältnis, im Gefühl, im praktischen Gefühl zeigen sich unterschiedliche Aspekte der Liebesproblematik in ihrer Subjektivität. Dies verliert sich auf dem Standpunkt des objektiven Geistes nicht: Die Liebe bleibt auch in institutionellen Rahmen und in ihren sittlich-wirklichen Bestimmungen auch Neigung, Gefühl und Gesinnung. Aber Hegel akzentuiert mit dem Unterschied zwischen dem subjektiven und objektiven Ausgangspunkt den Blickwinkel, aus dem die Liebe nicht nur als bloßes Gefühl, bloße Neigung oder Ge-

<sup>11</sup> Vgl. dazu Hegels Konzeption über das „Projekt der Moderne“, in E. Rózsa, *Versöhnung und System*, S. 110-159.

sinnung, sondern auch mit ihrem Wirklichkeitscharakter bzw. mit ihrer normativen Eigenschaft und Kraft betrachtet werden soll. Der objektive (sittliche) Ausgangspunkt verweist eben darauf, dass die Liebe im objektiven Geist neue Akzente und andersartige Bedeutungen erhält, worauf wir in Bezug auf das sittliche Leben und die sittliche Liebe aufmerksam gemacht haben.

In dem »objektiven Ausgangspunkt« drückt sich inhaltlich eine ausgleichende Einstellung aus. Sie kommt in dem Ausgleich von »Abweichungen« zum Vorschein, die aus dem subjektiven Ausgangspunkt der Gefühls-, Denk- und Handlungsweise der schwankenden Individuen *ab ovo* herkommen. Der objektive Standpunkt ist dagegen »vernünftig« und stabil: sie realisiert die Aufgabe, auf extreme Phänomene als Auswüchse der modernen Freiheit in der Lebenswirklichkeit zu verweisen um ihre Einschränkungen in der Lebenswelt zu unterstützen. In diesem Zusammenhang zeigt sich eine grundlegende Funktion der sittlichen Liebe: sie soll ausgleichende, in diesem Sinne »vernünftige«, stabilisierende Einsichten und Einstellungen in die Lebenswelt vermitteln. In diesem Sinne hat die sittliche Liebe eine über die Privatsphäre hinaus führende soziale Funktion.

Jedoch fragt man sich: Wie können Institutionen, Normen oder vernünftige Verhaltensmuster als »objektives« Instrumentarium auf die Liebe als subjektives Gefühl, als Gesinnung der Innigkeit oder als Motivation der Entscheidungen von unterschiedlichsten Persönlichkeiten in der Lebenswelt effektiv auswirken? Hegel erhellt dies am *Beispiel der Eheschließung*. Der subjektive Ausgangspunkt der Eheschließung ist die »besondere Neigung der beiden Personen«. Ein anderer Ausgangspunkt könnte auch die »Vorsorge« von »wohlgesinnten Eltern« sein (R § 162, 310-311) Beide sind in Hegels Augen irreführend. Sowohl die besondere (subjektive) Neigung als auch die Vorsorge von Eltern als stellvertretende Entscheidung sind beliebige, kontingente Elemente für eine Eheschließung. Dagegen hat Hegel die sittliche Gesinnung in der Liebe als »objektives«, vernünftig-ausgleichendes und stabilisierendes Fundament der gemeinsamen Lebenswelt entgegengesetzt. Die auf den stabilen, objektiven Ausgangspunkt der sittlichen Liebe gebaute Eheschließung, die mit der kühlen Rationalität wie mit der romantischen Liebe nicht zu tun hat, ist Hegels Empfehlung zu plazieren. Nicht eine bloße Rationalität oder ein bloßes Gefühl ist das angemessene Mittel im Kampf gegen die Instabilität der Eheschließung. Diejenige sittlich-vernünftigen und realisier-

baren Gesinnungen, Einsichten und Haltungen sind dagegen Garantien einer wahrscheinlicher Stabilität, die alle relevanten Aspekte (natürliche Bestimmung der gegenseitigen Neigung, innere Welt von Gefühlen und geistig-sittliche, verbindende Gesinnung und ihr entsprechende Haltung) in der Eheschließung als im ersten, fundierenden Akt der Lebenswirklichkeit einer Ehe in sich integrieren. Nur in und durch diese komplexe Struktur der sittlichen Liebe kann die Stabilität der privaten Beziehungen mit *großer Wahrscheinlichkeit*, das heisst: immer nur relativ und nie absolut, abgesichert werden. Das heisst auch: *ausschließlich die unmittelbar betroffenen Personen können und dürfen über ihre Eheschließung entscheiden.*

### **3. Vernünftigkeit und Realisierbarkeit der Freiheit und die sittliche Natur der Liebe**

Die moderne sittliche Liebe ist auf die freie Entscheidung der betroffenen Personen fundiert und damit bewahrt das Prinzip der subjektiven Freiheit auch im Selbstaufgeben der Betroffenen in der Eheschließung. Die Freiheit wird dadurch bewahrt, dass die freie Entscheidung nicht in der Beliebigkeit oder Zufälligkeit von Gefühlen verankert ist: das wäre keine Freiheit. Die Freiheit als *freie Einwilligung und selbstständige Entscheidung* der betroffenen Personen wurzelt nämlich in jener *Vernünftigkeit*, die die Besonderheiten und Unterschiede der Personen erkennenden und anerkennenden Einsichten in sich integriert, und die sich sowohl auf den Akt der Eheschließung als auch auf die alltägliche Wirklichkeit der Ehe bezieht. Eben diese Vernünftigkeit verbindet die Idee der modernen Freiheit mit der modernen Lebenswelt eines jeden. Auf diesem Weg wird die sittliche Liebe eine individuell geprägte, dennoch gemeinsame, verantwortungsvolle Norm und auch Lebenswirklichkeit. In diesem Zusammenhang ist an jene Funktion der Vernünftigkeit zu erinnern, die uns vor unserer eigenen, beliebiger, für uns auch gefährlicher Subjektivität schützt<sup>12</sup>.

Die komplexe normative Vernünftigkeit der Freiheit erläutert, warum die Freiheit bei Hegel keine *von* etwas, sondern eine *für* etwas ist: für das Ausbilden, Bereichern und Aufrechterhalten einer gemeinsamen, geteilten Lebenswelt von verschiedenen und ggf. sogar unterschiedlichsten

<sup>12</sup> Vgl. E. Rózsa, *Die paradoxe Natur der modernen Freiheit*, ebd., S. 13-30.

Persönlichkeiten.

Die komplexe Struktur der Freiheit hängt auch damit zusammen, dass bei Hegel die moderne Freiheit nicht dem isolierten Denken und nicht dem »getrennten« Leben von Einzelnen dient, wie es die Philosophen des »Verstandesdenkens« der Neuzeit vertraten. Die vernünftig-moderne Freiheit beinhaltet die Vielschichtigkeit der besonderen Lebenswelten und die Vielfältigkeit von Lebensformen. In diesem Sinne setzt Hegel sowohl auf die vernünftigen Einsichten und Einstellungen von besonderen Individuen als auch auf ihre intersubjektive, das heisst: kooperative, kommunikative und verantwortungsvolle Haltung, die für die Verwirklichung der Freiheit eines jeden unausweichlich ist. Dies hat er auch in der *Vorrede der Rechtsphilosophie* skizziert<sup>13</sup>.

In die »wahrhafte« Freiheit werden auch die Selbstbeschränkungen der Personen integriert. Dies vernichtet nicht das Recht auf Selbstbestimmung eines jeden und sein damit zusammenhängendes Recht auf seine eigene, »besondere Existenz«. Im Gegenteil: die *Selbstbeschränkung von vernünftigen Wesen* in und durch ihre freie Einwilligung als eine unabdingbare Komponente der modernen Freiheit eröffnet neue Perspektiven auf die Freiheitsthematik der modernen Gesellschaften. Eben durch diese Einsichten bietet die Hegelsche Konzeption die *konkrete Realisierbarkeit der Selbstbestimmung* an, die dann ein jeder im Boden seiner eigenen, mit anderen geteilten Lebenswelt erlebt und gestaltet.

Um die Realisierbarkeit der Idee der modernen Freiheit abzusichern, hat er die freie Entscheidung über die Ehe und Familie ausschließlich den betroffenen Personen, dem jeweiligen Mann und der jeweiligen Frau zugeteilt, den traditionell-patriarchalischen Formen aber, wie es sich in der Kritik an Vorsorge der Eltern zeigt, entnommen. Er appelliert nicht nur auf die ideellen Momente der Ehe, so auf die Liebe als Gefühl, Gesinnung und sittliche Norm, sondern auch auf die verschiedenartigen Rechte. In erster Linie akzentuiert er aber die Realisierbarkeit dieser ideellen Momente in der Lebenswelt und in den institutionellen Rahmen der Ehe und der Familie.

Die Realisierbarkeit hat bei Hegel eine außerordentliche Bedeutung<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. E. Rózsa, *Versöhnung in der Vorrede im Gefüge von Grundbegriffen der praktischen Philosophie*, ebd., S. 162-184.

<sup>14</sup> Zur komplexen Struktur des Hegelschen Wirklichkeitsbegriffes und zu seiner Bedeutung für aktuelle philosophischen Diskussionen s. Michael Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.

Er unterscheidet im Blick auf die »Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz« die Liebe als Gesinnung von ihrer Wirklichkeit. Auf diese Weise verbinden sich »Idealität« und »Realität« in der modernen sittlichen Liebe. Die »Vergrößerung« der Wirklichkeit der individuellen Existenz durch die Liebe und zugleich ihre Einbeziehung in die Lebenswirklichkeit machen sie nicht gemein: die Liebe kann dadurch bereichert werden.

Hegel hat auf die *Grenzen* der modernen, wirklichen Freiheit hingewiesen und zugleich der praktischen Überwindbarkeit dieser Grenzen nachgegangen. Er hat ein breites Spektrum der modernen Freiheitsrechte thematisiert. Er kam auf die Einsicht, dass Freiheitsrechte an sich die Geltungsbringung der modernen Freiheit nicht garantieren. Die Verwirklichung der Idee der Freiheit wie auch die der Freiheitsrechte ist ohne ihre Verbindung mit vernünftigen Einsichten und Einstellungen der Individuen im wirklichen Leben nicht möglich.

Die Rechte der modernen Freiheit an sich führen zu chaotischen Zuständen, wenn sie ohne die Verankerung in das wirkliche Leben bleiben. Diese Kennzeichnung der Freiheit gefährdet die erwünschte Stabilität der modernen Gesellschaft. Aus diesem Grund braucht die moderne Freiheit *inhaltliche* Bestimmungen. Diese sind aber nicht vorgefunden oder vorgeschrieben, sondern sie können nur durch vernünftige Denk- und Handlungsakte von Individuen gestaltet, das heisst: realisiert, überprüft oder eben korrigiert werden<sup>15</sup>. So kann man im Komplex der sittlichen Liebe auch jenes sozialphilosophisches Modell erkennen, das sowohl sittlich-normative, sozial-intersubjektive als auch individuell-besondere, konkrete Inhalte von Motivationen und Praktiken innehat.

Hegel hat seine konzeptionellen Überlegungen zur modernen Freiheit auf die Liebe erweitert. Liebe ist ihrem Wesen nach nicht von institutioneller, sondern von sittlicher Natur: sie hat ihre anthropologischen und existenziellen Wurzeln in der intersubjektiv-sozialen Natur des Menschseins. Es ist nicht in einer tradierten, sondern in einer modernen gemeinschaftlich und zugleich individuell gestalteten sozialen Form

<sup>15</sup> Zur Korrigierbarkeit von historischen Idealen wie das der modernen, individuellen Freiheit vgl. R. Rortys und Hans Joas Überlegungen, in E. Rózsa, *Historische Innovation, kulturelle Transformationen und historische Erfahrungen am Beispiel der „subjektiven Freiheit“ im „europäischen Sinne“*, in *Geschichte, Gesellschaft, Geltung. XXIII. Deutscher Kongress für Philosophie*, 28-September- 2. Oktober 2015 an der Westfälischen Wilhelms Universität Münster. Kolloquienbeiträge, hrsg. von M. Quante, Hamburg, Meiner, 2016, S. 481-497.



möglich, die moderne Liebe zu erleben und anzuerkennen. Jedoch ist der höhere sittliche Inhalt der Liebe wie Gegenseitigkeit oder Gemeinsamkeit mit der Ehe und der Familie als institutionellen Formen nicht zu verwechseln. Die Institution der Liebe, die Ehe ist zwar auch »sittlich«, was z.B. die Heiligkeit der Ehe oder die tradierten Werte (Monogamie, Treu, Gegenseitigkeit) zum Ausdruck bringen (vgl. R §§ 163-164, S. 313-317). Das Sittliche der Liebe wird aber in erster Linie im »sittlichen Leben«, in der Lebenswirklichkeit realisiert: sie ist in jener profanen Welt zu bestimmen, in der es erlebt wird. In diesem Sinne ist das Sittliche auch in der Liebe »lebendig«, das heisst immer gemischt: *heilig und zugleich profan*.

Hegel hat die Liebe dem Leben so nah gehalten, wie es in seinem philosophischen System überhaupt möglich ist. Die Auseinanderhaltung der »esoterischen« und »exoterischen Weise«, der wissenschaftlichen und der soziokulturellen Dimensionen der Philosophie hat sein Vorhaben unterstützt. In diesem Sinne dient seine Konzeption über die Liebe der Idee der »Bildung zur Freiheit« eines jeden, die den einen Eckpfeiler seiner Theorie der Moderne darstellt.

## Ausblick

In dem skizzierten Kontext ist die »freie Einwilligung« die entscheidende Komponente der Eheschliessung als eine sittlich und zugleich individuell normativ praktische Äußerung des höchsten Rechts der modernen Individuen auf ihre Selbstbestimmung.

Die Selbstbestimmung wird immer in die Sittlich-Sozialen Sphären eingebettet, wo die Überwindung der Trennungen und Spannungen, die eine nur individuelle Selbstbestimmung hervorbringt, stattfinden kann. Eben die Einbettung der modernen Freiheit in das sittliche Leben kann eine stabilere Basis für die verantwortungsvolle Liebe anbieten.

Die moderne Freiheit bedeutet nicht, frei zu sein *von* Beschränkungen, sondern frei zu sein *für* vernünftige Lebensführungen. Ein vernünftiges Leben ist aber nur durch miteinander kommunizierende Individuen in gegenseitig anerkannten, beschränkten, überprüfbaren und korrigierbaren Lebensrahmen vorstellbar. In diesem Sinne akzentuiert Hegel richtig nicht die Rechte der Personen, sondern das *Bewusstsein der Gemeinsamkeit* der Ehepartner.

Dieses Konstrukt scheint immer noch geeignet zu sein, mit Spannun-

gen, die um die zwischenmenschlichen Beziehungen herum in der Spätmoderne entstehen, angemessen umzugehen, das heisst, auch ein sinnvolles Privatleben vorstellen und realisieren zu können.

In der Ehe, die auch heute noch als Modell für die partnerschaftlichen Beziehungen dient, verlieren sich die »ursprünglich verschiedenen« Persönlichkeiten »das Recht an ihre Besonderheiten«. Wenn sich aber die Unterschiede der Ehepartner zur »totalen Entfremdung« entfalten, kann »die Ehe scheiden« (R § 176, S. 329). Das ist für uns natürlich keine neue Idee, sondern eine weit verbreitete Praxis. Hegel hat uns vor allem darauf aufmerksam gemacht, dass wir als Kinder der Spätmoderne erst dann wirklich frei sein können, wenn wir nicht nur unseren beliebigen Wünschen verfolgen wie es das Konsummuster des globalisierten Weltkapitalismus suggeriert, sondern Verantwortung übernehmen und ausüben – in unserem eigensten Privatleben. Dies gilt auch, wenn man in den mittlerweile vielfältig gewordenen privaten Beziehungen auf institutionelle Bestätigung und Absicherung nicht mehr viel Wert setzt. Die Beliebigkeit der Liebesbeziehungen hat für heute ja einen unvergleichbar größeren Stellenwert erhalten. Jedoch bleibt der Kern der sittlichen Liebe, die Norm der gegenseitigen Verantwortung der Partner für ihre gemeinsame, geteilte Lebenswelt auch unter diesen Umständen gültig. Auch wenn ihre Beziehung und ihr lebensweltliches Fundament viel seltener bis zum Tod halten.



**Amore e concetto.**  
**Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana**

Michela Bordignon

*Universidade Federal do ABC*

In this article I outline the relation between two key moments of Hegel's thought. The first one is his fragment on love, which embodies Hegel's first insight in what will become his dialectical principle. The second one is the full development of this insight, which I trace back to the *Science of Logic* and, more specifically, to the dialectic of the concept, whose universality is defined as free love. By making explicit the convergence between these two moments of Hegel's philosophy, I intend to shed light on the *leitmotif* orienting his philosophical path, which is the tireless search for a unitary principle of reality constitutively involving the most radical difference.

É sempre bom lembrar  
Que um copo vazio  
Está cheio de ar  
Que o ar no copo ocupa o lugar do vinho  
Que o vinho busca ocupar o lugar da dor  
Que a dor ocupa a metade da verdade  
A verdadeira natureza interior  
Uma metade cheia, uma metade vazia  
Uma metade tristeza, uma metade alegria  
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor  
A magia da verdade inteira, todo poderoso amor

(Gilberto Gil e Chico Buarque, *Copo Vazio*)

## **L'amore alla ricerca di un percorso sotterraneo nella filosofia hegeliana**

Qual è il cuore del pensiero hegeliano? Qual è filo conduttore che orienta lo sviluppo del cammino di un filosofo il cui pensiero è tanto articolato quanto complesso, al punto da prendere le mosse dalla radicale critica alla filosofia negli anni giovanili della sua riflessione, fino ad arrivare alla più totale valorizzazione del pensiero filosofico negli anni della maturità? In che senso possiamo riconoscere un'identità nella destinazione di un pensatore che parte da una decisa messa in crisi della riflessione filosofica per giungere, negli ultimi anni della sua vita, a incarnare il più compiuto tentativo di trovare, filosoficamente, la ragione nelle cose del mondo, persino in quelle cose del mondo che si presentano come la più trasparente negazione della ragione stessa, come la morte, la pazzia, il male?

La risposta che darò a queste domande non è né originale e neppure nuova, perché nota a chiunque cominci a prendere confidenza con il progetto filosofico hegeliano. Credo infatti che si possa riassumere il nucleo del pensiero di Hegel nella continua ricerca di un principio unitario della realtà, dove questo principio non è qualcosa che sta alle spalle della realtà, ovvero, dove questo principio non si costituisce come una sorta di fondamento a cui la realtà va ricondotta. Il principio che Hegel sta continuamente cercando lungo tutta la sua esperienza filosofica è interno alla realtà stessa. Si tratta cioè di un principio in cui la realtà non va semplicemente tradotta, e quindi anche sempre in qualche modo tradita, ma è invece un principio che deve essere in grado di dar voce proprio alla realtà dall'interno della realtà stessa, nei suoi nervi e nelle sue vene, per essere in grado di esprimere l'energia che la anima e il sangue che la vivifica. Questo significa aprire uno spazio a un tipo di concretezza, di negatività, di complessità, che difficilmente trovano una collocazione nell'orizzonte della tradizionale razionalità filosofica occidentale. Ma è proprio questa concretezza, questa negatività e questa complessità che Hegel vuole imparare a pensare, e che vuole insegnarci a pensare, in fin dei conti, filosoficamente.

In questo breve contributo intendo tornare a guardare a questo filo conduttore del pensiero hegeliano a partire da una prospettiva ben specifica che, lungi dal mettere in luce le divergenze del pensiero del giovane Hegel e dello Hegel sistematico degli anni della maturità, ne fa trasparire

una continuità sotterranea e molto profonda.

Il punto di vista da cui intendo esplorare questa continuità è la riflessione sull'esperienza dell'amore, rispetto alla quale intendo soffermarmi su due punti ben specifici del pensiero hegeliano, l'uno posto all'inizio del percorso filosofico di Hegel e l'altro collocato al cuore degli anni della maturità. Ho intenzione cioè di tornare sul frammento sull'*Amore* degli anni giovanili e di analizzare le relazioni di questo testo con un passaggio della dottrina del concetto, cioè del cuore del sistema logico, dove proprio quella pura nozione di pensiero che negli anni a cavallo tra Berna e Francoforte veniva aspramente criticata trova invece l'espressione della sua forza più definitiva.

Il mio obiettivo sarà quello di ricostruire l'intimo legame tra questi due momenti della filosofia hegeliana, come testimonianza di quella continuità che penetra e orienta l'intero percorso filosofico di questo pensatore, come un pensiero il cui tratto cardinale è la continua apertura all'altro e la cui identità più profonda si costruisce proprio nell'attraversamento della più radicale differenza.

### **La fase giovanile. L'amore al di là del concetto**

La ricerca di un principio unitario a guida del pensiero hegeliano trova le sue radici in un problema, in un'esigenza, o in quella che potremmo identificare come l'urgenza filosofica che ispira tutto il pensiero del giovane Hegel. È il problema della scissione, della lacerazione, dell'opposizione, che segna la riflessione del filosofo di Stoccarda dagli anni della formazione fino al 1800, anno in cui Hegel si trasferisce a Jena. Proprio l'*Entzweiung* costituisce per il giovane filosofo tedesco il tratto marcante della modernità, dove la scissione affetta soggettività e oggettività, sensi e intelletto, finito e infinito, natura e libertà, etc. Come scrive Menegoni, «la direzione che Hegel coglie immanente ad ogni settore dell'esperienza è la tensione al togliimento di ogni forma di scissione e di alienazione, per una ricostituzione dell'unità della natura umana»<sup>1</sup>.

Negli anni di Berna e Francoforte, Hegel, proprio nel confrontarsi con

<sup>1</sup> F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana, 1982, p. 55. Sul problema della *Entzweiung* nella riflessione del giovane Hegel cfr. F. Brencio, *L'emergere del negativo nella filosofia giovanile di Hegel*, «Oros», I, 2007, pp. 23-44; S. Palermo, *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel da Francoforte a Jena (1797-1803)*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 15-62.

il problema della scissione, sottolinea non solo l'impossibilità per la riflessione filosofica di far fronte a questo problema, ma anche e soprattutto l'identificazione della filosofia come quell'attività di pensiero che sta all'origine e al cuore del problema stesso. È proprio la riflessione, nella sua costitutiva finitezza, a caratterizzare l'attività specifica della filosofia e a collocarsi alla radice di quella scissione e lacerazione che marca la soggettività moderna.

La scissione si genera e si fonda sul modo attraverso cui la filosofia rivolge il suo sguardo verso il mondo: essa nasce dalla riflessione, cioè da un modo intellettualistico di comprendere la realtà, segnato dalla separazione di soggetto e oggetto, finito e infinito, positivo e negativo. La riflessione, lungi dal poter risolvere la scissione e l'alienazione dell'uomo moderno, la riproduce in un processo infinito che trova una via d'uscita solo col superamento della riflessione stessa. Quello della riflessione, infatti, è un sapere dimostrativo e la dimostrazione implica la spiegazione delle relazioni in base alle quali qualcosa deriva da qualcos'altro. La dimostrazione dovrebbe cioè porre a tema la relazione che lega da un lato gli opposti, che sono dipendenti l'uno dall'altro nella loro opposizione e, dall'altro lato, l'unione, cioè ciò che per antonomasia è indipendente.

Nel frammento *Glauben und Sein*<sup>2</sup> Hegel mostra infatti come l'unione, nella sua indipendenza, si opponga agli opposti in quanto dipendenti, e in un certo senso risulti quindi dipendente rispetto ad essi. Questa dipendenza va superata in una nuova e più alta unione. Tale unione, però, a causa del carattere dimostrativo della ragione, risulta di nuovo affetta dall'opposizione tra indipendenza e dipendenza. Queste restano sempre e comunque l'una fuori dall'altra e non riescono mai ad essere concepite in un'unione autentica che, pur comprendendo entrambe, non le annulli nei loro tratti costitutivi<sup>3</sup>. Hegel sta pensando quindi a un'unione che

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften II*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (1968-95: Rheinisch Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968ff. (d'ora in avanti *GW*), Bd. 2, hrsg. von W. Jaeschke, bearb. von F. Nicolin, I. Rill und P. Kriegel, Hamburg-Düsseldorf, Meiner, 2014, pp. 10-13; trad. it. *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli-Salerno, Orthotes, 2015 (d'ora in avanti *SG*), pp. 435-438.

<sup>3</sup> «Che l'unificazione stessa ci sia non è però con ciò dimostrato: questo suo modo di essere presente alla rappresentazione viene solo creduto; e non può essere dimostrato, perché gli opposti sono i dipendenti e, rispetto ad essi, l'unificazione è l'indipendente; ora, dimostrare significa indicare la dipendenza. Certo, anche quel che è indipendente rispetto a questi opposti può per altri riguardi essere dipendente, opposto; ma anch'esso allora deve a sua volta procedere verso una nuova unificazione, che è ora quel che viene

contenga in sé l'opposizione. Il pensiero dimostrativo non è in grado di comprendere il concreto rapporto che lega e unisce dipendenza e indipendenza, finito e infinito, ma sa coglierli solo astraendo l'uno dalle costitutive relazioni che lo lega all'altro. Il pensiero a cui Hegel si sta riferendo è lo stesso pensiero che sta alla base della filosofia kantiana e fichtiana e ne determina le insufficienze.

In questo senso, nel corso degli anni giovanili, Hegel mette in atto una critica radicale nei confronti del sapere filosofico, che si mostra incapace di togliere la scissione che affetta la vita dell'uomo moderno e che può trovare una risoluzione solo in un tipo di comprensione della realtà che in qualche modo vada oltre la riflessione, ricomponendo la frattura cui inevitabilmente essa dà origine. Diventa quindi necessario cercare una soluzione che superi le insufficienze e i limiti della riflessione e, con essa, della filosofia. Questo implica la ricerca di una nuova unità di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di positivo e negativo, che viene recuperata attraverso esperienze che potremmo definire 'extra-razionali'.

Uno dei tentativi più interessanti di risoluzione di questa scissione si incontra proprio nel frammento sull'*Amore*<sup>4</sup>, «il cui compito è essere e dover-essere, insieme alla signoria del concetto. Come πλήρωμα della legge, l'amore configura il superamento del punto di vista kantiano della riflessione in una sintesi in cui il comando perde la sua universalità astratta ed il soggetto la sua particolarità»<sup>5</sup>. In questo momento del cammino filosofico del giovane Hegel comincia già a trasparire la struttura unificatrice messa in campo attraverso l'amore<sup>6</sup>. Si tratta di una dinamica in cui viene tolta allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto tanto l'unilaterale indipendenza di ciascuno dei due poli dell'opposizione quanto un'unità che appiattisce uno dei due poli sull'altro.

In questo testo, quindi, incontriamo una prima tematizzazione logica dei concetti di opposizione e unificazione volta a una loro concreta articolazione che vada al di là tanto della semplice disgregazione in cui l'unità non trova mai il suo effettivo compimento, quanto di una piatta indeter-

---

creduto» (SG, p. 10; p. 435). Su questo frammento hegeliano cf. F. Menegoni, *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Milano, Guerini e Associati, 1998, pp. 556-564.

<sup>4</sup> SG, pp. 83-95; pp. 471-474.

<sup>5</sup> Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, p. 62.

<sup>6</sup> «Die Liebe zeigt sich neben dem Leben also als weiteres Moment im Hinblick auf ein Zusammenleben. Die Liebe ist die Vereinigung des Lebens» (A. Sell, *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg, Karl Alber, 2013, p. 35).



minatezza dell'unità stessa<sup>7</sup>. L'unificazione può avvenire solo se i due elementi unificati vengono sentiti nella loro differenza radicale, cioè solo se vengono esplicitati come termini radicalmente contraddittori, ma aprendo lo spazio, allo stesso tempo, alla consapevolezza del fatto che la contraddittorietà dipende, a sua volta, dalla loro unificazione<sup>8</sup>. Gli opposti, in quanto opposti, sono finiti, e dunque sussistono non in se stessi, ma solo nella loro immanente unità. Mettendoci in ascolto delle parole hegeliane, intravediamo come questa configurazione integrata dell'opposizione radicale trovi corpo e voce nell'esperienza degli amanti. Nel frammento *Die Liebe* leggiamo: «Nell'amore si trova la vita stessa come duplicazione di se stessa e come sua unità»<sup>9</sup>. Ma come si costituisce quest'unità dell'amore che supera ogni opposizione e, con essa, la finitezza costitutiva a ogni essere umano?

Abbiamo un'unità iniziale immediata, che risulta lacerata a causa della riflessione e che corrisponde al pensiero dimostrativo. Questa lacerazione rappresenta, all'interno del frammento sull'amore, la costitutiva condizione dell'uomo, che «è solo come opposto; e l'opposto è volta a volta condizione e condizionato; egli deve allora pensare qualche cosa al di fuori della sua coscienza, perché non vi è determinante senza determinato e viceversa»<sup>10</sup>. A causa della sua finitezza, l'uomo non ha quindi la propria ragion d'essere, la condizione della propria realizzazione, semplicemente in se stesso, e per questo è sempre orientato a cercare questa ragion d'essere e questa condizione in un altro. Ma questo altro non può essere un altro qualsiasi. L'altro in cui l'essere umano può superare la propria finitezza, la scissione, l'opposizione che lo lacerava, necessariamente è un uguale, questo altro è un altro vivente, e la relazione integrante in cui entra con questo altro è l'amore:

l'unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo fra viventi che sono uguali in potenza, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel

<sup>7</sup> «L'amore deve riuscire a espropriare l'individuo della sua singolarità per riportarlo nella dimensione unitaria della vita, senza svuotarlo di senso e quindi evitando di ridurlo a mera astrazione» (S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 50).

<sup>8</sup> Palermo sottolinea come Hegel, guardando all'amore, sia alla ricerca di una «relazione che non può costituirsi come un "terzo" che viene ad aggiungersi agli opposti, ma deve porsi come legame che tiene originariamente insieme gli elementi differenti, senza tuttavia annullare la loro individuale consistenza» (S. Palermo, *Il bisogno della filosofia*, p. 25).

<sup>9</sup> SG, p. 85; p. 472.

<sup>10</sup> SG, p. 84; p. 471.

modo più completo, e per nessun lato l'uno è morto rispetto all'altro<sup>11</sup>.

Nessuno dei due soggetti della relazione d'amore è un semplice oggetto, materia, sottomesso e dipendentemente dal proprio altro. Ognuno degli amanti è in se stesso un opposto, ma nell'amore essi superano questa opposizione nella misura in cui non hanno l'unione con l'altro di contro a se stessi, ma ognuno è parte integrante e integrata di questa unione, membro vivo e attivo di un'unificazione che è vera nella misura in cui è concretamente vitale:

l'amore [...], distruggendo completamente l'oggettività, toglie la riflessione, sottrae all'opposto ogni carattere di estraneità, e la vita trova se stessa senza ulteriore difetto, nell'amore rimane ancora il separato, ma non più come separato bensì come unito; e il vivente sente il vivente<sup>12</sup>.

La scissione del vivente trova una dimensione di superamento e interazione dei suoi elementi nell'amore, in cui due opposti, due viventi, si trovano uniti senza che questo comporti il venir meno di nessuno dei due. L'opposizione non è più contrapposta all'unione, e non è neppure annullata dall'unione, ma viene ricompresa all'interno dell'unione stessa. Nell'amore, in quest'unità che non cancella l'opposizione degli amanti, la loro differenza, essi trovano la loro concreta realizzazione come esseri viventi, perché nell'amore la vita viene sentita appunto come un intero.

Hegel nota, però, che anche la realizzazione della vita come totalità integrata nell'amore soffre di un'insufficienza. Il rischio della riapertura della lacerazione è sempre presente anche nell'amore e ha le sue radici nel fatto che gli amanti non riescono mai a rendersi indipendenti da un'individualità finita e legata al fatto che entrambi rimangono ancorati alla materialità del corpo. Questa materialità è connessa alla loro corporeità, alla dimensione della proprietà, e al loro essere mortali<sup>13</sup>. Proprio

<sup>11</sup> SG, p. 84; p. 472.

<sup>12</sup> SG, p. 86; p. 472. In un altro passaggio del testo Hegel torna sul carattere specifico dell'unificazione dell'amore: «Questa unificazione dell'amore è sì completa, ma può esserlo unicamente in quanto il separato è opposto in tal modo che l'uno è l'amante e l'altro è l'amato e che quindi ogni separato è un organo del vivente» (SG, p. 92; p. 474).

<sup>13</sup> Secondo Melica, questi limiti intrinseci all'esperienza degli amanti costituiscono un tratto caratteristico di questo frammento hegeliano rispetto ad altre trattazioni dell'amore presenti negli scritti giovanili: «this new element refers to the impossibility of maintaining individuality in love, as individuality is a 'dead' element, which prevents the union of lovers. The danger is that 'new objectivities' may arise 'inside love' via the corporeity of the two lovers» (C. Melica, *Longing for Unity: Hemsterhuis and Hegel*, «Hegel Bulletin», LV-LVI, 2007, pp. 143-167, p. 152).

la morte prospetta l'inevitabile orizzonte della separazione degli amanti: «che gli amanti abbiano autonomia e ciascuno abbia un principio suo proprio di vita significa solo che possono morire»<sup>14</sup>. Il germe della loro immortalità sta nella creazione di una nuova vita: «quel che è mortale ha deposto il carattere della separabilità, ed è spuntato un germe di immortalità, un germe di ciò che da sé eternamente si sviluppa e procrea, un vivente. L'unificato non si separa più, la divinità ha operato, ha creato»<sup>15</sup>.

È quindi solo ancora all'interno di questi limiti che Hegel vede nell'amore la possibilità della vera unione, dell'unificazione degli opposti: in esso viene cancellata ogni estraneità tra ciò che sente e ciò che viene sentito. Chi ama trova nell'amato un raddoppiamento di se stesso, senza che questo comporti l'annullamento dell'altro, perché anzi chi ama si abbandona completamente all'altro, e allo stesso tempo in questo abbandono totale all'altro ritrova definitivamente se stesso. Nell'amore abbiamo quindi un opposto che in quanto opposto viene ad essere completamente unito con il proprio opposto. La sua autonomia concreta è la capacità di negare e superare la sua autonomia immediata per realizzarla concretamente nell'unione autonoma con l'altro da sé. La struttura paradossale dell'amore si trova in questo modo ricalcata nella definizione della vita del *Systemfragment* del 1800, della vita come «unione dell'unione e della non-unione»<sup>16</sup>, e nella sua intrinseca contraddittorietà.

Questa definizione rispecchia perfettamente la dinamica alla base dell'amore. Allo stesso tempo però, essa rimane un prodotto della riflessione<sup>17</sup>, e la contraddittorietà che la contraddistingue è ancora concepita

<sup>14</sup> SG, p. 86; p. 472.

<sup>15</sup> SG, p. 91; p. 474.

<sup>16</sup> SG, p. 344; p. 618. Questa espressione, come sottolinea Chiereghin, «costituisce la prima, più pura, ma anche più astratta determinazione della struttura formale dell'intero, si può a buon diritto considerare il punto di approdo di tutto il travaglio degli anni giovanili di Hegel ed anche il punto di partenza della sua più genuina originalità speculativa» (F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento, Verifiche, 1980 p. 43).

<sup>17</sup> Butler, in un saggio sul frammento hegeliano sull'amore, nota come «la vita infinita non può essere "oggetto" del pensiero senza diventare finita e, quindi, perdere la sua natura autentica. Il vero infinito è al di fuori della ragione, sembra dire più o meno Hegel. E se l'amore è vita infinita, allora la filosofia è costretta ad allontanarsi dall'amore per continuare ad impegnarsi nella riflessione e portare a termine il compito di cristallizzare la vita. La filosofia, qualunque cristallizzazione fornisca, immancabilmente dà all'infinito una forma finita e spaziale – e in qualche modo ferma il tempo, immettendo in questo processo un elemento mortifero. Il vero infinito non è un prodotto della riflessione e la riflessione, di solito, tende a fermare il tempo, a stabilire una serie di momenti finiti

solo come il segnale della finitezza e della manchevolezza di una ragione che non riesce a fare presa sulla realtà. Tuttavia, denunciando il limite della riflessione, questa contraddizione mostra anche la via del suo superamento<sup>18</sup>. La filosofia, che ha appunto la ragione come proprio strumento, non è ancora in grado di pervenire al coglimento dell'amore, della vita come intero, ma può sentirlo, crederlo, viverlo, essere attraversata da esso, nella concretezza di un'esperienza che rimane in qualche forma concettualmente inattuabile: «L'amato – scrive Hegel – non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire»<sup>19</sup>. Ciononostante, proprio la struttura di quest'esperienza prelude al nucleo fondamentale della struttura dialettica della filosofia sistematica degli anni della maturità del pensiero di Hegel.

Il compito della filosofia nella fase della maturità del pensiero hegeliano sarà quello di portare a trasparenza concettuale l'articolazione di questo intero, di questo principio unitario della vita e della realtà nella sua più profonda concretezza e complessità.

---

e determinati. Perciò un filosofo deve smettere di essere filosofo se lui o lei desidera affermare quella vita infinita che chiamiamo "amore". Si potrebbe concludere che, per Hegel, i filosofi sono cattivi amanti. Ma il suo discorso è ancora più preciso: filosofia è un nome per l'elemento mortifero nell'amore» (J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Napoli-Salerno, Orthotes, 2014, pp. 105-106).

<sup>18</sup> Nel *Systemfragment* del 1800 Hegel afferma che «ciò che è stato chiamato unione di sintesi ed antitesi non è un qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo unico carattere è di essere un essere al di là della riflessione» (SG, p. 344; p. 618).

<sup>19</sup> SG, p. 97; p. 475. Come nota Achella «L'amore, come organo della vita, unisce senza spiegare le ragioni, perché in realtà esso è lo strumento con cui si manifesta l'unitarietà originaria della vita. L'amore è un evento che si verifica in modo inatteso, incontrollabile, incomprensibile» (S. Achella, *Pensare la Vita*, p. 52). L'inattuabilità dell'amore per la mediazione concettuale denuncia, allo stesso tempo, un limite dell'amore stesso. L'unificazione dell'amore, nella sua immediatezza, è segnata di per se stessa dal suo carattere limitato e dall'opposizione di cui è, in fin dei conti, ancora prigioniera. Scrive Chiereghin: «L'amore ha quindi il potere di unificare, ma non di riconoscere le proprie unificazioni, perché ha respinto da sé la riflessione; l'amore toglie ogni differenza, ma lascia inconciliato fuori di sé l'abisso dell'oggettività» (Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto*, p. 37).

### **Gli anni della maturità. Amore e concetto. L'incarnazione logica del principio unitario della ragione.**

Negli anni della maturità del pensiero hegeliano, e in particolare nella *Scienza della logica*, incontriamo il tentativo di dispiegare le pure dinamiche concettuali del pensiero che conosce se stesso e che nulla sembrano avere a che fare con le riflessioni degli anni giovanili, rivolte a esperienze come l'amore, la fede, la vita e il destino.

Se andiamo però a scavare proprio all'interno quella parte della logica dove le rete delle determinazioni di pensiero raggiungono il loro maggior grado di complessità, ovvero la logica soggettiva, cominceremo a sentire un'aria di famiglia, e potremo avere forse modo di incontrare qualcosa che per Hegel era già noto, qualcosa di cui il suo percorso filosofico aveva già fatto esperienza, ma a cui solo in questo specifico luogo di indagine egli riesce a dare una veste concettuale trasparente e sistematica. Mi richiamo qui a poche righe, situate all'interno della trattazione del concetto universale:

L'universale è quindi la potenza libera. È se stesso e invade il suo altro; non però come un che di violento, ma come tale che in quello è quieto e presso se stesso. Come fu chiamato la potenza libera, così potrebbe anche chiamarsi il libero amore e l'illimitata beatitudine, essendo un rapporto di sé al differente solo come a se stesso; nel differente esso è tornato a se stesso<sup>20</sup>.

In questo passaggio sembra essere in gioco una relazione integrata e integrante con l'alterità che rievoca il problema della capacità del pensiero di non soccombere a una scissione radicale, ma di alimentarsi e fare di questa scissione la sua potenza creativa e il suo spazio di libertà e concreta effettivazione. Non è un caso che, in questo passaggio, Hegel faccia riferimento non solo all'amore, ma anche all'esperienza religiosa, riprendendo così quelle dimensioni della vita che si collocavano al cuore del pensiero giovanile e che rappresentavano, come abbiamo visto, la possibilità di un superamento della finitezza e dei limiti della riflessione filosofica.

In questo luogo del pensiero hegeliano, però, amore e beatitudine religiosa non rappresentano un altro e un oltre rispetto alle insufficienze del

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, *Die subjektive Logik. Der Begriff* (1816), in *GW*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981, p. 35; trad. it. *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 649-957 (d'ora in avanti *WdL III*), p. 683.

pensiero, ma sono piuttosto incarnazioni del pensiero speculativo stesso che si spinge fino ai suoi livelli massimi di esperienza di un'unità dinamica e integrata con alterità. Ma in che senso Hegel intravede nell'amore l'andamento e lo svolgimento logico dell'universalità del concetto? In che senso l'universale, come Hegel sostiene nelle righe citate, può chiamarsi «il libero amore»?

L'universale è la prima e più immediata determinazione del concetto, la cui dinamica costitutiva è una dialettica dello sviluppo [*Entwicklung*] e, in questo modo, potremmo dire, anche una dialettica della vita e dell'amore, che corrispondono a dimensioni del reale dove trova voce e carne l'autodeterminazione [*Selbstbestimmung*] che contraddistingue la forma specifica del concetto<sup>21</sup>.

L'universale è innanzitutto la dinamica concettuale che sta in una costitutiva relazione con se stesso e che, in questa relazione a se stesso, allo stesso tempo, entra in un altrettanto costitutivo processo di auto-differenziazione rispetto a se stesso. Proprio come l'amante necessariamente entrava in una necessaria relazione ad altro in cui non perdeva, ma anzi realizzava la propria natura, così l'universale, nella sua immediatezza, è il concetto puro nella sua identità assoluta, che è tale solo nella misura in cui, allo stesso tempo, sta in una pura relazione negativa che lo spinge a determinarsi nel proprio altro:

Il concetto pertanto è dapprima l'assoluta identità con sé in modo che questa è tale identità solo come negazione della negazione o come infinita unità della negatività con se stessa. Questo puro riferimento del concetto a sé (che è questo riferimento in quanto si pone mediante la negatività) è l'universalità del concetto<sup>22</sup>.

Nella sua universalità, quindi, il concetto si articola in un'identità che non è formale. Si tratta di un'identità assoluta, perché non è attraversata, come accadeva nei tentativi di superare la scissione della fase giovanile, dalla scissione e quindi dalla dipendenza da un opposto che le si pone di contro. L'assolutezza dell'identità del concetto si costruisce sulla sua ca-

<sup>21</sup> Sulla dialettica del concetto universale, particolare e individuale cfr. F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik. Metaphysische Letztbegründung oder Theorie der logischer Formen?*, Freiburg-München, Karl Alber, 1994, pp. 183-242.

<sup>22</sup> *WdL III*, p. 33; p. 680. Come sottolinea Miolli: «l'autoriferimento del concetto è certamente (a) una negativa identità con sé (un'identità che ha in sé il momento della distinzione), ma (b) i distinti – le determinazioni del concetto – saranno essi stessi identici al concetto, cioè qualcosa in cui esso si autosviluppa ed è presso se stesso» (G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Trento, Verifiche, 2016, p. 262).

pacità di integrare in sé, proprio come avviene nell'unità degli amanti, il momento dell'opposizione, della più profonda negatività. Il concetto universale, come scrive Hegel, è «l'assoluta negatività che contiene dentro di sé la più alta differenza e determinatezza»<sup>23</sup>.

In questo senso, l'universale è identico a se stesso, ma anche al suo altro. Quest'identità non è una relazione statica, ma ha una natura processuale, per cui l'altro è incluso nel processo del concreto sviluppo dell'universale stesso. Come il vivente, in quanto vivente, in sé stesso è un opposto che inevitabilmente ha bisogno del proprio altro per sentirsi vivo, così l'universale è in se stesso il processo di autodeterminazione nel proprio altro, ovvero è già in se stesso il proprio processo di particolareizzazione, che corrisponde alla dinamica attraverso la quale realizza la propria determinatezza specifica come universale concreto. La particolarità è quindi quello di cui l'universale ancora astratto necessariamente deve alimentarsi per configurarsi concretamente nella sua individualità effettiva, ovvero, «un contenuto in cui non solo si mantiene, ma che gli è proprio e immanente»<sup>24</sup>.

L'universale è «una potenza creativa come negatività assoluta, che si riferisce a se stessa. È come tale il distinguere in se stesso, e questo è un determinare perciò che il distinguere è uno coll'universalità»<sup>25</sup>. L'universale, in questo modo, si articola come una struttura logica dinamica la cui identità è, in realtà, un processo di identificazione che è, allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, il processo di autodifferenziazione e uno sviluppo interno all'universale stesso. Allo stesso modo, l'amore, nel pensiero del giovane Hegel, veniva prospettato come orizzonte di integrazione della scissione non in quanto stato del vivente, ma in quanto processo di auto-determinazione della vita stessa, in grado di esplicitarne la forza generatrice. Tuttavia, nel momento dell'universalità, questa dinamica interna al concetto è ancora implicita e trova il suo dispiegamento solo nell'effettivo processo di particolareizzazione e individuazione dell'universale.

Il primo passo nel processo di autodeterminazione dell'universalità si dà attraverso il passaggio dall'universale al particolare, nel quale incontriamo la prima negazione del concetto, ovvero, la negazione dell'universale in se stesso, che corrisponde alla sua uscita dall'astratta universalità

<sup>23</sup> *WdL III*, p. 33; p. 680.

<sup>24</sup> *WdL III*, p. 35; p. 683.

<sup>25</sup> *WdL III*, p. 36; p. 685.

immediata per cominciare a guadagnare una determinatezza concreta. L'universale si particularizza: «Il concetto, in quanto si determina o distingue, è indirizzato negativamente verso la sua unità»<sup>26</sup>.

Il concetto sta quindi in una relazione negativa a se stesso, e questo lo porta a svilupparsi nel suo altro e a determinarsi in maniera specifica. La particolarità è, quindi, la posizione – ma non ancora la realizzazione completa – della determinazione del concetto come tale. Essa è la posizione di una determinatezza immanente al concetto stesso, che è la determinatezza già presente implicitamente nel concetto nella sua universalità:

Questo (il concetto) non è quindi, nella particolarità, presso un altro, ma assolutamente presso se stesso. [...] Il particolare non contiene dunque, soltanto, l'universale, ma lo espone anche, ossia lo mette innanzi, per mezzo della sua determinatezza<sup>27</sup>.

Il particolare è il secondo momento della dialettica del concetto. Sostanzialmente, il particolare corrisponde all'auto-differenziazione dell'universale, ovvero, al processo attraverso il quale l'universale comincia a determinarsi:

L'universale si determina, e così è esso stesso il particolare. La determinatezza è la sua differenza. Esso è distinto soltanto da se stesso. Le sue specie sono quindi soltanto a) l'universale stesso e b) il particolare<sup>28</sup>.

L'universale si sviluppa nel particolare perché i) l'universale, nel suo processo di autodeterminazione, è prima di tutto l'universalità immediata e, pertanto, è l'universale astratto e indeterminato; ii) questo universale immediato passa a costituire una specie, un particolare di contro al suo altro, ovvero, il particolare come tale; iii) l'universale, pertanto, si determina e la sua determinazione consiste nel suo carattere astratto e indeterminato.

L'universale si specifica sulla base dell'astrazione e dell'indeterminazione che lo distingue da ciò che è differente da sé. In questo modo, si mostra come un particolare di fronte al proprio altro. Viene così portato a trasparenza concettuale il tratto costitutivo che caratterizzava il vivente che, in se stesso, è un opposto e, in quanto opposto, mostra la necessaria urgenza di guadagnare la sua determinatezza nell'incontro e nell'unione

<sup>26</sup> *WdL III*, p. 39; p. 688. «Negativität meint zunächst ein Selbstverhältnis, in dem etwas es selbst ist, indem es sich von sich unterscheidet» (F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik*, p. 206).

<sup>27</sup> *WdL III*, p. 37; pp. 685-6.

<sup>28</sup> *WdL III*, p. 38; p. 686.



con l'altro, che non è un altro indeterminato, ma è un altro a lui uguale, un raddoppiamento di se stesso.

Dunque l'universale è, in se stesso, un particolare, è il suo altro: l'universale e il particolare sono identici non perché definiti sulla base delle stesse caratteristiche, «quasi che solo per la riflessione esterna fossero uguali nell'esser dei particolari»<sup>29</sup>. Essi sono particolari perché sono due momenti della stessa dinamica logica, della stessa coesione vitale, ossia della dinamica dell'universalità che sulla base della sua interna negatività si determina come particolare.

Proprio essendo attraversato e costituito da questa negatività, il concetto necessariamente rompe l'indeterminazione iniziale per diventare un'universale che non è più astratto, ma concreto, ovvero un'universalità che si realizza solo nella misura in cui si sviluppa nel proprio altro:

L'universale come il concetto è se stesso e il suo opposto, che è a sua volta lui stesso come la determinatezza posta; lo invade, e in esso è presso di sé. Così esso è la totalità e il principio della sua diversità, la quale è determinata solo da lui stesso<sup>30</sup>.

Il concetto universale è, allo stesso tempo, se stesso e la determinazione opposta, universalità e particolarità, non in due rispetti differenti, ma nello stesso e medesimo rispetto. L'identità di universale e particolare, però, è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per la realizzazione del concetto nella sua concretezza. Lo sviluppo concreto del concetto non potrebbe esistere senza la differenza di universale e particolare. Senza questa differenza, nello sviluppo di una determinazione nel suo opposto, il concetto permarrebbe semplicemente e immediatamente identico a se stesso e questa sua identità, cioè la sua stessa determinazione, resterebbe semplicemente vuota e indeterminata. Ancora una volta, incontriamo un'esplicitazione della struttura latente nell'esperienza degli amanti, dove il principio unitario sorge solo nella misura in cui l'opposizione non viene annullata nell'unione, ma integrata al suo interno come elemento che la anima e la rende compiutamente vitale.

Nella transizione dialettica dall'universale al particolare, il movimento di differenziazione dell'universale mantiene così una sorta di coerenza strutturale, che fa sì che esso non perda la propria determinatezza, ma che anzi questa venga ad alimentarsi di un nuovo contenuto, un con-

<sup>29</sup> *WdL III*, p. 38; p. 687.

<sup>30</sup> *WdL III*, p. 38; p. 686.

tenuto più ricco di quello dell'universalità immediata. La differenza tra universale e particolare, dunque, è una componente immanente e imprescindibile nel movimento logico del concetto, così come l'opposizione è un momento irrinunciabile per un principio vitale che pretenda essere effettivamente unitario.

Il risultato dell'andare insieme di identità e differenza, di unione e opposizione, all'interno della prospettiva logica della dialettica del concetto, è il terzo momento di tale dialettica, in cui incontriamo la realizzazione effettiva della negatività immanente alla struttura del concetto. La prima negazione all'interno di questo movimento dialettico corrisponde al processo di particolarizzazione, in cui incontriamo il primo momento di determinazione del concetto. Questa stessa determinazione, però, trova il suo completo e compiuto sviluppo solo con la seconda negazione, e cioè nell'individuazione del concetto:

La determinatezza nella forma dell'universalità è unita con lei in un semplice; questo universale determinato è la determinatezza riferentesi a se stessa, la determinatezza determinata o la negatività assoluta posta per sé. Ma la determinatezza che si riferisce a se stessa è l'individualità<sup>31</sup>.

L'individualità, come terzo momento della dialettica del concetto, si distingue dalle prime due determinazioni concettuali dell'universalità e della particolarità. Allo stesso tempo, essa porta con se il guadagno di queste due determinazioni. Infatti, l'individuale è il risultato della concreta realizzazione dell'universalità iniziale sviluppata attraverso il suo processo di particolarizzazione. Questo processo, però, trova la sua configurazione concreta e la sua sedimentazione solamente con l'individuale:

L'individualità è poi, come questa negatività, la determinatezza determinata, il distinguere come tale; mediante questa sua riflessione in sé la distinzione si rafferma; il determinare del particolare non è che mediante l'individualità; poiché essa è quell'astrazione che ormai, appunto come individualità, è astrazione posta<sup>32</sup>.

L'individualità è l'esplicitazione completa e compiuta dell'autoreferenzialità della negatività del concetto. L'individualità è – scrive Hegel – «negatività riferentesi a sé, immediata identità del negativo a sé»<sup>33</sup>. Nell'individuale, il concetto unisce, in una piena integrazione, il momento dell'universalità del concetto stesso con il momento della sua compiu-

<sup>31</sup> *WdL III*, p. 43; p. 693.

<sup>32</sup> *WdL III*, p. 51; p. 703.

<sup>33</sup> *WdL III*, p. 51; p. 703.

ta individuazione dispiegata attraverso il processo di particolarizzazione, nel quale «come negazione della negazione esso è assoluta determinatezza, ovvero individualità e concrezione»<sup>34</sup>.

L'autodifferenziazione del concetto universale nel momento dell'individualità, quindi, «si rafferma»<sup>35</sup>. Questo processo di specificazione si sedimenta in un individuo che non è più solo un diventare altro dell'universale nel suo processo di particolarizzazione, ma è l'universale che è diventato un altro con una determinatezza effettiva nella quale si realizza come universale concreto<sup>36</sup>. L'individuale non è solo la posizione di una determinatezza, ma è la realizzazione di un concetto con una determinatezza effettivamente posta, ovvero, con una «determinatezza determinata»<sup>37</sup> che il concetto stesso ha creato. Il germe di immortalità dell'amore riconosciuto nella procreazione del figlio trova qui una veste logica nella dinamica dell'autodeterminazione dell'universale nel particolare, che dà origine all'individuo in cui assume concretezza l'universale stesso.

Questa realizzazione della determinatezza del concetto coincide con lo sviluppo interno ai momenti precedenti della dialettica del concetto. In questo senso, l'individualità contiene necessariamente in sé l'universalità e il suo processo di particolarizzazione, non essendo altro che il risultato effettivo di tale processo. Per questo Hegel riconosce nell'individualità il ritorno in sé del concetto universale: l'individuo non è altro che il modo in cui l'universale immediato, auto-differenziandosi, trova nel proprio altro la sua concreta determinatezza:

L'universale si mostra in questo modo come cotesta totalità. In quanto ha la sua determinatezza in sé, essa non è soltanto la prima negazione, me ne è anche la riflessione in sé. [...] Questa determinatezza è cioè, in quanto è nel concetto, la riflessione totale, il doppio parere, una volta il parere al di fuori, la riflessione in altro, l'altra volta il parere al di dentro, la riflessione in sé. [...] la determinatezza è come concetto determinato

<sup>34</sup> *WdL III*, p. 35; p. 683.

<sup>35</sup> *WdL III*, p. 51; p. 703.

<sup>36</sup> «The concrete concept is concrete insofar as it has unfolded in and through a totality of conditions that exceed it, yet produced it in the first place. It is concrete, in other words, only through an other. [...] The universal is concrete when it maintains itself unscathed in its own negation. [...] The universal is concrete insofar as it is identical with itself by virtue of the difference it posits in being what it is» (R. Zambrana, *Subjectivity in Hegel's Logic*, in *The Oxford Handbook of Hegel* a cura di D. Moyar, New York, Oxford University Press, 2017, pp. 291-309, p. 303).

<sup>37</sup> *WdL III*, p. 51; p. 703.

ripiegata in sé dall'esteriorità<sup>38</sup>.

Nell'individuo, dunque, l'universale si mostra come la totalità che contiene in sé tutti i momenti del suo sviluppo. È l'universale immediato, che si particularizza e che finisce per individuarsi assumendo la sua specifica articolazione. La prima negazione del concetto universale è quindi una riflessione in altro – la particolarità – che è allo stesso tempo e sotto il medesimo rispetto la seconda negazione, e cioè una riflessione in sé del concetto, che realizza compiutamente se stesso come individuo nel proprio processo di particolarizzazione. In questo modo il concetto si articola come una «riflessione totale», e questa riflessione totale non è altro che quel principio unitario prospettato nell'esperienza degli amanti. Il suo potere unificante è tale perché non ha l'altro in cui essa si sviluppa fuori di sé, ma lo contiene propriamente e intimamente in se stessa<sup>39</sup>.

Condensando in poche parole quanto detto sinora, il concetto si sviluppa compiutamente nell'auto-negazione dell'universale nel proprio altro. La sua struttura incarna, quindi, secondo una dinamica completamente integrata, la forma dell'identità della propria identità nella radicale differenza rispetto a sé. L'individuo, come universale concreto, è *l'identità*, (l'essere uno) *dell'identità* (l'universale astratto iniziale) e *della non identità* (il particolare come farsi altro dell'universale), così come la vita, negli anni giovanili, viene descritta come unione dell'unione e della non unione.

Ed è proprio questa struttura dell'identità dell'identità e della non identità che è stata anticipata nella trattazione dell'universalità come «libera potenza» che «invade il suo altro»<sup>40</sup>. Questa stessa struttura viene riconosciuta da Hegel nell'esperienza del libero amore e dell'illimitata beatitudine<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *WdL III*, pp. 35-36; pp. 683-684.

<sup>39</sup> «The dialectical identity of opposite categories in the sphere of the Concept fulfills, rather than limiting, the meaning of each. In this sphere, particularity does not simply oppose universality. They are united in the universal and concrete singularity that Hegel calls the Concept» (A. De Laurentiis, *Subjects in the Ancient and Modern World. On Hegel's Theory of Subjectivity*, New York, Palgrave, 2005, p. 80).

<sup>40</sup> *WdL III*, p. 35; p. 683.

<sup>41</sup> Proprio in riferimento a questo passo del testo hegeliano, Nuzzo sottolinea un punto estremamente importante: «Determination is no longer a "limit" (*terminus*) for the concept, a stubborn other to be reduced to *Schein* or to do violence to but is a necessary, internal moment of one's own identity (TW 6,277). Formation and creation are the actions that first institute the agent as subject. The beginning of the concept is the true beginning of subjectivity» (A. Nuzzo, *Approaching Hegel's Logic Obliquely, Melville, Moliere, Beckett*,

Nell'unione realizzata nell'amore, la relazione all'altro è costitutiva rispetto a un'unione in cui il soggetto si realizza e di cui è momento integrante e integrato. La persona amata non è sentita come un estraneo. Essa conserva la sua alterità, ed è un altro in cui l'individuo si realizza compiutamente, come un altro che in un certo senso le permette di portare a piena manifestazione la propria natura intrinseca. L'amato è un altro che, in quanto condizione per questa realizzazione e manifestazione, è incluso in questa stessa natura, e non può quindi essere inteso come una componente separata dal soggetto, perché lo stesso soggetto sussiste pienamente solo in questa concreta integrazione con l'altro. Nella persona amata l'individuo trova un altro in cui si sente compiutamente presso se stesso. Ciò non significa che questo rapporto ad altro sia tale per cui si ponga come una riduzione dell'altro al soggetto o del soggetto rispetto al suo altro, in un inglobamento di uno dei due poli della relazione all'interno dell'opposto. Come scrive Hegel nelle prime righe citate dalla dottrina del concetto, nell'amore come tale non c'è alcuna violenza, alcuna imposizione, alcuna oppressione. Al contrario, si tratta della relazione ad un'alterità in cui sono compiutamente libera, tanto libera che nel completo essere nell'altro, nel totale abbandono all'altro, non posso altro che ritrovare compiutamente me stessa.

Seguendo queste riflessioni, possiamo ricordare come lo stesso Hegel degli anni della maturità torna a riflettere sull'amore all'interno dei *Lineamenti della filosofia del diritto*<sup>42</sup>. Nelle aggiunte di Gans troviamo la definizione dell'amore come «la contraddizione più prodigiosa»<sup>43</sup>, in

---

New York, SUNY, 2018, p. 165). Karen Ng mostra come il riferimento al libero amore e all'infinita beatitudine rimanda a una sfera concettuale che ha come fulcro l'idea di vita e organismo e, allo stesso tempo, come queste espressioni sottolineino una differenza essenziale tra la dialettica delle determinazioni dell'essenza e quella del concetto: «All these formulations are meant to express the relation between a biological species or kind and its individual members that is manifest in the Concept, but the more metaphorical elaborations of free power and free love are also instructive. In stating that the Concept does not do violence, Hegel is alluding to a relationship that he described earlier as violence – namely, mechanism: “violence is the appearance of power or power as external” (WL 501/ 6:235).<sup>31</sup> The external relation of mechanistic causality is thus the point of contrast for the non-violent power of the Concept, a power that takes an internally purposive, teleological form» (K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, Freedom, Logic*, New York, Oxford University Press, 2020, pp. 184-185).

<sup>42</sup> Sul tema dell'amore e della sua relazione con la nozione di libertà, si veda, in questo volume, il saggio di Erzsébet Rózsa.

<sup>43</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Bd. 7, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, § 158 Zusatz, p. 308;

cui l'eticità trova la sua prima e più immediata configurazione, e quindi la sua condizione di possibilità: «Il primo momento nell'amore è che io non voglio essere persona autonoma per me e che, se lo fossi, mi sentirei manchevole e incompleto»<sup>44</sup>, come manchevole e incompleto è il concetto universale che fa astrazione dal proprio altro, dal negativo, ed è quindi finito, limitato, un particolare; «il secondo momento è che io acquisto me in un'altra persona, che io valgo in lei ciò che a sua volta essa consegue in me»<sup>45</sup>. È in questa unità con l'altro che l'amore si realizza come «la contraddizione più prodigiosa, che l'intelletto non può sciogliere, giacché non vi è nulla di più arduo di questo carattere puntiforme dell'autocoscienza, che viene negato e che io pur tuttavia devo avere come affermativo. L'amore è in pari tempo il produrre e lo sciogliere la contraddizione; come scioglimento è essa l'unità etica»<sup>46</sup>. Nella *Filosofia del diritto*, l'amore viene quindi disvelato come tensione dialettica tra l'individualità e l'unità:

Amore significa [...] la coscienza della mia unità con l'altro, cosicché io non sono per me isolato, bensì acquisto la mia autocoscienza soltanto come rinuncia al mio essere per sé e in virtù del sapere me, come unità di me con l'altro e dell'altro con me<sup>47</sup>.

Si tratta di una relazione paradossale, che esplicita pienamente la contraddittorietà incontrata nel frammento sull'amore del periodo giovanile. La meravigliosa contraddizione dell'amore e del concetto, però, in questa dimensione matura del pensiero hegeliano, assume un significato nuovo e un valore rivoluzionario, che permette alla ragione di pensare e dire quello di fronte a cui, negli scritti giovanili, rimaneva senza pensiero e senza voce.

---

trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010<sup>6</sup> (d'ora in avanti *GPR*), p. 332.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*; pp. 332-333.

<sup>47</sup> Ivi, p. 307; p. 332. Disley esplicita perfettamente la relazione d'amore come unione che comprende l'autonomia concreta degli amanti attraverso una relazione di reciproco riconoscimento, che ci riporta alla relazione di unione integrata degli amanti del frammento giovanile sull'amore: «The first impulse or desire is to become subsumed in the other, but soon after the sense of autonomous selfhood is galvanised by the same relationship that threatened to obliterate the self entirely. This opposition or gap between self-affirmation and self-obliteration can only be reconciled by mutual recognition, which promotes a deep sense of unity with the partner and autonomy of the self» (L. Disley, *Hegel, Love and Forgiveness. Positive Recognition in German Idealism*, London, Pickering and Chatto, 2015, p. 135).

Quest'unità in se stessa contraddittoria incarnata nell'amore e resa trasparente nella dialettica del concetto è infatti quel principio unitario in grado di dar conto della concretezza e della complessità del reale. Non è un caso che l'equilibrio instabile vivificato da questa contraddizione sia in azione nella logica, che è destinata a dispiegare le pure forme della realtà effettiva, fin dal suo momento iniziale. Il maggior grado di instabilità di questo equilibrio si dà infatti proprio con il puro e immediato dileguare dal puro essere nel non essere dell'inizio del sistema logico:

L'analisi del cominciamento ci darebbe quindi il concetto dell'unità dell'essere col non essere, – o in forma riflessa, il concetto dell'unità dell'essere differente e del non esser differente, – oppure quello dell'identità dell'identità e della non identità. Questo concetto si potrebbe riguardare come la prima e più pura (cioè più astratta) definizione dell'assoluto<sup>48</sup>.

L'identità dell'identità e della non identità è la forma più immediata dell'assoluto, e si arricchisce progressivamente in nuovi orizzonti dell'essere che è pensiero e del pensiero che è essere fino a giungere alle sue conformazioni più integrate, come abbiamo visto, all'interno della dottrina del concetto. E la dialettica del concetto, articolata nei tre momenti descritti brevemente nella parte centrale di questo articolo, viene ripresa nella sua forma compiuta nella sezione conclusiva della dottrina del concetto dedicata all'idea assoluta:

l'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale è la sua compiuta totalità, il concetto puro. La determinazione dell'idea e tutto quanto il corso di questa determinatezza ha ora costituito l'oggetto della scienza logica, dal qual corso è sorta per sé l'idea assoluta stessa; per sé però essa si è mostrata come questo, che la determinatezza non ha la figura di un contenuto, ma è assolutamente come forma e che per conseguenza l'idea è come l'idea assolutamente universale. Quello che rimane dunque ancora da considerar qui non è un contenuto come tale, ma l'universale della forma del contenuto, – vale a dire il metodo<sup>49</sup>.

L'idea assoluta è il compimento del sistema logico, ossia è la realizza-

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1832), in *GW*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, p. 60; trad. it. *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 9-430, p. 60.

<sup>49</sup> *WdL III*, p. 237; pp. 936-937.

zione del processo di auto-determinazione del pensiero<sup>50</sup>. Essa contiene lo sviluppo dialettico di ogni momento di questo processo, e sta a fondamento definitivo di ogni forma logica, producendo e alimentandosi sulla base di questo stesso sviluppo. L'idea assoluta, quindi, non è altro che la pura forma del logico, del pensiero che è realtà e della realtà che è pensiero, dell'idea che viene a conoscere se stessa come potenza in grado di dispiegare le pure strutture del pensiero oggettivo. Questa pura forma, come sottolinea Hegel nelle righe citate, è il metodo, e il metodo è, come conclude Hegel, l'idea come universale<sup>51</sup>.

Il modo in cui la pura forma conosce se stessa, riflette sulla propria struttura costitutiva e sulla capacità di cogliere le conformazioni più profonde dell'oggettività riporta alla luce, nuovamente, la determinazione dell'universalità.

Il primo momento del metodo, ovvero il momento astratto intellettuale, viene esplicitato nella sua corrispondenza all'universalità astratta della dialettica del concetto: «essendo il cominciamento, il contenuto suo è un immediato, tale però che ha il senso e la forma di universalità astratta. [...] il cominciamento, in quanto è un immediato, è un che di assunto, di trovato, di assertorio [...] è un semplice e un universale»<sup>52</sup>. Ogni determinazione logica è data quindi innanzitutto nell'astrazione e come tale è un universale che non ha ancora portato a realizzazione la sua natura intrinseca. Come tale, ogni determinazione, è un manchevole cui è inerente l'urgenza di trovare la sua specifica determinatezza nel proprio altro, nella determinazione opposta.

Questa urgenza trova una sua prima soddisfazione nel passaggio al

<sup>50</sup> «L'autorelazione, il concetto, è sorto quale verità dell'essere e dell'essenza, ma esso è quindi ora oggetto – a se stesso – come una immediatezza. È ora il processo di autorelazione stesso generatosi nella logica oggettiva che deve conoscere se stesso come tale attività auto-producentesi. Questo svolgimento avviene nella Dottrina del Concetto, e si compie nell'idea assoluta con l'elevazione di questa, ovvero del concetto che conosce la verità come l'unità di sé e della propria oggettività, a metodo di sé» (G. La Rocca, *La "Scienza della logica" di Hegel: autonomia come emancipazione del pensiero*, «Lebenswelt», XIV, 2019, pp. 38-39).

<sup>51</sup> «Der Begriff als mit sich Identisches und Vernünftiges hat die Bestimmungen des Gegensatzes in sich und hat somit die Fähigkeit, sich zu entzweien. Diese Möglichkeit der Entzweigung und Vereinigung macht auch seine Prozesshaftigkeit und Lebendigkeit aus. Seine Form ist die Allgemeinheit. Indem er sich als das Allgemeine bestimmt, ist er das Besondere, und die sich auf sich selbst beziehende Bestimmtheit ist die Einzelheit. So ist der Begriff als das Allgemeine, Besondere und Einzelne die dialektische Bewegung selbst» (A. Sell, *Der lebendige Begriff*, p. 206).

<sup>52</sup> *WdL III*, p. 239; p. 939.



secondo momento del metodo, che è il momento propriamente dialettico o negativo-razionale. In questo secondo passaggio del metodo l'alterità irrompe all'interno dell'iniziale immediatezza e ne esplicita la natura intrinsecamente contraddittoria. All'interno della dialettica del concetto, questo momento coincide con il processo di particolarizzazione dell'universalità inizialmente indeterminata e col il primo sorgere della determinatezza al suo interno: «questo momento [...] l'universale iniziale si determina da lui stesso come l'altro da sé, è da chiamarsi il momento dialettico»<sup>53</sup>. E questo momento è tale per cui ogni determinazione si toglie nella determinazione opposta che, lungi dal risultare nella sua astratta negazione, costituisce il primo passo verso il suo concreto sviluppo interno: «il momento dialettico vi consiste in questo, che la differenza ch'esso [il concetto] contiene in sé viene posta»<sup>54</sup> proprio come l'universale pone la propria determinatezza nel suo processo di particolarizzazione. Il compiuto sviluppo di questa determinazione si dà però solo nel terzo momento del metodo, ovvero il momento speculativo o positivo-razionale.

Questo terzo momento corrisponde, riprendendo la dialettica del concetto, alla concreta realizzazione dell'universalità nel concetto come individuo, ovvero all'universale concreto. In questo senso, se ogni determinazione nella sua immediatezza ha in se stessa la propria negazione, allo stesso tempo questa negazione va messa in luce nel suo valore determinante, quasi per mostrare che la famosa proposizione per cui *omnis determinatio est negatio* va attraversata in due sensi opposti e complementari, per cui la determinazione è negazione e la negazione è determinazione<sup>55</sup>. Questa bicondizionalità nella relazione che sta alla base dell'idea assoluta, in cui la concrezione dell'elemento logico si conchiude e si compie,

<sup>53</sup> *WdL III*, p. 242; p. 943.

<sup>54</sup> *WdL III*, p. 245; p. 947.

<sup>55</sup> Francesca Michellini si sofferma proprio sul carattere bidirezionale della relazione tra determinazione e negazione, che rappresenta il principale passo in avanti di Hegel rispetto a Spinoza: «Per questo la sostanza spinoziana risulta viziata alla radice dall'aver concepito la negazione soltanto in maniera unilaterale: infatti, come si vedrà, l'assunto fondamentale del sistema spinoziano – che ogni determinazione sia, cioè, soltanto una negazione [*omnis determinatio est negatio*] – comporta che Spinoza si sia fermato soltanto a una prima, astratta negazione e non si sia spinto sino all'«autentica» concezione della negazione, alla negazione della negazione. Viceversa, proprio quest'ultima Hegel vuole porre a fondamento della sua logica e la «riflessione in sé», «il rapporto del negativo a sé», la *Selbstbeziehung*, costituisce il principio fondamentale a cui il filosofo riporta il procedere in filosofia» (F. Michellini, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna, EDB, 2004, p. 52).

trova la sua forza concettuale nella dialettica del concetto come universale concreto, dove l'alterità, la negazione, e l'opposizione più radicale non solo viene integrata all'interno della forma del concetto, ma è anche e soprattutto l'elemento che la vivifica e la sostiene<sup>56</sup>. In uno dei passaggi più suggestivi dell'opera, Hegel ci suggerisce proprio di fare appello al dinamismo vitale per comprendere la negatività e la paradossalità che anima ogni movimento della realtà nella sua verità:

La negatività qui considerata costituisce ora il punto in cui si ha la svolta del movimento del concetto. Essa è il semplice punto del riferimento negativo a sé, l'intima fonte di ogni attività, di ogni spontaneo movimento della vita e dello spirito, l'anima dialettica che ogni vero possiede in se stesso e per cui soltanto esso è un vero; perocché solo su questa soggettività riposa il togliere dell'opposizione fra concetto e realtà e quell'unità che è la verità<sup>57</sup>.

### **L'amore nel concetto. La tensione unitaria e viva tra pensiero e realtà**

La negatività interna al concetto, quest'anima dialettica, questa tensione paradossale e contraddittoria è il principio unitario, l'intimo e sotterraneo filo conduttore che orienta tutta la riflessione filosofica hegeliana. È questa tensione che vivifica il logico al di là delle sue maglie meramente formali e ancora distanti dall'oggettività concreta. Questa stessa tensione era soggiacente alla conformazione dell'amore, incontrata dei testi del giovane Hegel, e era quella tensione che faceva sì che, usando le parole hegeliane, il vivente sentisse il vivente.

La struttura contraddittoria interna all'amore del vivente per il vivente è quindi la stessa struttura contraddittoria che anima il concetto all'interno della logica hegeliana, a partire dalla sua forma più semplice e immediata fino al suo definitivo compimento dispiegato nelle dinamiche

<sup>56</sup> «Was schließlich im Begriff enthüllt, also durchsichtig wird, ist eine Struktur, die die Restdifferenz im Verhältnis der Individuen untereinander und ihrem Verhältnis zur Substanz endgültig überwindet – zugunsten der Einsicht in ihre übergreifende, Identität und Differenz in sich vermittelnde Einheit» (B. Sandkaulen, *Modus oder Monade. Wie wirklich ist das Individuum bei Hegel?*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von F. Menegoni, L. Illetterati, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, pp. 167-168).

<sup>57</sup> *WdL III*, p. 246; p. 948.

in cui il logico giunge alla completa conoscenza di sé stesso<sup>58</sup>. Questa tensione paradossale è fonte dell'infinita inquietudine del pensiero che non si accontenta di soluzioni date, e che proprio per questo è continuamente orientato metterle in questione per cogliere la profondità delle strutture della realtà effettiva nelle sue più illimitate sfumature. Questa tensione è il punto di forza di un pensiero che continuamente si scontra con i propri limiti e con le proprie insufficienze, ma che allo stesso tempo trasforma questi limiti o queste insufficienze in una potenza creatrice che lo porta alla ricerca di nuove dimensioni di una razionalità che non si rassegna mai a rinunciare alla propria vocazione, nella quale è continuamente e necessariamente chiamata a scontrarsi col reale per incontrarsi, in forme sempre nuove, col reale stesso.

È questo che succede con l'amore, come dimensione extra-razionale, ma non irrazionale, come amore che esprime ciò che sta al di là di una razionalità ancora prigioniera di limiti a cui non ha ancora saputo far fronte. Hegel trasforma questo amore al di là del concetto in un amore interno al concetto, che è preso in una spinta irrinunciabile a conoscersi per conoscere una realtà che trasforma e in cui si trasforma e in cui trova così la sua piena libertà. È l'universale che, usando le parole di Hegel, è libero amore, potenza creatrice, e illimitata beatitudine. È il concetto che non si arrende di fronte al dato, perché ha in sé la forza di attraversare la tragedia del negativo per trasformarlo, trasfigurararlo e per reincontrarsi in nuove e sempre più ricche dimensioni della vita e dello spirito, come quelle che vengono a presentarsi attraverso le parole di Guimarães Rosa, così distanti, ma allo stesso tempo estremamente prossime al filo conduttore nascosto della filosofia hegeliana, intessuto tra un amore che è concetto e tra un concetto che è amore:

*Porque a cabeça da gente é uma só, e as coisas que há e que estão para haver são demais de muitas, muito maiores diferentes, e a gente tem de necessitar de aumentar a cabeça, para o total. Todos os sucedidos acontecendo, o sentir forte da gente — o que produz os ventos. Só se pode viver perto de outro, e conhecer outra pessoa, sem perigo de ódio, se a gente tem amor. Qualquer amor já é um pouquinho de saúde, um descanso na loucura<sup>59</sup>.*

<sup>58</sup> «What Hegel means by “the pure concept” or “the concept” is, in my view, nothing but the animating principle of any movement in which something, whatever it is, determines itself by distinguishing itself from itself and identifying itself with the other of itself» (K. De Boer, *The Dissolving Force of the Concept. Hegel's Ontological Logic*, «The Review of Metaphysics», LVII, 2004, pp. 787-822).

<sup>59</sup> G. Rosa, *Grande Sertão: Veredas*.

# **Il bene come contraddizione nella teoria hegeliana dell'idea**

Federico Orsini

*Universidade Federal de Lavras*

The aim of my essay is to develop Menegoni's aporetic reading of the idea of the good in Hegel's *Science of Logic*, in order to clarify the claim that the idea of the good is the exposition of an unsolved contradiction within the idea. My argument will be divided into three parts, ordered by a method of progressive focusing. The first part will discuss the peculiar meaning of contradiction in Hegel's dialectical logic. The second part will explain why contradiction belongs necessarily to the structure of the idea, defined as the adequate unity of subjectivity and objectivity. The third part will examine the problem of the specific contradiction of the idea of the good. As a conclusion, I will sketch the question of the *Auflösung* (dissolution) of such contradiction, and I will defend the claim of an integration between three perspectives on the practical idea: the logical-ontological, the ethical and the metaethical.

## **Introduzione**

La riflessione hegeliana sul concetto del bene fa parte integrante della sua valutazione filosofica della modernità, i cui molteplici fenomeni vengono ricondotti a un principio fondamentale: il principio della soggettività. Quest'ultimo va inteso nel suo senso più ampio, che include tra le sue sfaccettature l'individualità, la libertà di critica, l'autonomia dell'agire e, in ultima istanza, la stessa filosofia trascendentale di Kant e di Fichte. Semplificando molto una diagnosi della cultura moderna che cerca di cogliere il senso comune di eventi come la riforma protestante, l'illumini-

simo e la rivoluzione francese, si può dire che per Hegel la concezione del bene dei moderni sorge dall'esperienza della scissione tra soggettività e oggettività: il bene cessa di identificarsi col mondo in quanto totalità ordinata o cosmo, dato che questo è stato dissolto dalla rivoluzione scientifica nell'oggettività inerte di uno spazio omogeneo infinito che non presuppone alcun riferimento a valori o cause finali.

La posizione di Hegel consiste nella messa in questione di una soggettivazione del bene basata sulla dicotomia tra soggettività e oggettività. Il principio di contestualizzazione sistematica e il tentativo di sintetizzare una visione classica (Platone-Aristotele) con una visione moderna (Kant-Fichte) impongono a Hegel l'attraversamento di una varietà di prospettive sulla questione del bene, che si estendono dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica* e da quest'ultima alla Filosofia del diritto.

L'interpretazione dell'"idea del bene" nella *Dottrina del concetto* (1816) della *Scienza della logica* pone al lettore una serie di problemi, che sono stati esplicitati soprattutto dalla letteratura critica degli ultimi trent'anni: la pertinenza della nozione del pratico in un trattato di logica, la duplice matrice storico-filosofica (antica e moderna) della concezione hegeliana, la continuità e discontinuità con la concezione kantiana di ragione pratica, la differenza tra la struttura sillogistica della teleologia e quella dell'idea del bene, la differenza tra l'idea del bene e il bene, il rapporto tra teoria e prassi, la realtà-effettiva del bene, la questione se la concezione in gioco è una teoria ontoteologica o una teoria della libertà umana<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per la storia delle interpretazioni dell'idea del bene, il retroterra storico-filosofico, il confronto con Kant e la giustificazione dello statuto logico dell'idea del bene, rinvio al pregevole lavoro di F. Hogemann, *Die „Idee des Guten“ in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, «Hegel-Studien», XXIX, 1994, pp. 79-102. Sulla doppia matrice della concezione hegeliana, le aporie dell'idea del bene e la differenza tra idea del bene e il bene, si veda F. Menegoni, *L'idea del bene nella Scienza della logica hegeliana*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1988, pp. 201-209. Sul problema della realtà effettiva del bene e il rapporto con la filosofia pratica, si veda L. Siep, *Die Wirklichkeit des Guten in Hegels Lehre von der Idee*, in Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, München, Fink, 2010, pp. 45-57. Per la ripresa di questo articolo e il suo inquadramento sistematico nel contesto di una ricostruzione esegetica e teorica della sezione sull'idea, rinvio a Id., *Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee, in Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von M. Quante und N. Mooren, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Hamburg, Meiner, 2018, pp. 651-796, pp. 720-733. Per una discussione metaetica dell'idea del bene, si veda A. Manchisi, *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Padova, Verifiche, 2019. Di scarso aiuto è R. Pippin, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 2019, pp. 299-315. Anche se il capitolo 9 è intitolato all'idea del vero e del bene, l'autore non si sofferma sul testo della *Dottrina del*

In questo saggio mi propongo di approfondire la lettura aporetica dell'“idea del bene” offerta dal saggio di Menegoni<sup>2</sup>, cercando di chiarire il senso dell'espressione hegeliana più pregnante dell'aporia, ossia, la tesi secondo cui l'idea del bene è l'esposizione di una contraddizione non dissolta dell'idea stessa. Attraverso la mia analisi, spero di dimostrare tre tesi: (i) la contraddizione ha un carattere costitutivo dell'idea del bene; (ii) tale costituzione ha un significato tanto ontologico quanto epistemico; (iii) la soggettivazione, che rappresenta la forma di movimento (formazione e dissoluzione) di tale contraddizione, non è il tentativo sempre frustrato di dominare il mondo da parte di un qualche individuo, ma il processo sempre in atto di traduzione della ragione pratica (nei termini hegeliani, l'idea della volontà o idea pratica) nella realtà-effettiva in quanto spazio del concetto oggettivo, ossia dell'oggettività in quanto articolata secondo distinti livelli di concettualità.

L'argomento è strutturato in tre parti, ordinate secondo una progressiva focalizzazione. In primo luogo, discuterò il significato generale della contraddizione nella logica dialettico-speculativa di Hegel. In secondo luogo, spiegherò perché e come la contraddizione appartiene necessariamente alla struttura dell'idea, definita come soggetto-oggetto o unità adeguata di soggettività e oggettività. In terzo luogo, esaminerò il problema specifico della contraddittorietà dell'idea del bene. In conclusione, accennerò alla questione della *Auflösung* (dissoluzione) di tale contraddittorietà, difendendo l'opportunità di un'integrazione tra la prospettiva logico-ontologica, quella etica e quella metaetica.

## 1. Il problema della contraddizione

Sul significato e la funzione metodica della contraddizione nel pensiero di Hegel moltissimo si è discusso sin dalle critiche di Trendelenburg al concetto hegeliano di negazione. Il dibattito degli ultimi quarantacin-

---

*concetto* del 1816, per la cui analisi rimette in nota al saggio di Hogemann (p. 308, nota 10). Piuttosto scettica e sbrigativa risulta l'analisi di V. Giacché, *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella Scienza della logica*, Genova, Pantograf, 1990, pp. 188-197. L'autore italiano non ritiene possibile rinvenire nell'idea del bene i fondamenti dell'etica hegeliana, perché il contenuto che dovrebbe distinguere la “teleologia” dall'“idea del bene” sarebbe sviluppato da una concezione della libertà che Hegel svilupperebbe soltanto nella Filosofia del diritto. Nella terza parte dell'articolo mi confronterò soprattutto con le tesi dei lavori di Menegoni, Siep e Manchisi.

<sup>2</sup> Cfr. F. Menegoni, *L'idea del bene*, pp. 205-208.

que anni è stato marcato da una nuova fase degli studi, caratterizzata dal progressivo scollarsi di Hegel dalla tradizione marxista della dialettica, dall'approfondirsi dello studio della relazione tra il concetto kantiano e quello hegeliano di opposizione, e dal moltiplicarsi di interpretazioni che cercano di liberare la filosofia di Hegel dal veto contro la dialettica, intesa come modo di pensiero che rigetterebbe il principio di non-contraddizione. Senonché questa liberazione è stata praticata in due modi opposti: o avvicinando il discorso hegeliano alle risorse sempre più diversificate e sofisticate della logica formale contemporanea, preoccupata con la formulazione di proposizioni sulle cose e sulle loro relazioni, o, al contrario, distanziandolo precisamente da tale tentativo, a cui si imputa il fraintendimento della contraddizione hegeliana, vuoi per reificarla, vuoi per ridurla a una proprietà del linguaggio sulle cose, vuoi per confondere il principio aristotelico di non-contraddizione col principio hegeliano di autocontraddizione<sup>3</sup>.

In un saggio recente sulla logica di Hegel, Pippin è ricorso alle tesi del saggio di Michael Wolff per difendere un senso debole o "rilassato" di contraddizione dialettica. Come è noto, Wolff<sup>4</sup> interpreta il concetto hegeliano di contraddizione sulla scorta della distinzione kantiana tra opposizione analitica, opposizione dialettica e opposizione reale (*KrV* A 273/B 329, A 504/B 532) e sostiene che la realtà della contraddizione hegeliana equivale al conflitto tra elementi reali che annullano i loro effetti nella

<sup>3</sup> Per un ampliamento del dibattito sul problema della contraddizione in Hegel, segnalo soprattutto K. De Boer, *Hegel's Account of Contradiction in the Science of Logic Reconsidered*, «Journal of the History of Philosophy», XLVIII (3), 2010, pp. 345-374; M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Pisa, Ets, 2014. Ambedue i saggi discutono una vasta letteratura critica, a cominciare dal saggio di Colletti del 1975 e quello di Wolff del 1981, che rispettivamente chiudono una fase di riflessione e ne aprono una nuova. Il saggio di De Boer vuole dimostrare che «il principio hegeliano di autocontraddizione», diversamente dal principio classico di non-contraddizione, che riguarda la validità formale dei giudizi, «ha esclusivamente a che vedere con il conflitto *asimmetrico* tra il contenuto vero di un concetto puro (l'unità delle sue determinazioni contrarie) e la sua apparizione effettiva (la determinazione astratta che esso ha posto come suo principio vero)» (K. De Boer, *Hegel's Account*, pp. 373-374, trad. mia). L'ampia ricostruzione di Bordignon (*Ai limiti della verità*, pp. 27-58) analizza quella che ritiene essere la polisemia del concetto di contraddizione in Hegel, distinguendo tra un significato metaforico (la contraddizione come metafora di un conflitto tra forze), un significato critico-negativo (la contraddizione come dimostrazione di un errore), e un significato ontologico (la contraddizione come espressione dell'essenza delle cose), che sarebbe identificato come quello più proprio della concezione hegeliana.

<sup>4</sup> M. Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein, Hain, 1981, pp. 41-77.

loro relazione reciproca. In modo analogo, Pippin afferma che «qualcosa può essere considerato una forma di contraddizione se la determinazione qualitativa della cosa esclude o “contraddice” il suo contrario. (In modo molto generale, qualcosa deve necessariamente avere un valore positivo e un valore negativo)»<sup>5</sup>. Pippin riconosce che questo non è il senso di contraddizione che si estende a tutta la Logica, ma ritiene che possa fornire una caratterizzazione sufficiente a non screditare Hegel come un pensatore «lunatico» o un «mistico eracliteo»<sup>6</sup> per aver affermato che «*tutte le cose sono in sé stesse contraddittorie*»<sup>7</sup>.

L'interpretazione di Pippin sembra plausibile sotto tre aspetti. In primo luogo, rileva che Hegel difende la visione secondo cui la negazione, compresa la contraddizione, è reale, ossia realizza il suo essere determinato nelle cose di questo mondo<sup>8</sup>. In secondo luogo, l'interprete nordamericano concorda con Wolff nell'osservare che l'opposto di una determinazione non è la mancanza o privazione di determinazione, come nella metafisica scolastica del secolo XVIII, ma una determinazione negativa, secondo cui due determinazioni x e y sono opposte tra loro se x è identico a non-y e viceversa. In terzo luogo, la comprensione di quello che Hegel ha da dire sulla negazione e la negatività (cioè la negazione come processo di autoriferimento) richiede che si prendano in considerazione

<sup>5</sup> R. Pippin, *Hegel's Realm*, p. 180 (trad. mia).

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. 1, La logica oggettiva. Libro secondo, L'essenza (1813)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e F. Orsini, Padova, Verifiche, 2018, p. 81. D'ora in avanti, questo volume sarà citato secondo l'abbreviazione seguente: SL II, seguito da una virgola e dal numero di pagina dell'edizione italiana. Per esempio: SL II, p. 81.

<sup>8</sup> Contro questa interpretazione si posiziona De Boer: «anche se Hegel a volte illustra il suo metodo riferendosi a forme di movimento e di sviluppo proprie delle cose, la sua filosofia è preminentemente interessata ai modi del *pensiero*, sia che appaiano nella forma della coscienza, della scienza, dello spirito o dei puri concetti» (*Hegel's Account*, pp. 366-67, trad. mia). A mio avviso, il problema di questa critica è che finisce per stabilire una separazione non hegeliana tra il piano delle cose e il piano del pensiero, assumendo che il *riferimento* del pensiero alle cose implichi una *reifificazione* del pensiero stesso. Nella concezione hegeliana, il modo peculiare in cui il pensiero *logico* si riferisce alle cose non è quello intenzionale (nel senso di un pensiero che verte *sulle* cose), ma piuttosto quello di una costituzione essenziale delle cose. Dal punto di vista della speculazione, non c'è differenza tra l'essere delle cose e la loro intelligibilità (la loro struttura concettuale), e l'interpretazione di Pippin vuole dar conto esattamente di questo punto di vista. Ciò non toglie che nella 'realtà' (natura e spirito finito) l'essere delle cose comporta un elemento di esteriorità che le rende irriducibili alla loro semplice intelligibilità, sebbene tale esteriorità sia resa necessaria da un ampliamento immanente delle condizioni di intelligibilità e possa essere progressivamente penetrata in un processo di autoconoscenza del reale.



una pluralità di contesti – la relazione tra negazione e contraddizione è uno di questi contesti<sup>9</sup>, ma, a sua volta, può essere articolato in contesti più specifici nei tre libri che compongono la *Scienza della logica*<sup>10</sup> – per esaminare che cosa potrebbero avere in comune.

Tuttavia, la tesi secondo cui la contraddizione dialettica coincide con la contraddizione dialettica di Kant (l'apparente isostenia di giudizi contrari sull'incondizionato) e, pertanto, la tesi che la contraddizione dialettica non è affatto una contraddizione logica (intesa come l'attribuzione, allo stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, di predicati contrari allo stesso soggetto), mi sembrano affette da tre limiti. Il primo limite è ignorare la critica di Hegel ai cosiddetti principi della logica formale, incluso il principio di non-contraddizione, come prodotti di un modo di pensare fissato nella forma linguistica della proposizione (la connessione tra soggetto e predicato), su cui Hegel si sofferma a lungo nelle Annotazioni del secondo capitolo della *Dottrina dell'essenza* (1813). Il secondo limite è la sottovalutazione della critica di Hegel alla concezione della opposizione dialettica di Kant, ovvero l'attacco ai residui di metafisica della sostanza ancora presenti nella critica kantiana della metafisica e l'attacco alla concezione dualista di cosa in sé e fenomeno che costituisce la chiave della soluzione trascendentale dell'opposizione dialettica. Il terzo limite è la sovrapposizione tra la nozione di contrario e quella di contraddittorio, sovrapposizione che non fa giustizia alla transizione logica dalla determinazione di riflessione dell'opposizione (dentro le cui tre forme trova posto la contrarietà logica e l'opposizione reale di Kant) a quella della contraddizione<sup>11</sup>.

Per queste ragioni, ritengo che la distinzione opportuna tra una nozione logico-formale di contraddizione, come quella esplicitata dal principio di non-contraddizione di Aristotele o quella sintattica presente negli sviluppi successivi della logica del calcolo proposizionale, e una

<sup>9</sup> Pippin distingue cinque contesti: (i) l'attività di pensare come negazione, (ii) la relazione tra la potenza del negativo e la libertà, (iii) la questione di come e perché il contenuto determinato di qualsiasi concetto è intelligibile primariamente in modo contrastivo, cioè nella relazione negativa con quello che non è, (iv) negazione e verità speculativa, (v) il problema della contraddizione. Cfr. R. Pippin, *Hegel's Realm*, pp. 139-180.

<sup>10</sup> Per uno studio approfondito dei tre contesti sistematici della contraddizione nella *Scienza della logica*, rinvio a M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, pp. 105-204.

<sup>11</sup> Per una ricostruzione delle tre forme progressive di opposizione esposte nel secondo capitolo della *Dottrina dell'essenza* (1813), si vedano soprattutto: C. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie der ersten beiden Kapiteln der Wesenslogik*, Berlin, De Gruyter, 1990, pp. 404-423; M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, pp. 155-163.

concezione dialettico-speculativa di contraddizione, non debba essere necessariamente la premessa per una qualche riduzione del discorso di Hegel (riduzione alla dialettica trascendentale di Kant, o riduzione della contraddittorietà alla contrarietà, o ancora, riduzione della dialettica a contraddizione pragmatica), ma piuttosto la mossa preliminare per l'indagine sulla maglia fina delle strutture riflessive della logica dell'essenza e dei suoi dispiegamenti nella logica del concetto<sup>12</sup>. Quest'atteggiamento ermeneutico permette di ricostruire la contraddizione come l'esito della progressione di tre forme di opposizione. Dato che questa ricostruzione è già stata fatta da altri<sup>13</sup> e non costituisce il tema centrale di questo saggio, mi limito a indicare gli aspetti essenziali della contraddizione dialettica.

Il passaggio dall'opposizione interna (la relazione di esclusione come terza forma di opposizione) alla contraddizione è l'*autoesclusione* delle determinazioni di riflessione indipendenti del positivo e del negativo. L'autoesclusione si pone in atto quando si rende esplicito che ciascuna delle determinazioni della terza forma di opposizione, nell'*escludere* da sé la sua altra, si converte in lei, dimostrando così di *includere*, simultaneamente, il suo altro come costitutivo per il sussistere della relazione. Il nodo del progredire dall'opposizione alla contraddizione consiste nell'esplicitare che l'esclusione reciproca delle determinazioni di riflessione indipendenti o autosussistenti (il positivo in sé e il negativo in sé) è una relazione e che questa relazione è costitutiva del termine della relazione. La contraddizione consiste nell'autoesclusione dell'indipendenza della determinazione oppositiva. In altre parole, la contraddizione è la relazione del simultaneo includere ed escludere di due determinazioni opposte che si presentano come indipendenti l'una dall'altra.

Ciò che mi preme sottolineare sono tre aspetti della contraddizione che saranno rilevanti per l'analisi della contraddizione dell'idea del bene.

Il primo aspetto è che la contraddizione non è né un limite della no-

<sup>12</sup> Differentemente da interpreti come Longuenesse e Iber, non credo che l'emergere specifico della contraddizione come determinazione della riflessione nella *Dottrina dell'essenza* (1813) autorizzi a ipotizzare un primato critico della logica dell'essenza sulla logica del concetto o a ignorare la persistente rilevanza della contraddizione nella *Dottrina del concetto* (1816). Hegel mette in risalto la pervasività della contraddizione specialmente nella Annotazione III sulla contraddizione nella *Dottrina dell'essenza* (1813): «ogni determinazione, ogni concreto, ogni concetto è essenzialmente una unità di momenti distinti e distinguibili, i quali, attraverso la *distinzione determinata, essenziale*, passano in [momenti] contraddittori» (SL II, p. 86).

<sup>13</sup> Le migliori analisi del capitolo sulla contraddizione sono C. Iber, *Metaphysik*, pp. 445-485; M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, pp. 155-174.

stra capacità di rappresentarci stati di cose né una proprietà del giudizio, ma una *struttura relazionale* complessa, che costituisce l'essenza di qualsiasi cosa (di quale tipo di cosa o di ambito nella realtà, è a rigore una questione che oltrepassa la logica), nella misura in cui l'essenza deve essere pensata come un sistema di determinazioni della riflessione<sup>14</sup>. Si potrebbe dire che la contraddizione ha uno statuto ontologico, se con l'espressione "ontologico" non ci riferiamo polemicamente alla riduzione di un processo a un ente o a una *res*, ma piuttosto all'approfondimento sistematico dei significati dell'"essere" nel corso dei tre libri della *Scienza della logica*.

Il secondo aspetto è che la contraddizione non è un esserci stabile o uno stato di cose impossibile, ma una *dinamica* di autoesclusione che dissolve l'opposizione fissa di due determinazioni che rivendicano per sé sole la loro indipendenza in detrimento di un altro termine.

Il terzo aspetto è che la contraddizione hegeliana non è la metafora di un conflitto tra due forze, perché conflitto e contraddizione sono concetti distinti. Il conflitto è un'opposizione reale tra due termini positivi che si escludono l'un l'altro o si deprivano reciprocamente degli effetti dell'uno sull'altro. La contraddizione, invece, è il movimento interno che un momento o *relatum* compie come determinazione interna di sé per raggiungere la sua identità riflessa. La contraddizione non è solamente opposizione interna, ma l'autoglimento delle determinazioni opposte internamente, in modo tale che da ciò si produca un risultato, cioè una nuova determinazione dell'essenza così come del positivo e del negativo. Diversamente dal conflitto, che termina nell'eliminazione di uno dei termini o si perpetua nell'equilibrio statico tra di loro, la contraddizione deve razionalmente dissolversi, e la dissoluzione non è un mero azzeccamento della relazione, ma piuttosto l'integrazione dei termini in una forma superiore di relazione.

L'esame del significato specifico della contraddizione dialettica ha due implicazioni su come *non* intendere la contraddizione dell'idea del bene: (i) la contraddizione non va intesa come la metafora di un conflitto tra bene e male o dei dilemmi interni a cui sono esposti gli agenti morali, anche se tali fenomeni dimostrano la finitezza del bene e richiedono di

<sup>14</sup> Questo non significa che l'essenza si esaurisca nel sistema delle determinazioni di riflessione esposte nel secondo capitolo, dato che ciascuna delle tre sezioni della *Dottrina dell'essenza* (1813) articola una distinta macroconcezione dell'essenza. Non posso soffermarmi ad articolare il concetto di essenza come riflessione oggettiva. Sulla distinzione tra il concetto soggettivo e trascendentale di riflessione e il concetto speculativo, sono rilevanti le considerazioni di C. Iber, *Metaphysik*, pp. 131-141.

essere spiegati a partire dalla costituzione contraddittoria dell'idea del bene; (ii) la contraddizione non esprime primariamente una proprietà di enunciati del linguaggio morale e nemmeno una certa impossibilità di conoscere l'essenza o la verità dell'agire pratico. Al contrario, se la struttura della contraddizione esposta nella Dottrina dell'essenza deve avere una ricorsività<sup>15</sup> nella Dottrina del concetto, la contraddizione dell'idea pratica avrà un valore costitutivo, ossia esprimerà l'essenza dei tale agire (*Handeln*)<sup>16</sup>. L'essenza dell'agire, inteso come attività di realizzazione di un fine in sé stesso, non si esaurisce nel sistema delle determinazioni di riflessione, ma è costituita dall'idea.

Pertanto, per comprendere la tesi della contraddizione dell'idea del bene, bisognerà intendere in che modo l'idea in quanto tale riproduce in sé gli aspetti della contraddizione: la relazionalità costitutiva, la dinamica di autoesclusione e l'orientamento verso la dissoluzione.

## 2. Idea e contraddizione

Per analizzare il significato generale (ma non generico e nemmeno metaforico) della contraddizione nell'idea, prenderò come punto di riferimento l'Introduzione alla terza e ultima sezione della *Dottrina del concetto* (1816), vale a dire la sezione sull'idea. È abbastanza sorprendente che questo testo non contenga l'espressione "contraddizione", sebbene quest'ultima ricorra varie volte e in modo preciso all'interno di ciascuno

<sup>15</sup> Sul tema della ricorsività come carattere che garantisce l'aspetto innovativo delle relazioni interne all'elemento logico, rinvio a F. Chiareghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011, capp. 1-3. Che la contraddizione non sia ristretta alle determinazioni dell'essenza, ma piuttosto attraversi, in modi distinti, tutte e tre le principali sfere dell'elemento logico, è dimostrato dal ruolo che la contraddizione svolge come momento centrale del metodo logico, ossia il momento dialettico o negativo-razionale. Sul ruolo transcategoriale della contraddizione nel sistema della logica, segnalo ancora M. Bordignon, *Ai limiti della verità*, pp. 205-216.

<sup>16</sup> L'uso di espressioni alternative per designare l'idea pratica (idea del bene, idea della volontà, volere, agire) nella stessa *Dottrina del concetto* del 1816 e nelle varie versioni enciclopediche della logica e della filosofia dello spirito sono indizi di un costante lavoro di ridefinizione concettuale da parte di Hegel, oltre che di una doppia "matrice" (classica e moderna) storico-filosofica del suo vocabolario di filosofia pratica. Un primo apprezzamento delle varianti lessicali e della doppia matrice dell'"idea del bene" si trova in F. Menegoni, *L'idea del bene*, pp. 201-205. Per una ricognizione testuale estesa ai corsi di Norimberga anteriori alla *Scienza della logica* (1812-1816) e interessata a mostrare la differenza specifica tra il piano puramente logico e il piano reale della filosofia dello spirito presente nell'*Enciclopedia*, rimetto ad A. Manchisi, *L'idea del bene*, pp. 72-77.

dei tre capitoli della terza sezione. Tuttavia il testo dell'Introduzione utilizza il termine "opposizione" e questa circostanza è molto significativa se teniamo presente la scansione delle determinazioni-di-riflessione della *Dottrina dell'essenza* (1813), dove l'opposizione costituisce il punto di partenza della presentazione della contraddizione. Come è stato notato da Iber, la contraddizione sorge «perché la *relazione di esclusione*», ossia la terza forma di opposizione, «è, al tempo stesso, un *escludere* e un *contenere*»<sup>17</sup>. Nel mostrare come la contraddizione attraversa tutta la logica delle determinazioni-di-riflessione, lo stesso Hegel definisce l'opposizione del positivo e del negativo come «contraddizione *posta*»<sup>18</sup>, poiché in tali *relata* la contraddizione di tutte le determinazioni-di-riflessione in quanto tali viene necessariamente a essere posta o tematizzata. In questa parte, propongo un'analisi del passaggio testuale sull'opposizione dell'idea che mira a difendere due tesi. (i) Il riferimento all'opposizione è implicitamente un riferimento alla contraddizione, dato che quest'ultima rende esplicito ciò che già è contenuto nell'opposizione. (ii) La contraddizione non è una maniera errata di intendere l'idea, ma ha un significato oggettivo, ossia costituisce l'idea come *processo*.

Seguendo il commento di Siep, il testo dell'Introduzione può essere diviso in tre parti<sup>19</sup>. La prima parte tratta del «senso più generale»<sup>20</sup> dell'idea come unità del concetto e della realtà; la seconda parte esamina il «[senso] più determinato» dell'idea come «unità [...] di *concetto soggettivo* e dell'*oggettività*»<sup>21</sup>; la terza parte si concentra sulle «più precise determinazioni» che articolano la divisione interna del capitolo: idea della vita, idea del conoscere (divisa in idea teoretica e idea pratica) e idea assoluta. La questione della contraddizione emerge nella terza parte, laddove Hegel enuncia la tesi secondo cui «l'*identità* dell'idea con se stessa è un medesimo col *processo*»<sup>22</sup>. L'enfasi sul processo è una specie di correzione del discorso iniziale sull'idea nei termini statici dell'*unità* di soggettività e oggettività. Vale la pena riportare per esteso il passaggio che descrive la tesi riferita:

<sup>17</sup> C. Iber, *Metaphysik*, p. 446 (trad. mia).

<sup>18</sup> SL II, 71.

<sup>19</sup> L. Siep, *Die Idee*, pp. 661-667.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Tomo secondo*, trad. di A. Moni, revisione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 860. D'ora in avanti, quest'edizione sarà citata secondo la seguente abbreviazione: SL III, seguita da virgola e dal numero di pagina dell'edizione italiana. Per esempio: SL III, p. 860. La modificazione della traduzione è di responsabilità di chi scrive e sarà segnalata nel corpo del testo e, quando richiesto, in nota.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> SL III, p. 862.

Il pensiero, che libera la realtà-effettiva dalla parvenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in *idea*, non deve [muß] rappresentare questa verità della realtà-effettiva come la quiete morta, come una mera *immagine*, fiacca, senza impulso né movimento, [...]; in virtù della libertà che il concetto vi raggiunge l'idea ha anche dentro di sé l'*opposizione più dura* [der härteste Gegensatz]; la quiete consiste nella sicurezza e certezza con cui eternamente la genera e eternamente la supera e entro di essa si congiunge con se stessa<sup>23</sup>.

L'idea non è solo un'unità semplice o indifferenziata di soggettività e oggettività, ma soprattutto il costituirsi di una relazione in cui vige l'«*impulso*»<sup>24</sup> a togliere (negare-conservare-elevare) la separazione dei termini della relazione. Il conoscere e l'agire sono le due modalità di togliere la separazione della soggettività e dell'oggettività. L'aspetto rilevante di questa relazione è che la separazione non è un dato anteriore all'idea, ma è costituita dall'idea del conoscere in quanto negazione dell'immediatezza, ossia dell'idea della vita<sup>25</sup>. Togliere la separazione vuol dire, dunque, due cose: per un lato, negare la visione unilaterale che prende la soggettività e l'oggettività come termini isolati, indipendenti dalla relazione; per altro, lato, conservare la distinzione di tali termini come momenti interni della relazione. L'unico modo per conservare e, al tempo stesso, negare la separazione è elevarla da una prospettiva coscienziale, in cui essa appare come un dato, alla prospettiva logica dell'idea come processo ontologico senza soggetto esterno, ossia come autoconoscenza del concetto nella sua oggettività.

<sup>23</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>24</sup> La caratterizzazione dell'idea come impulso (*Trieb*), su cui si sofferma la seconda parte dell'Introduzione del capitolo sull'idea, non è una metafora, ma l'espressione della struttura *internamente* finalistica dell'idea. Ciò trova una giustificazione logica nella transizione logica dall'oggettività all'idea mediante il dispiegamento del concetto di fine (*Zweck*) (precisamente, mediante la critica dei limiti della "teleologia" in quanto finalità esterna). La nozione di fine è decisiva per impostare il tema dell'idea come mediazione della soggettività e dell'oggettività, perché il fine è "il concetto soggettivo come essenziale sforzo e impulso [*Streben und Trieb*] a porsi esteriormente" (SL III, p. 841, trad. modificata). Sulla triplice matrice storico-filosofica (aristotelica, kantiana, fichtiana) del concetto hegeliano di impulso e sulla sua duplice funzione sistematica (scindersi dell'unità originaria di ragione e realtà e, al contempo, ricomposizione di tale unità), si sofferma A. Manchisi, *L'idea del bene*, pp. 148-153.

<sup>25</sup> Sul carattere immediato dell'idea della vita nella *Scienza della logica*, si veda A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Freiburg-München, Alber, 2013, pp. 184-187. L'immediatezza dell'idea è il grado più semplice dell'unità del concetto e della realtà, perché in essa il concetto organizza implicitamente la realtà, ma non si coglie esplicitamente *come* concetto.

Perché i lati dell'opposizione dell'idea (soggettività e oggettività) formano l'«opposizione più dura»?

Anzitutto, soggettività e oggettività sono opposte perché sono unite e, al tempo stesso, diverse o separate *dentro* una stessa relazione, la relazione dell'idea con se stessa, in cui ciascun lato sembra negare l'indipendenza dell'altro. L'immanenza dell'opposizione è segnalata dall'uso ripetuto dalle espressioni *in sich* (dentro di sé) e *in ihr* (dentro di lei). L'opposizione è la più dura possibile (al superlativo) in due sensi: (i) nel senso che è inevitabile – ha una necessità logica che la rende «eternamente» tale, cioè non dipendente da mutamenti nel tempo –, (ii) nel senso che è la più difficile da comprendere (teoricamente e praticamente) per lo «spirito finito»<sup>26</sup>, che attraverso «il pensiero [...] libera la realtà-effettiva dalla parvenza della mutabilità senza scopo e la trasfigura in *idea*». La durezza dell'opposizione, pertanto, è strettamente legata alla difficoltà del compito dello spirito: conoscere se stesso (a partire dall'«*idea dello spirito*» che è «un oggetto *logico*»<sup>27</sup>). Le ragioni di questa difficoltà sono almeno due. La prima ragione è che le determinazioni di pensiero della soggettività e dell'oggettività sono le più complesse della logica, non solo perché integrano le determinazioni della Logica Oggettiva, ma anche perché lo sviluppo del concetto è simultaneamente determinazione di se stesso e determinazione di un altro da sé<sup>28</sup>. La seconda ragione è che si tratta di un'opposizione interna all'idea, il che implica che non può essere tolta in un più ampio orizzonte di pensiero, perché l'idea non ha un esterno o una forma superiore di unificazione, ma è la verità stessa nel suo processo graduale di rendersi destinazione immanente del finito (verità in senso ontologico e teleologico<sup>29</sup>) e autoconoscenza pienamente trasparente (ve-

<sup>26</sup> SL III, p. 864.

<sup>27</sup> SL III, p. 887.

<sup>28</sup> Hegel dimostra di essere ben consapevole di questa difficoltà quando, alla fine del trattamento del capitolo sulla «Teleologia», scrive: «[L]'esposizione del suo [scil. del concetto] movimento è qui doppiamente difficile e intricata, perché è immediatamente appunto il raddoppiato, e sempre un primo è anche un secondo» (SL III, p. 854).

<sup>29</sup> L'idea è «teleologica» nel senso di essere fine in sé stessa e fine di tutto ciò che appare altro da essa, ma non lo è se «teleologico» significa, in un senso stretto, la «teleologia» in quanto struttura della finalità esterna, con la cui critica si conclude la sezione sull'«oggettività». Il carattere teleologico dell'idea è responsabile, sin dai primi interpreti e critici di Hegel (soprattutto Trendelenburg, Schelling e Marx), di controversie circa lo statuto dell'idealismo assoluto di Hegel e la sua portata metafisica. Vale la pena di esaminare il caso di due critiche a Hegel. Commentando il passaggio dalla teleologia all'idea, Giacché nota che esso dipende dall'equiparazione di mezzo e fine, ma è marcato dalla debolezza della posizione ambigua di Hegel, «diviso tra l'immediatezza dell'adeguazione di mezzo

rità in senso epistemico).

Queste due ragioni contribuiscono a formarne una terza, la quale, di fatto, è l'unica offerta esplicitamente dal testo: «in virtù della libertà che il concetto vi [scil. dentro l'idea] raggiunge [um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht]». La nozione di libertà in gioco è stata descritta anteriormente, nella seconda parte dell'Introduzione, come il modo di essere proprio dell'idea: «l'idea si è ora mostrata come il concetto che si è nuovamente liberato dall'immediatezza, nella quale è immerso nell'oggetto, fino [a tornare] alla sua soggettività»<sup>30</sup>. La "libertà" di cui si parla non è la libertà di scelta, ma la struttura dell'essere in quanto è pensato nella sua struttura concettuale di autodeterminazione. La libertà significa l'essere presso di sé concetto nel suo altro, ossia, in primo luogo, la compenetrazione dell'oggettività (il momento dell'esteriorità del concetto) da parte della soggettività (l'«unità negativa del concetto», il concetto come

---

e fine nel vivente e l'arbitrarietà (ma per ciò stesso razionalità) del rapporto mediato tra soggetto e mezzo che si verifica nella relazione di scopo» (cfr. V. Giacché, *Finalità e soggettività*, p. 115). A mio parere, questa pretesa ambiguità (descritta come se fosse un'oscillazione tra il primato della finalità interna e quello della finalità esterna) non esiste, o perlomeno non si trova presupposta alla fine dell'oggettività e, pertanto, non spiega il passaggio all'idea. Se il passaggio deve essere immanente, deve essere spiegato dalla critica della teleologia in quanto relazione ancora esterna del concetto con l'oggettività: il movimento della finalità dimostra che essa non può rimanere ferma all'esteriorità dei termini del suo sillogismo. L'esecuzione del fine produce il togliimento dell'oggettività esterna attraverso sé stessa e un'identificazione concreta del concetto e dell'oggettività. Una critica ancora più netta del passaggio all'idea è espressa da Schick (F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logische Formen?*, München, Karl Alber, 1994, pp. 265-271). Secondo l'interprete tedesco, il passaggio all'idea non è «logicamente cogente», ma piuttosto «si fonda su una contaminazione precaria dei momenti formali del teleologico con l'idea di un telos determinato universalmente valido» (p. 271, trad. mia). Questa critica è solidale con la critica al passaggio dalla soggettività all'oggettività (pp. 243-265), il quale sarebbe basato su una metamorfosi demiurgica del concetto nel soggetto della sua stessa realizzazione. A mio avviso, contro la critica di Schick al passaggio all'idea si potrebbe ritorcere l'obiezione che essa avanza contro lo stesso Hegel, ossia l'attribuzione al momento teleologico (inteso in senso stretto) di un peso dimostrativo assoluto. In altre parole, nella migliore ipotesi il passaggio in questione non è, come Schick sembra pensare, una metamorfosi del teleologico che ne amplia a dismisura il potere, ma, inversamente, una delimitazione del modello della finalità esterna e l'apertura di un nuovo ciclo di determinazione della finalità del concetto. Tuttavia, se la difesa di questa ipotesi non vuole ridursi alla descrizione di diversi paradigmi di finalità tra loro incommensurabili, deve impegnarsi alla difesa del monismo strutturale dell'idea, e questo sarebbe per Schick una zavorra metafisica che oltrepassa la portata dimostrativa della logica di Hegel, dato che questa terminerebbe nella teoria della soggettività in quanto studio della relazione pensante delle determinazioni del concetto con gli oggetti.

<sup>30</sup> SL III, p. 861 (integrazione mia).



processo di articolazione interna) e, in secondo luogo, il ritorno a sé di questa (il simultaneo sapere di sé e il sapere dell'altro, il «mondo oggettivo»<sup>31</sup>, come mezzo trasparente del sapersi).

Il testo dell'introduzione enfatizza due caratteristiche della libertà. (i) "Libertà" e "verità" significano sostanzialmente lo stesso, ossia la presenza del concetto presso di sé nell'oggettività e la trasformazione conseguente dell'«oggettività astratta» (l'esteriorità del concetto, l'apparente indipendenza del mondo oggettivo dalla sua articolazione concettuale) in un'«oggettività compiuta» (l'esteriorità divenuta trasparente o interna al concetto, ossia l'«idealità»<sup>32</sup> nella quale il concetto si conosce come fine in sé stesso). (ii) La libertà non è data con un colpo solo, ma è un processo di esplicitazione<sup>33</sup> articolato in tre grandi stadi, scanditi dalla ricorsività delle strutture della soggettività: l'idea come concetto (l'idea della vita), l'idea come giudizio (idea del conoscere), l'idea come sillogismo (l'idea assoluta). Questo schema, suggerito da Hegel nell'Introduzione all'"idea del conoscere"<sup>34</sup>, è una semplificazione che va presa con molta cautela. Non può significare che concetto, giudizio e sillogismo si distribuiscono meccanicamente in capitoli distinti dell'idea, visto che il sillogismo, una volta emerso come il vero significato della soggettività, ne caratterizza incontestabilmente lo sviluppo ulteriore e si dimostra un principio strutturante di *tutta* l'oggettività e di *tutta* l'idea. Nella migliore ipotesi, Hegel vuol dire che solo l'idea assoluta, in quanto «sapere assoluto di se stessa»<sup>35</sup>, è l'esplicitazione trasparente e compiuta della struttura sillogistica, tanto di se stessa come delle forme anteriori dell'idea. In altre parole, solo il pensare speculativo rende esplicito che la vita e il conoscere finito sono sillogismi dell'idea, sebbene *per loro* ciò sia nascosto dal prevalere di forme di mediazione logica inferiori al sillogismo. In ogni caso, la penetrazione della struttura del giudizio e del sillogismo significa che l'idea

<sup>31</sup> SL III, p. 864.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Siep chiarisce opportunamente che l'esplicitazione in esame non va confusa con l'esplicitazione inferenziale di cui parla Brandom, poiché questa si limita ad articolare i processi di comunicazione linguistica di creature autocoscienti, mentre l'esplicitazione dell'idea in Hegel ha un valore ontologico trasversale alla divisione tra natura e spirito. Per questa ragione, essa determina non solo le strutture della comunicazione umana, ma anche i processi della vita che strutturano la natura non cosciente e non linguistica. Cf. SIEP, *Die Idee*, p. 665, nota 13.

<sup>34</sup> SL III, p. 879.

<sup>35</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

è processuale in quanto è il togliimento di un giudizio effettuato da sé stessa, cioè il togliimento della sua divisione originaria<sup>36</sup>.

Riassumendo, la libertà implica l'«opposizione più dura» perché l'opposizione è un passaggio necessario della negatività del concetto, e senza tale negatività l'idea, che è il modo di essere della libertà, non sarebbe un processo, bensì un'identità morta («senza impulso né movimento»). La libertà in senso pratico non è l'unico significato possibile della libertà dell'idea, ma un grado di sviluppo di tale libertà, quel grado che è occupato dall'idea del bene. Parlare del carattere pratico dell'idea non significa immediatamente fare della libertà una facoltà propria dell'uomo, ma allo stesso tempo non significa necessariamente abbracciare una lettura onto-teologica dell'idea, che ne faccia un'entità completamente indipendente dall'uomo e il burattinaio della storia<sup>37</sup>. Dato che l'idea del conoscere esprime la struttura logica dello spirito e la conclusione dell'Introduzione al capitolo sull'idea fa riferimento al lato dello «spirito finito», ci si può legittimamente aspettare che il processo ontologico dell'idea abbia implicazioni sistematiche per la filosofia pratica, che sono investigate nella filosofia dello spirito oggettivo. Tuttavia, rispetto al tema centrale del presente saggio, queste implicazioni non saranno discusse<sup>38</sup>.

Soffermiamoci sulla tesi per cui l'idea è processuale perché è costituita dall'opposizione, cioè dalla contraddizione posta dei suoi lati. A questo proposito, è importante considerare che, secondo la formulazione del testo, l'idea non è semplicemente l'opposizione, bensì la *contiene* dentro di sé. L'opposizione non è una condizione definitiva dell'idea, ma un processo articolato in tre fasi logiche: la generazione dell'opposizione, il suo superamento e il congiungersi dell'idea con se stessa<sup>39</sup>. La contraddizione

<sup>36</sup> Questa peculiarità dell'idea è stata riconosciuta da A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, trad. di F. Menegoni, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 24.

<sup>37</sup> Per un'analisi dei problemi di interpretazione dell'idea, rinvio a L. Siep, *Die Idee*, pp. 769-779. Per una discussione di tre diverse interpretazioni dell'autoproduzione dell'idea, si veda A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci, 2016, pp. 134-140.

<sup>38</sup> Per una discussione di queste implicazioni, rinvio specialmente a L. Siep, *Die Wirklichkeit*, pp. 53-57; Id., *Die Idee*, pp. 729-733.

<sup>39</sup> I verbi utilizzati da Hegel sono: *erzeugen* (generare), *überwinden* (superare) e *zusammengehen mit sich selbst* (congiungersi con sé stessa). Ci si può domandare perché Hegel usi *überwinden* al posto del verbo più tipico del suo vocabolario: *aufheben* (togliere). La mia ipotesi è che "superare" esprime solamente la sfumatura negativa dell'*aufheben*, la cui accezione positiva si trova espressa dal "congiungersi con sé" dell'idea *entro* l'opposizione. Inoltre, l'unica ricorrenza di *überwinden* e l'uso raro di *unüberwindlich* nella *Dottrina del*

si manifesta quando ciascun lato dell'opposizione nega o esclude da sé la sua stessa autosufficienza, ovvero si determina «come un [che di] identico con sé che è rapporto ad altro»<sup>40</sup>. Possiamo dare alla contraddizione un significato stretto e un significato ampio. In un significato stretto, la contraddizione è il generarsi dell'opposizione (punto di partenza della contraddizione) e il superamento dell'opposizione. A sua volta, il superamento dell'opposizione può voler dire due cose distinte: può esprimere un tentativo fallimentare, destinato a permanere nella contraddizione, o può essere la dissoluzione riuscita della contraddizione. In questo secondo caso, il superamento conduce al congiungersi dell'idea con se stessa entro l'opposizione. Questa terza fase è l'autentica *Aufhebung*: non l'eliminazione della contraddizione, ma la comprensione della sua necessità e la transizione a una forma più adeguata dell'idea. Il significato ampio della contraddizione abbraccia tutte e tre le fasi dell'opposizione.

Siep spiega che i lati dell'idea si comportano come «concetti di riflessione asimmetrici: questa distintività [*Unterschiedenheit*] si dà solamente in rapporto al concetto ponente [...], come [processo di] distinzione [*Unterscheidung*] e particolarizzazione interna propria del concetto»<sup>41</sup>. L'asimmetria in questione caratterizza i termini della terza forma di opposizione, nella quale il positivo e il negativo non sono più contrapposti in modo generale, come nella prima forma di opposizione, bensì contrapposti in modo distinto e contrapposto. Mentre il positivo si oppone al negativo come il «non-contrapposto»<sup>42</sup>, il negativo si oppone al positivo come il contrapposto. Così la relazione di opposizione cessa di essere una relazione di convertibilità tra termini simmetrici e si presenta come relazione di esclusione tra momenti asimmetrici.

---

*concetto* (1816) – quattro occorrenze in tutto, di cui tre concentrate nell'«idea del bene» – suggerisce che Hegel abbia in mente un significato specifico di negazione: la negazione di un ostacolo che impedisce al concetto di raggiungere la sua meta (*Ziel*) nel conoscere e nel volere, ossia rispettivamente il vero e il bene. L'espressione *Zusammengehen mit sich selbst*, che ricorre sin dalla *Dottrina dell'essere* per qualificare il vero infinito, denota il momento positivo-razionale dell'idea, quindi la *Auflösung* della contraddizione dell'idea soggettiva. Visto il carattere processuale dell'idea, la «quiete» [*Ruhe*] in senso speculativo non è affatto l'inerzia, ma piuttosto la trasparenza e la «sicurezza e certezza» che l'idea ha dissolto ed eternamente dissolve la sua contraddizione per realizzare la sua libertà. Il congiungersi con sé dell'idea va visto quindi come «una critica ai processi kantiani di approssimazione infinita» (L. Siep, *Die Idee*, p. 665, trad. mia).

<sup>40</sup> SL II, p. 74.

<sup>41</sup> L. Siep, *Die Idee*, p. 664 (trad. mia).

<sup>42</sup> SL II, p. 64.

Nel caso dell'idea, l'asimmetria tra il negativo e il positivo corrisponde a quella tra il concetto e l'oggettività. Il concetto è descritto il lato negativo: «l'unità negativa che si relaziona a sé, si distingue dalla sua oggettività e ne è l'essere in sé e per sé, ma essenzialmente le si relaziona attraverso se stesso»<sup>43</sup>. L'oggettività costituisce il lato positivo: «l'indifferente essere posto, il sussistere in sé e per sé nullo»<sup>44</sup>.

Nonostante una certa corrispondenza, esiste una differenza rilevante tra l'asimmetria del positivo e del negativo in quanto determinazioni-di-riflessione e quella tra il concetto e l'oggettività. Nel caso delle determinazioni-di-riflessione, il positivo aveva due aspetti distinti: di essere momento di una relazione con l'esser-altro e di mostrare un sussistere proprio, una natura indipendente dal suo altro. Perciò, come commenta Iber, «il positivo in lui stesso è [...] l'esser-posto in quanto esser-posto tolto. Esso è posto come non-posto, cioè come determinazione-di-riflessione indipendente»<sup>45</sup>. Nel caso dei lati dell'idea, invece, l'indipendenza o autosussistenza del positivo, cioè dell'oggettività, si riduce a una parvenza – questo è il significato dell'«essere in sé e per sé nullo» – perché l'oggettività non è un essere dato, ma «oggettività *posta* dall'attività del fine». In altre parole, la relazione dell'idea non è più una relazione interna all'essenza, ma la relazione progressivamente trasparente tra l'essenza (ora, il concetto) e la parvenza (ora, l'oggettività). Questo significa che l'idea in quanto unità di concetto e realtà è la traduzione nella Logica Soggettiva della concezione dell'essenza in quanto realtà-effettiva, ossia unità adeguata di essenza ed esistenza<sup>46</sup>. Così come la realtà-effettiva tende a stabilire una relazione di trasparenza tra l'essenza e la parvenza, al punto che la parvenza diviene la manifestazione dell'essenza stessa, così l'idea in quanto «soggetto-oggetto»<sup>47</sup> è l'unità dei suoi lati. Tuttavia, l'unità è mantenuta come processo perché non è una sintesi che neutralizza gli

<sup>43</sup> SL III, p. 861 (trad. modificata).

<sup>44</sup> SL III, p. 862.

<sup>45</sup> IBER, *Metaphysik*, p. 414.

<sup>46</sup> Cfr. SL III, p. 859: «ogni effettivo è solo in quanto ha in sé l'idea e l'esprime» (trad. modificata). Secondo Schick, l'uso del verbo «esprimere» suggerisce un raddoppiamento della relazione tra il concetto e la cosa effettiva: «L'oggetto appare in una doppia posizione: una volta come *relatum* dentro la relazione "idea" e, un'altra, distinto da essa, come membro di una relazione che deve esistere tra sé e l'idea» (*Hegels Wissenschaft*, p. 273, trad. mia). A mio avviso, sia la realtà-effettiva sia l'idea sono l'inveramento della categoria di espressione, quindi la negazione di una relazione esterna *tra* un termine e il suo altro.

<sup>47</sup> SL III, p. 861.

opposti, ma l'unità *posta* dal concetto, che si comporta con la realtà come la forma con la sua materia.

Abbiamo visto che la contraddizione è il superamento dell'indipendenza di ciascun lato contrapposto dell'idea (il concetto soggettivo, da un lato, l'oggettività astratta, dall'altro). Dato che la contrapposizione è posta dal concetto, essa racchiude una certa comprensione o visione di sé del concetto, che la contraddizione rende esplicita e dissolve. In senso ampio, la contraddizione è la forma di movimento dell'idea, che abbraccia le tre fasi riferite: la generazione dell'opposizione, il suo superamento e la riconduzione a un'unità superiore (l'idea assoluta)<sup>48</sup>. L'articolazione dell'idea mostra che il discorso sulla contraddizione si pluralizza: non c'è un'unica contraddizione, ma forme distinte e specifiche di contraddizione, che caratterizzano l'idea della vita<sup>49</sup> così come ambedue i membri dell'idea del conoscere (l'idea del vero e l'idea del bene). Nell'ultima parte, mi concentrerò sulla forma specifica della contraddizione dell'idea del bene.

### 3. La contraddizione dell'idea del bene

In quest'ultima parte, voglio chiarire il significato della tesi secondo cui la «contraddizione non dissolta» dell'idea del bene è «il fine *assoluto*, al quale si contrappone *insuperabilmente* [*unüberwindlich*] la *limitazione* [*Schranke*] di questa realtà-effettiva»<sup>50</sup>. A tale scopo, analizzerò la contraddizione in questione alla luce della dinamica di simultanea esclusione

<sup>48</sup> L'idea assoluta presenta un rapporto peculiare con la contraddizione. Per un verso, essa è il superamento delle contraddizioni dell'idea finita (quindi delle contraddizioni di tutte le *Denkbestimmungen*). Per altro verso, essa non è un grandioso finale destinato ad eliminare la contraddizione, ma piuttosto ne comprende speculativamente la necessità come momento centrale del metodo assoluto, cioè dell'autoconoscenza della forma di movimento di tutte le determinazioni logiche. Inoltre, l'idea assoluta non è un compimento statico dell'idea, bensì un compimento dinamico: nello stabilire il concludersi di sé stessa come idea logica, essa è, simultaneamente, l'aprirsi a una nuova sfera di determinazione (l'idea come natura) e a una nuova scienza (la filosofia della natura). Sul complesso tema dell'*Entschluß* (decisione nel senso non volontarista di un'apertura o *Aufschluß*) dell'idea assoluta, la migliore interpretazione è L. Siep, *Die Idee*, pp. 766-779.

<sup>49</sup> Sulla contraddizione nell'idea della vita, mi permetto di rimandare a un articolo di chi scrive: F. Orsini, *Finalidade interna e contradição na Lógica Subjetiva (1816)*, in *Leituras da Lógica Hegel*, vol. 3, org. por A. Bavaresco, F. Orsini, J. Tauchen, J. Pertille, M. Miranda, Porto Alegre, Editora Fundação Fênix, 2019, pp. 129-146.

<sup>50</sup> SL III, p. 931 (trad. modificata).

e inclusione dei lati dell'opposizione, mostrando due aspetti della contraddizione in questione: la contraddizione del contenuto e la contraddizione della forma.

Come è stato mostrato dal commento di Siep, il testo sull'idea del bene, composto da sei paragrafi, può essere suddiviso in tre sezioni. La prima (paragrafi 1-2) espone l'idea del bene come un certo rapporto tra la soggettività e il mondo esterno. La seconda (paragrafo 3) presenta la contraddizione in cui cade l'idea mediante la realizzazione del bene. La terza sezione (paragrafi 4-6) svolge il togliimento di tale contraddizione attraverso la critica del *deficit* dell'idea del bene e il suo passaggio all'idea assoluta<sup>51</sup>.

A mio parere, queste tre porzioni del testo riflettono in qualche modo le tre fasi del ciclo della contraddizione dell'idea, ma non secondo una corrispondenza esatta. La prima parte descrive il generarsi dell'opposizione, cioè della contraddizione posta. La seconda parte, attraverso un confronto con la forma della finalità esterna, esplicita la contraddizione del contenuto e della forma e culmina nella tesi della contraddizione non dissolta. La contraddizione insuperabile è presentata come un «postulato assoluto»<sup>52</sup>, cioè come un'esigenza: il tentativo di pensare come presente qualcosa che non è ancora effettivo e che addirittura non può diventarlo. La terza parte spiega la contraddizione come un'autocomprensione astratta o unilaterale della volontà: «La volontà si frappone [...] essa stessa al raggiungimento della sua meta solo perché si separa dal conoscere e la realtà-effettiva esteriore non acquisisce per lei la forma del vero essenziale»<sup>53</sup>. Con ciò, la contraddizione si dissolve attraverso il passaggio all'idea assoluta.

### 3.1. Genesi della contraddizione

La genesi della «contraddizione posta» risiede nell'asimmetria degli estremi dell'idea del bene. Un estremo è il concetto, declinato nella forma di una volontà singolare che realizza un contenuto universale. L'altro estremo è l'oggettività, intesa come «l'esser-altro del mondo»<sup>54</sup>, che si configura tanto come «universalità astratta» (l'insieme di leggi che regolano la sfera del meccanismo e del chimismo in quanto indipendenti da

<sup>51</sup> Cfr. L. Siep, *Die Idee*, pp. 720-733.

<sup>52</sup> SL III, p. 931.

<sup>53</sup> SL III, p. 932 (trad. modificata).

<sup>54</sup> SL III, p. 929.

fini) quanto come «singolarità» (i molteplici fenomeni contingenti che si alternano in tale sfera)<sup>55</sup>.

Ma “oggettività” è un’espressione che assume due significati distinti nella sezione sull’idea del bene<sup>56</sup>: da un lato, significa l’essere in-sé e

<sup>55</sup> Una delle difficoltà del testo sull’idea del bene è che pressoché tutti i suoi termini chiave appaiono con doppio significato. “Concetto” appare sia come concetto soggettivo (specialmente nei primi due paragrafi) sia, più spesso (6 volte nei due paragrafi finali) e in modo più rilevante, come “concetto oggettivo” (paragrafi 5-6), ossia il concetto che entra in attività e compie la sua oggettività interna (il suo valore) nell’oggettività esterna. “Soggettivo” significa sia la libertà del concetto di dare a sé la sua oggettività, sia la contingenza e finitezza del bene («un mondo nella cui presupposizione consiste la soggettività e finità del bene», SL III, p. 931, paragrafo 3). “Oggettività” significa sia l’autodeterminazione del concetto sia la realtà-effettiva esterna che ostacola il compimento del bene. “Universalità” significa ora l’universalità astratta (paragrafo 1) dell’oggettività esterna (in termini logici, meccanismo e chimismo, in termini reali, la natura), ora l’universalità completamente determinata, ossia l’unità del concetto che si determina (paragrafo 1). “Singolarità” è sia la singolarità finita («singolarità nel senso dell’escludere e presupporre un altro», paragrafo 2) sia la «singolarità infinita» (paragrafo 2), cioè la riflessione della volontà universale nei suoi contenuti particolari. La “realtà-effettiva” è sia la «realtà-effettiva esterna» (qualificata in altri modi nel corso del testo: «realtà-effettiva nel suo esserci», «realtà-effettiva determinata come nulla») sia la «realtà-effettiva del bene» (paragrafo 5), cioè la realtà-effettiva del mondo determinata come compimento dell’idea della volontà.

<sup>56</sup> Il doppio significato dell’espressione “oggettività” si trova espresso per la prima volta nella parte conclusiva dell’introduzione alla sezione “oggettività”, dove Hegel contrappone un significato relativo («lo stare di fronte al concetto per sé stante» SL III, p. 806) e un significato assoluto («quello che è in sé e per sé, quello che è senza limitazione e senza contrapposizione» SL III, p. 806). Mi pare che Hegel non voglia espellere dalla logica il significato relativo, come pure potrebbe sembrare a una prima lettura, ma piuttosto cerca di integrare i due significati in quello che denomina «l’essere in-sé e per-sé del concetto» (SL III, 807). Tale integrazione è possibile solo a condizione di trasfigurare il significato relativo di oggettività. Per farlo, la presentazione assume il complesso andamento di una sequenza di stadi dell’oggettività, in cui si parte dall’immediatezza dell’essere in sé e per sé del concetto (il meccanismo come totalità delle determinazioni del concetto nell’essere esteriore) e, attraverso «il momento del giudizio» (il chimismo come «il rapporto della differenza dell’oggettività», SL III, pp. 826-827), si giunge al momento dell’automediazione o sillogismo del fine: il «libero essere per sé» (SL III, p. 807) del concetto si congiunge sillogisticamente con se stesso attraverso l’appropriazione dell’oggettività esterna (meccanismo e chimismo), ridotta così al significato di un essere «in-sé e per-sé nullo, in quanto si contrappone al concetto» (SL III, p. 807). In questo modo, i due significati contrapposti di oggettività risultano integrabili solamente in quanto, in primo luogo, il significato relativo è spogliato della sua connotazione coscienziale, che Hegel ritiene essere ancora presente nell’idealismo di Fichte, e, in secondo luogo, il significato assoluto diventa la soggettività del concetto come mediazione con sé nell’altro da sé. Ciò che distingue la posizione hegeliana da quella fichtiana, perlomeno nell’intendimento di Hegel, è la caratterizzazione del soggetto come concetto in senso speculativo (l’essere stesso come *Begreifen*) e la tesi per cui l’oggettività è *in sé* stessa strutturata concettualmente. Sul

per-sé o autodeterminazione del concetto, dall'altro, significa l'esteriorità del concetto, la presupposizione di un altro, che è il «mondo oggettivo» o «mondo esterno». La sfida della dottrina dell'idea, che in ciò porta a compimento il risultato della teoria dell'"oggettività", è mostrare che l'oggettività nel significato di un termine di contrasto è, in verità, un mezzo di realizzazione dell'oggettività nel primo significato, perché il concetto contiene le determinazioni essenziali del mondo oggettivo e perché ambedue sono estremi del sillogismo dell'idea<sup>57</sup>. In questo modo, Hegel ritiene di superare l'idealismo pratico di Fichte, che concepisce l'oggetto come ciò che si contrappone all'attività infinita del soggetto.

Visto che nell'idea il concetto è fine in sé e, pertanto, «l'*impulso* a realizzarsi»<sup>58</sup>, esso non è solo concetto soggettivo, che si appropria dei contenuti del mondo oggettivo dato, come si verificava nell'idea del conoscere, ma è altrettanto «il soggetto che ha rivendicato a sé stesso l'*oggettività*»<sup>59</sup>. Sebbene il verbo «rivendicare» (*vindizieren*) sembri designare un'esigenza presa a prestito dalla sfera del diritto, nel contesto logico può essere

---

doppio significato di "oggettività" si è soffermato di recente D. Moyer, *Die Lehre vom Begriff. Zweiter Abschnitt. Die Objektivität*, in *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, pp. 559-650, pp. 596-598. Moyer distingue tra "mera oggettività" (il meccanismo) e "oggettività completa" (l'oggettività teleologica). Il problema dell'analisi di Moyer è che fa coincidere immediatamente il significato fichtiano di oggettività con il meccanismo, il quale per Hegel già appartiene, invece, al significato speculativo dell'essere in sé e per sé. All'autore sembra sfuggire l'operazione hegeliana di trasfigurare il significato relativo di oggettività nel significato assoluto e l'importanza del costituirsi di gradi differenti di adeguazione dell'essere in-sé e per-sé. "Assoluta" (in-sé e per-sé) è l'oggettività che non è indipendente dalla relazione, ma piuttosto è l'autorelazione o automediazione che integra immediatezza e mediazione, in quanto doppio movimento di oggettivazione della soggettività (meccanismo) e di soggettivazione dell'oggettività (teleologia). A proposito dell'integrazione di immediatezza e mediazione nelle sezioni anteriori all'idea, Siep ha parlato di «unità di esser-posto e realtà. Esser-posto significa essere *dipendente* da un sistema sillogistico di pensieri che articolano se stessi. Realtà significa essere *indipendente* da questa *articolazione*, non dai pensieri stessi. I concetti non solo sono dispiegamenti del pensiero immediato "essere", ma riconducono anche ad un essere che essi esplicitano – un essere che ha diverse figure a diversi livelli, nella natura [sono] altre da [quelle] nello spirito» (L. Siep, *Die Wirklichkeit*, p. 46, trad. mia).

<sup>57</sup> Cfr.: «Esso [il conoscente] ha nel suo concetto *tutta l'essenzialità* del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col concetto, e viceversa di porre il concetto come identico coll'oggettività» (SL III, p. 889). Dato che questo passaggio appartiene all'Introduzione all'idea del conoscere, nelle due direzioni del processo è facile riconoscere il momento teorico e, introdotto da "viceversa", il momento pratico dell'idea del conoscere.

<sup>58</sup> SL III, p. 929.

<sup>59</sup> *Ibid.*



trattato come una metonimia dell'autodeterminazione del concetto: «la sua determinatezza dentro di sé è l'oggettivo, poiché esso [*scil.* il soggetto] è l'universalità che è, in ugual modo, assolutamente determinata»<sup>60</sup>. Non è il mondo oggettivo che determina i contenuti dell'idea del bene, ma quest'ultima che determina il mondo, trasformando i suoi contenuti dati nel materiale di realizzazione dei contenuti che provengono da sé stessa: «l'idea della volontà [*Willensidee*], come l'autodeterminante, ha *per sé* il contenuto entro sé stessa»<sup>61</sup>.

L'asimmetria dei termini contrapposti si presenta come una relazione gerarchica tra un lato essenziale («la certezza di se stesso, che il soggetto ha nel suo essere- determinato in-sé e per-sé»<sup>62</sup> e un lato inessenziale («l'ineffettività del mondo»<sup>63</sup>), ossia tra l'autodeterminazione del fine e l'eterodeterminazione dell'oggettività esterna. Nell'opposizione *tra* l'idea del bene come idea soggettiva e la realtà-effettiva esterna è implicita la contraddizione, cioè l'autoesclusione dell'indipendenza assoluta dell'idea soggettiva o l'opposizione dell'idea soggettiva *con* se stessa.

### 3.2. La contraddizione non superata

La contraddizione dipende dall'opposizione tra la «posizione [*Standpunkt*] che il concetto ha prima della sua attività»<sup>64</sup> (paragrafo 5) e la visione che esso ha dopo la sua attività. Prima della sua attività, il concetto assume «la posizione [*Standpunkt*] della realtà-effettiva determinata come nulla, eppure presupposta come reale [*reell*]»<sup>65</sup> (paragrafo 5). Dopo la sua attività, il concetto, cioè il soggetto determinato per sé come singolare che si rapporta alle singolarità del mondo, constata che «il bene ha raggiunto in essa [nell'esteriorità in-sé e per-sé nulla] soltanto un esserci

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> SL III, p. 930 (trad. modificata). A questo proposito, Menegoni scrive: «L'idea pratica per esistere non ha bisogno di un'oggettività a sé esterna e contrapposta, nei cui confronti spiegare la propria attività o cercare una adeguazione» (*L'idea del bene*, p. 206). Sono d'accordo con l'affermazione secondo cui l'idea del bene non ha bisogno di adeguarsi a una realtà esterna, ma ritengo che l'idea pratica abbia bisogno di un'oggettività o realtà-effettiva esterna per la propria attività, pena il suo permanere nella contraddizione non dissolta. Questo bisogno appartiene alla costituzione del concetto come «impulso a realizzarsi, il fine che *attraverso se stesso* vuole darsi oggettività e attuarsi nel mondo oggettivo» (SL III, p. 929).

<sup>62</sup> SL III, p. 929 (grafia modificata).

<sup>63</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>64</sup> SL III, p. 933.

<sup>65</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

contingente, distruttibile, non un compimento [*Ausführung*] corrispondente alla sua idea»<sup>66</sup> (paragrafo 3). Questa opposizione non è però solo uno scarto temporale tra un prima e un dopo; piuttosto questo scarto è la manifestazione sensibile di un'opposizione come relazione di mutua esclusione tra due determinazioni indipendenti: l'opposizione tra il «regno della soggettività» e il «regno dell'oggettività», ambedue ugualmente richiusi su se stessi, di cui parla verso la fine il paragrafo 3.

Ciò che il testo sull'idea del bene lascia implicito, però, è il passaggio logico dall'opposizione alla contraddizione come relazione di simultanea inclusione ed esclusione dei termini indipendenti sotto lo stesso rispetto, vale a dire sotto il rispetto del compimento o realizzazione-effettiva del bene: «un compimento [*Ausführung*] corrispondente alla sua idea». Inoltre, la contraddizione dell'idea del bene non è una mera replica della struttura della determinazione-di-riflessione esposta nella logica dell'essenza, ma ha due specificità. La prima specificità è che i *relata* della contraddizione sono interni alla struttura dell'idea, la quale, in virtù della sua processualità, (come abbiamo visto nella parte 2) è una relazione tra un termine indipendente (*selbständig*), dinamico (impulso) e autodeterminante (la soggettività del concetto) e un termine non-indipendente (*unselbständig*), stabile (nella determinazione dell'essere ovvero della realtà) e determinabile dal concetto (l'oggettività). Questa relazione asimmetrica è mossa da un impulso a stabilire un'unità sempre più simmetrica o adeguata tra i suoi *relata*, ma secondo una compenetrazione reciproca che ammette livelli gerarchicamente distinti di adeguazione tra soggettività e oggettività. In ragione dell'asimmetria, l'oggettività è una parvenza nel senso di essere manifestazione della realtà-effettiva del concetto. In questo modo, la sua relazione di inclusione ed esclusione del concetto è un riflesso della relazione che il concetto pone o stabilisce con essa.

Nel caso dell'idea del bene, questo significa che il mondo oggettivo include e, simultaneamente, esclude il concetto o idea soggettiva sotto lo stesso rispetto (in quanto mezzo che simultaneamente realizza e ostacola o limita l'essere assoluto del bene) perché il concetto simultaneamente include il suo altro («includente in sé [*in sich schließende*] l'esigenza

<sup>66</sup> SL III, p. 931 (trad. modificata). Il termine *Ausführung* denota il compiersi del fine che inizialmente è impulso, quindi il diventare oggettiva della *Tätigkeit* mediante la sua trasformazione della realtà-effettiva esterna. Sul significato hegeliano di *Tätigkeit* in rapporto alla traduzione dell'*energeia* aristotelica, si vedano soprattutto le considerazioni di A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 15-27.

dell'effettività singolare esterna», SL 929, paragrafo 2, trad. modificata) e lo esclude («singolarità nel senso dell'escludere e del presupporre un altro» (paragrafo 2) perché rivendica *solo* per sé l'oggettività (il valore, la «dignità di essere assoluto»<sup>67</sup>, paragrafo 2) e relega l'oggettività del mondo a un mero esserci senza valore intrinseco («questa forma vuota dell'immediatezza»<sup>68</sup>, paragrafo 2).

La seconda specificità della contraddizione dell'idea del bene è che l'indipendenza del termine essenziale sorge da una visione propria dell'idea stessa, visione che si rivela essere un'autocoscienza falsa<sup>69</sup> (“falsa” nel senso speculativo di “unilaterale”, non corrispondente all'idea) della sua stessa indipendenza e, pertanto, sul piano logico (sebbene non necessariamente sul piano reale della visione degli agenti storici), bisognosa di una riflessione correttiva che faccia dell'idea teoretica (la comprensione dell'essere in-sé della razionalità dell'effettivo) il «complemento [*Ergänzung*]]»<sup>70</sup> (paragrafo 4) dell'idea pratica (la comprensione dell'essere per-sé della razionalità). Ciò mostra che nell'idea del *conoscere* la contraddizione non ha soltanto un significato ontologico (la mancanza di corrispondenza di concetto e realtà, l'autoesclusione dell'indipendenza di ciascun lato dell'idea), ma anche un significato epistemico (la differenza essenziale tra la forma del per-sé e la forma dell'in-sé, tra il sapersi come idea dello spirito e l'effettivarsi inconsapevole come idea della vita). La spiegazione della contraddizione a partire dall'autocoscienza dell'idea non significa che la contraddizione è qualcosa di meramente soggettivo o illusorio, perché l'autocoscienza, propriamente intesa, è costitutiva del significato oggettivo dell'idea pratica. L'autoillusione non è un fenomeno contingente o dipendente dall'arbitrio di questo o quel soggetto di azione, ma piuttosto un tratto necessario dell'idea pratica. Se l'autoillusione cessa di esistere, l'idea pratica già non è più sé stessa, ma è superata nell'idea assoluta.

Con le sue due specificità, la contraddizione dell'idea pratica è esplorata nel corso dei paragrafi 2 e 3 secondo due aspetti principali e correlati:

<sup>67</sup> SL III, p. 929.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Siep parla di *Selbstmissverständnis des Begriffs* (autofraintendimento del concetto) (*Die Wirklichkeit*, p. 51) e di *Selbsttäuschung* (autoillusione) (*Die Idee*, p. 727). Menegoni parla di «presunzione della volontà soggettiva, che ha l'impulso a realizzarsi nel mondo oggettivo, di esistere separatamente dalla realtà» (*L'idea del bene*, p. 207, enfasi mia). Manchisi formula l'autofraintendimento nei termini metaetici di un'insufficienza del modello teorico del costruttivismo etico: «Il modello costruttivista [...] rappresenta la normatività come un progetto incapace di rendersi concreto» (*L'idea del bene*, p. 126).

<sup>70</sup> SL III, p. 932.

la contraddizione della forma e la contraddizione del contenuto. La prima è la contraddizione tra l'essere-già-effettuato del bene secondo il concetto (soggetto singolare, effettivo) e il non-essere-effettuato del bene secondo il mondo oggettivo, come luogo di barriere o limitazioni della dignità assoluta di quello. L'attività del fine include ed esclude l'oggettività esterna sotto lo stesso rispetto (il compimento del bene come oggettivo corrispondente all'idea soggettiva). La contraddizione della forma è espressa in due altri modi: «questa *forma dell'esistenza* [*Existenz*], l'*essere per-sé*, non ha ancora quella dell'*essere in-sé*»<sup>71</sup> (paragrafo 2). Questa formulazione significa che il volere razionale del soggetto (il per-sé) non si comprende come la manifestazione della razionalità della realtà-effettiva (l'in-sé). Detto in termini meno astratti, lo spirito non è la verità o la destinazione suprema della natura (prima e seconda), ma uno straniero che si comporta come suo nemico o come suo padrone. Un'altra descrizione della contraddizione della forma è l'opposizione insuperabile tra il dover-essere e la realtà-effettiva (paragrafo 3), cioè la presentazione del bene come «postulato assoluto»: l'esigenza permanente di adeguare al contenuto assoluto un mondo destinato a esprimerlo sempre in modi relativi e precari, quando non addirittura a distorcerlo e frustrarlo.

La contraddizione del contenuto è, per Hegel, un riflesso della contraddizione della forma: «La *finitezza* menzionata del contenuto nell'idea pratica è [...] uno e lo stesso con ciò: che essa è anzitutto idea ancora incompiuta»<sup>72</sup> (paragrafo 2). Il contenuto del bene è contraddittorio sotto quattro aspetti, individuabili nel corso del testo: (i) l'opposizione tra la «dignità dell'universale» e la «particolarità del contenuto» (paragrafo 2), (ii) l'opposizione tra l'assolutamente valido e l'indifferente, ossia il contingente che è determinabile dal concetto (paragrafi 5 e 6), (iii) l'opposizione tra il bene e il male (paragrafo 3)<sup>73</sup>, (iv) il «contrasto del bene stesso»<sup>74</sup> (paragrafo 3) con sé nella forma della collisione tra i vari beni (paragrafo 3).

<sup>71</sup> SL III, p. 930.

<sup>72</sup> SL III, p. 930 (trad. modificata).

<sup>73</sup> Nella prima delle tre Annotazioni dedicate alla contraddizione nella *Dottrina dell'essenza* (1813), Hegel propone la lotta tra la virtù e il vizio come un esempio di opposizione del positivo e del negativo, definendo così il male: «basarsi su di sé contro il bene; è la negatività positiva» (SL II, p. 79). In modo piuttosto evidente, Hegel fa sua la critica kantiana della concezione tradizionale del male come *privatio boni*, cioè come mera privazione della determinazione positiva.

<sup>74</sup> SL III, p. 931.

I primi due aspetti sono certamente quelli più pertinenti al contesto astratto della logica, mentre gli altri due sono accenni a temi destinati a un trattamento dettagliato nella sezione sulla *Moralität* nella Filosofia del diritto. Il primo aspetto riguarda la relazione tra le determinazioni del concetto (universalità, particolarità, singolarità) nell'idea della volontà. Per quanto sia molto difficilmente ricostruibile nel testo, l'argomento di Hegel nella parte finale del paragrafo 2 sembra essere il seguente: fintantoché la «forma del concetto»<sup>75</sup> (la riflessione della volontà come universalità-particolarità-singolarità) (paragrafo 2) è inizialmente «idea ancora incompiuta»<sup>76</sup> (paragrafo 2) perché scissa tra il per-sé (singolare astratto) e l'in-sé (universale astratto), il particolare non è conosciuto come la particolarizzazione o l'autodeterminazione dell'universale, bensì come «determinatezza semplice»<sup>77</sup> del concetto, cioè come «soltanto un particolare» o «un qualche fine particolare»<sup>78</sup>, limitato da altri fini particolari. L'opposizione tra la forma dell'esistenza (il per sé) e la forma dell'essenza (l'in-sé) si riflette nell'opposizione tra il contenuto particolare esistente e il contenuto universale essenziale, che può esistere o non esistere, e può esistere declinato in un certo fine particolare o in un altro. L'opposizione del contenuto è espressa nuovamente nel paragrafo 3, dove Hegel compara il contenuto della finalità esterna con il contenuto del bene: «qui [nell'idea del bene] esso [il contenuto] è sì anche un contenuto finito, ma come tale, al contempo, è assolutamente valido [*absolut geltender*]»<sup>79</sup>.

Questa articolazione tra contraddizione della forma e contraddizione del contenuto può essere esposta anche in altro modo, con riferimento all'interdipendenza tra le categorie di dover-essere (*Sollen*) e limitazione (*Schranke*)<sup>80</sup>, già esaminate nella logica dell'essere come costitutive della finitezza dell'esserci e riprese al paragrafo 3 del testo sull'idea del bene. Dover-essere e limitazione sono inseparabili. Qualcosa ha una limitazione non solo perché il suo essere reale è destinato a cessare, ma perché non

<sup>75</sup> SL III, p. 930.

<sup>76</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>77</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>78</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>79</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>80</sup> Circa la traduzione di *Schranke* con "limitazione", condivido la scelta fatta dai traduttori e curatori (Castegnaro-Giuspoli-Livieri) dell'edizione italiana della prima versione della *Dottrina dell'essere* (1812) e mi discosto dall'opzione di Moni-Cesa (termine). Per una giustificazione della traduzione in rapporto a quella di *Grenze* (limite), si veda la *Nota editoriale* del volume G.W.F. Hegel, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento, Verifiche, 2009, pp. CXLI-CXLIII.

è ciò che è destinato a essere, perché non è conforme alla determinazione immanente o *Bestimmung*. In quanto non raggiunge la sua destinazione, ogni cosa finita stabilisce la sua limitazione e rinvia a ciò che la oltrepassa come a un dover-essere, a una norma ontologica che non è ristretta dalla limitazione e che la cosa finita è incapace di soddisfare.

Questa logica si traspone nell'idea del bene. L'inseparabilità di *Sollen* e *Schranke* fa sì che l'«idea del bene compiuto»<sup>81</sup> (paragrafo 3) risulti scissa dentro sé stessa. Da un lato, i molti beni finiti sono internamente limitati, perché permeati dal «non-essere»<sup>82</sup>, cioè dalla fragilità dell'accordo tra la volontà e il mondo oggettivo, che conferisce beni un «esserci contingente, distruttibile»<sup>83</sup>. Dall'altro lato, il bene particolare, secondo la sua «infinitezza interna»<sup>84</sup>, che è il suo valore, non è solamente limitato, perché non dipende da ciò che può esserci o meno nel mondo, bensì da una volontà che rivendica a sé la posizione di valore. Ora, visto che l'essere reale o esserci dei beni è inseparabile dalla limitazione, tale infinitezza interna non può essere un componente reale di ciò che essi sono. Il valore deve necessariamente costituire ciò che essi devono (*sollen*) essere. Il nucleo d'essere del bene finito è *non-essere*, e ciò che esso *deve* essere, ma *non* è, è precisamente la sua destinazione teleologica: «un compimento corrispondente alla sua idea»<sup>85</sup>, vale a dire l'*essere* effettivo del bene. Pertanto, i beni finiti sono contraddittori in sé stessi.

### 3.3. La contraddizione dissolta

La dissoluzione della contraddizione è il processo attraverso il quale l'idea soggettiva o il concetto, da un lato, e l'effettività o oggettività esterna, dall'altro, si spogliano della loro unilateralità, cioè del loro carattere finito ed escludente: l'idea del bene si spoglia del suo carattere esclusivamente soggettivo e singolare («l'*atteggiamento soggettivo* [*subjektive Haltung*] del concetto oggettivo», paragrafo 5) e diviene «atto *universale*» (paragrafo 5) o «attività del concetto oggettivo» (paragrafo 6), mentre l'effettività esterna si spoglia della sua «determinabilità esterna» (paragrafo 6) ed è «*posta* come ciò che è in-sé e per-sé» (paragrafo 6), cioè come manifestazione dell'identica razionalità che struttura l'attività del volere.

<sup>81</sup> SL III, p. 931.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>84</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>85</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

La dissoluzione è resa possibile da due condizioni logiche. (i) La prima è la condizione dell'*attività* (*Tätigkeit*): l'opposizione dualista (immediata) tra il regno della soggettività e il regno dell'oggettività cede il passo al «sillogismo dell'agire [*Handeln*]»<sup>86</sup> in quanto «sillogismo del bene»<sup>87</sup>, il quale è la mediazione «essenzialmente necessaria [...] per l'essere-effettivamente-realizzato [*Verwirklichtsein*] del bene»<sup>88</sup> (paragrafo 5). (ii) La seconda condizione è la *riflessione* (*Reflexion*) sull'agire: non basta la forma sillogistica dell'agire per raggiungere la conclusione del sillogismo del bene, cioè la «realizzazione-effettiva [*Verwirklichung*] del bene» (paragrafo 5), perché la forma del sillogismo pratico non è diversa dall'esito di finitezza del sillogismo della finalità esterna (la «ripetizione della presupposizione del fine incompiuto»). Piuttosto è necessaria anche «la riflessione su quello che la sua [*scil.* del concetto oggettivo] realizzazione-effettiva è *in-sé*»<sup>89</sup>. La riflessione in questione non è la riflessione solo oggettiva di cui parla la logica dell'essenza, né quella artificiale dell'intel-

<sup>86</sup> SL III, p. 932.

<sup>87</sup> Non posso soffermarmi sulla complessa struttura del sillogismo del bene (paragrafi 3, 5,6), il quale, come Hegel fa notare nel paragrafo 3, ha la stessa forma del sillogismo teleologico, ma non lo stesso contenuto. Data la stretta connessione che la logica speculativa stabilisce tra forma e contenuto, questa tesi di Hegel sul sillogismo del bene non è facilmente ricostruibile. Più facile risulta, invece, identificare le due premesse e la conclusione di questo sillogismo. La prima premessa è «la *relazione immediata del fine buono con la realtà-effettiva*» (SL III, p. 932, paragrafo 5, trad. modificata). Hegel sembra intendere la posizione autonoma del fine e l'appropriazione dell'oggettività esterna come materialità adatta alla realizzazione del fine soggettivo. La seconda premessa è l'attività del concetto oggettivo, che consiste nel dirigere la realtà-effettiva come un «*mezzo esterno* contro la realtà-effettiva esteriore» (SL III, p. 932, paragrafo 5, trad. modificata) ovvero nel «porre la determinazione propria e [...] darsi la realtà in forma di realtà-effettiva esteriore mediante il togliimento delle determinazioni del mondo esterno» (SL III, p. 930, paragrafo 2, trad. modificata). La conclusione è la «realizzazione-effettiva del bene» (SL III, p. 933, paragrafo 5, trad. modificata). Questa conclusione non è vera o effettiva senza un'adeguata comprensione o riflessione sull'attività del concetto. Il concetto oggettivo non è una proiezione soggettiva di un soggetto singolare sul mondo, ma la comprensione delle attività soggettive come manifestazioni della razionalità che organizza tanto il mondo naturale come il mondo spirituale. Per un'analisi più approfondita del sillogismo del bene, si veda A. Manchisi, *L'idea del bene*, pp. 165-171. Manchisi rileva correttamente il significato ontologico ed epistemologico del sillogismo in questione e cerca di estrarne una critica del modello metaetico antirealista, cioè della teoria secondo cui le condizioni di verità dei giudizi valutativi sono del tutto dipendenti dalla soggettività. L'unico problema della ricostruzione proposta è l'identificazione degli estremi (termini) con le premesse (relazioni) del sillogismo. Sul sillogismo teleologico, rinvio a V. Giacché, *Finalità e soggettività*, pp. 89-114; D. Moyar, *Die Objektivität*, pp. 629-643.

<sup>88</sup> SL III, p. 933 (trad. modificata).

<sup>89</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

letto riflettente che cerca di collegare termini assunti come separati, bensì la riflessione soggettivo-oggettiva come autocoscienza dell'idea pratica. Se non vuole rimanere ferma alla sua contraddizione non dissolta, l'idea pratica non deve guardare al mondo fuori di sé, ma deve anzitutto correggere «la sua propria *visione* di sé»<sup>90</sup>, secondo la quale l'effettività esterna sarebbe una «limitazione [*Schranke*] insuperabile»<sup>91</sup> destinata a frustrare immancabilmente le esigenze o i fini che l'attività soggettiva cerca di imporle. Con la terminologia hegeliana, si potrebbe dire che la visione propria dell'idea soggettiva è la contrapposizione tra il per-sé e l'in-sé, tra la razionalità della soggettività e l'irrazionalità del mondo oggettivo. La correzione riflessiva<sup>92</sup> di questa visione è una nuova visione, secondo cui la realtà-effettiva ha in-sé (implicitamente e secondo la sua essenza strutturata concettualmente) la stessa razionalità che organizza l'agire, il pensiero, l'autocoscienza (il per-sé) e che include sia la relazione del singolare con sé stesso, sia le relazioni intersoggettive costitutive dell'autocoscienza, sia la relazione delle soggettività libere con la natura e con le istituzioni dello spirito oggettivo<sup>93</sup>. Questa seconda visione si realizza attraverso l'unione di idea teoretica e idea pratica (paragrafo 4). In questa «integrazione della conoscenza della concettualità immanente,

<sup>90</sup> *Ibid.* (trad. modificata).

<sup>91</sup> SL III, p. 932 (trad. modificata).

<sup>92</sup> Siep osserva giustamente che «sebbene nella logica dell'idea non si possa sicuramente trattare più di esperienze della coscienza, il superamento di livelli incompleti, che vengono assolutizzati in determinate filosofie, ha manifestamente anche un aspetto di "critica del sapere apparente"» (L. Siep, *Die Wirklichkeit*, p. 52, trad. mia). La coincidenza parziale dell'idea pratica con la «figura dell'autocoscienza» (SL III, p. 931, trad. modificata) non marca, pertanto, l'abbandono improvviso del metodo logico a favore del metodo fenomenologico, perché lo stesso metodo logico, all'altezza dell'idea del conoscere, si trova a dover trattare la struttura logico-concettuale dell'autocoscienza, come Hegel stesso afferma nell'Introduzione all'"idea del conoscere": "*Pensare, spirito, autocoscienza* sono determinazioni dell'idea, in quanto ha per oggetto sé stessa e in quanto il suo *esserci*, cioè la determinatezza del suo essere, è la sua propria distinzione da se stessa" (SL III, p. 880, trad. modificata).

<sup>93</sup> Sulla distinzione di tre significati di *Wirklichkeit* nell'idea del bene, rimando a L. Siep, *Die Wirklichkeit*, pp. 50-52. Il primo significato è il soggetto singolare dotato di volontà. Il secondo significato è la realtà-effettiva esterna che sembra contrapporsi al soggetto singolare. Il terzo significato, cui Hegel alluderebbe quando parla di «oggettività veramente essente [*wahrhaftseiende Objektivität*]» (SL III, p. 934, trad. modificata) nel paragrafo 6 dell'idea del bene, è «la realtà-effettiva sociale di un sistema di determinazioni razionali della volontà singolare e comune» (L. Siep, *Die Wirklichkeit*, p. 52, trad. mia). Tuttavia, l'autore riconosce che con il terzo significato Hegel si smarca da Kant e abbraccia il mondo come un tutto, cioè sia il mondo naturale sia il mondo sociale, che nella natura non vede una nemica, ma uno spazio di potenzialità da coltivare.



sistemica, del mondo e della realizzazione dei fini buoni»<sup>94</sup> consiste il superamento effettivo della contraddizione dell'idea pratica. L'*Aufhebung* della contraddizione in questione non è, per Hegel, lo sforzo infinito per superare una barriera insuperabile, ma la dissoluzione (pratica e teorica) della visione che erige tale barriera.

#### 4. Conclusione

L'analisi della contraddizione dell'idea del bene nella *Dottrina del concetto* (1816) ha mostrato che Hegel non si riferisce alla metafora di un dilemma della coscienza morale, ma ad una struttura logico-ontologica il cui ciclo è caratterizzato dalla relazionalità intrinseca dei termini, dall'autoesclusione dell'indipendenza e dall'orientamento verso la dissoluzione razionale. La contraddizione dell'idea non è una replica della struttura esaminata nella logica dell'essenza, perché in ragione del suo contenuto (la relazione del concetto con la realtà) l'idea è la comprensione dell'unità delle sue determinazioni contrapposte e, pertanto, la certezza di dominare l'«opposizione più dura» che la costituisce. Al tempo stesso, tale certezza deve essere messa alla prova dalla presentazione di distinti gradi di adeguazione dell'unità adeguata di concetto e oggettività. L'esame della genesi, della struttura e del togliimento della contraddizione dell'idea del bene implica che la differenza tra l'idea del bene e il bene, su cui ha richiamato l'attenzione il saggio di Menegoni ricordato in queste pagine, va pensata come quella tra la contraddizione non dissolta del bene e la dissoluzione della stessa. Vorrei indicare, in conclusione, tre prospettive possibili sulla *Aufhebung* in questione.

La prima prospettiva è quella ontologica (cioè, la comprensione del modo adeguato di essere dell'idea), che è quella esplicitamente presente nella *Scienza della logica*. Si tratta della prospettiva più astratta, perché non introduce né il concetto di libertà etica (la costituzione soggettivo-oggettiva della libertà per mezzo di istituzioni presenti nella storia), né il problema della riconciliazione tra natura e spirito, così come non si confronta esplicitamente con la dottrina kantiana dei postulati del sommo bene, chiamati ad assicurare l'accordo tra la morale e la felicità. L'*Au-*

<sup>94</sup> SIEP., *Die Idee*, p. 729 (trad. mia). La tesi dell'*Ergänzung* dell'idea teoretica e dell'idea pratica è stata declinata in chiave metaetica come una difesa del cognitivismo di Hegel in A. Manchisi, *L'idea del bene*, cap. 4 (pp. 179-229).

*Aufhebung* ontologica è esposta in tre tappe, che articolano la *Wirklichkeit* del bene attraverso la relazione adeguata tra soggettivo e oggettivo (in termini reali, tra volontà e mondo).

La prima è la diagnosi della contraddizione: «la volontà [...] si separa dal conoscere e la realtà-effettiva esterna non acquisisce per lei [sc. per la volontà] la forma del veramente-essente [*Wahrhaft-Seiendes*]»<sup>95</sup> (paragrafo 4). La seconda tappa è la descrizione del sillogismo del bene e del suo limite: l'atteggiamento soggettivo del concetto oggettivo e la conseguente ripetizione della presupposizione del fine incompiuto (paragrafo 5). La riflessione su ciò che la conclusione del sillogismo è in-sé costituisce la terza tappa. In quanto la realtà-effettiva è conosciuta nel suo valore intrinseco e la sua exteriorità priva di valore è alterata dal concetto oggettivo, «viene in ciò tolta in generale la presupposizione, vale a dire la determinazione del bene come fine meramente soggettivo e limitato secondo il suo contenuto, la necessità di realizzarlo soltanto attraverso l'attività soggettiva, e quest'attività stessa»<sup>96</sup> (paragrafo 6). Siep osserva che il togliimento dell'attività soggettiva non significa «che non hanno più luogo attività soggettive autodeterminate. Ma queste devono venire intese altrimenti, cioè come manifestazione di autodeterminazione in un mondo destinato a questo [scopo]»<sup>97</sup>.

La prospettiva ontologica apre una serie di interrogativi ai quali può dare risposta solamente una prospettiva etica concreta, che Hegel sviluppa nella filosofia del diritto e in quel suo esito decisivo che è la filosofia della storia. Al centro di tali interrogativi stanno tre grandi questioni, che qui mi limito ad indicare<sup>98</sup>. La prima è se ha senso parlare di un miglioramento del mondo da parte dei soggetti individuali, una volta che il loro agire può solo riconoscere l'ordine razionale del mondo naturale e umano. È il problema classico della critica al presunto accomodazionismo etico di Hegel. La seconda riguarda il modo di intendere la *Aufhebung* della natura in un'epoca segnata dalla piena coscienza della crisi del progetto baconiano di dominio sulla natura. La terza è se è ammissibile una concezione del progresso nella storia che sia sensibile al variare delle condizioni storico-sociali per il realizzarsi del bene (l'esercizio della libertà razionale), ma che, al tempo stesso, sappia distinguersi sia dalla prospet-

<sup>95</sup> SL III, p. 932 (trad. modificata).

<sup>96</sup> SL III, p. 934 (trad. modificata).

<sup>97</sup> L. Siep, *Die Idee*, p. 728 (trad. mia).

<sup>98</sup> Sintetizzo qui le questioni discusse ivi, pp. 727, 729-733.

tiva pragmatica di un procedimento totalmente contingente per tentativo ed errore, sia dalla prospettiva kantiana dell'approssimazione a un ideale che non ammette alcuna realizzazione definitiva in questo mondo.

La prospettiva metaetica è quella che interpreta l'idea del bene come l'attraversamento critico di teorie etiche contrapposte: antirealismo (costruttivismo e proiettivismo) e realismo, cognitivismo e anti-cognitivismo. Siep ha parlato del cognitivismo di Hegel, inteso come la tesi secondo cui l'idea del bene rappresenta un grado di sviluppo dell'idea del conoscere: «Il volere razionale manifesta la struttura del concetto dal lato dell'attività soggettiva così come da quello dell'oggettività "elaborata"»<sup>99</sup>. In modo specifico, Manchisi ha sostenuto la presenza in Hegel di una posizione metaetica cognitivista, aggiungendo l'enfasi su un realismo strutturale che coglie la normatività come una certa relazione tra soggetto e oggetto basata in un'ontologia monista e non-riduzionista<sup>100</sup>.

Nella misura in cui queste prospettive sono poste in una sequenza di complessità sistematica crescente, esse contribuiscono a sciogliere le "aporie del bene" (Menegoni), cioè i vicoli ciechi in cui rimane bloccato il pensiero che non è capace di comprendere la necessità della contraddizione.

---

<sup>99</sup> Cfr. *ivi*, p. 729. Sia Siep (*Die Idee*, p. 687) sia Menegoni (*L'idea del bene*, p. 203) osservano che la superiorità momentanea dell'idea del bene sull'idea del vero come suo complemento nell'idea del conoscere non deve far perdere di vista che l'idea assoluta è conoscenza di sé e che in questa conoscenza risiede il grado più compiuto della realtà-effettiva del bene. Dipendendo dall'angolatura prescelta, i due studiosi ripongono la realizzazione effettiva del bene ora nel sistema dello spirito oggettivo, ora nel prodursi dell'idea assoluta come idea della filosofia.

<sup>100</sup> Cfr. A. Manchisi, *L'idea del bene*, pp. 234-240.

# Action and Imputation between Morality and Ethical Life: Hegel

Giulia Battistoni

*Università degli Studi di Verona*

This paper deals with Hegel's action theory starting from Francesca Menegoni's fruitful studies in the field of Hegel's *Philosophy of Right*. In the last decade, this part of Hegel's philosophy has proved its relevance to the concepts of action, responsibility, and imputation both in the moral and in the legal fields. After defining Hegel's concept of *Handlung* as intentional action starting from Menegoni's understanding of it, this paper shows that Hegel's action theory actually accounts for imputation of some forms of unintentional agency too. This is because the evaluation of an action is not limited to the moral perspective, which is on the contrary sublated in Ethical Life. At this point, I will explain which kind of sublation this is and in which sense Ethical Life preserves features both of the moral and of the juridical perspectives from Morality and Abstract Right. I will also explain what the consequences of this are for the evaluation of an action: the last part of the paper deals, therefore, with the administration of justice and the legal process in Ethical Life.

## Introduction

In recent years, in Italy and abroad, a branch of studies has developed on Hegel's theory of action as presented in the *Philosophy of Right* that has proved to be especially relevant in the moral and juridical fields<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Francesca Menegoni has recently underlined that interest in Hegel's *Elements of the Philosophy of Right* has changed over the years according to the dominant historical

Francesca Menegoni was one of the first to deal with Hegel's moral philosophy<sup>2</sup>; on her analysis, human agency is a fundamental theme which is debated through the whole *Philosophy of Spirit*<sup>3</sup>. Over the last decade, her work in the '80s and '90s has proven to be foresightful, given the birth of a lively discussion among moral philosophers and philosophers of right on themes like action, imputation and responsibility. Within this debate, Hegel is considered, on the one side, as offering a theory of action and imputation which still is relevant; on the other side, he is seen as the forerunner of certain types of juridical responsibility, which developed in law only later<sup>4</sup>. Moreover, philosophers of law take Hegel to be the father of the concept of action in criminal law<sup>5</sup>, as well as the founder of a theory of punishment based on retribution.

Starting from Menegoni's fruitful studies in this field, in which Hegel's theory of action is normally understood as a theory of *intentional agency*, my contribution aims to open a new perspective, namely that

---

climate, bringing attention to some aspects of Hegel's practical philosophy rather than others, but proving the constant interest in Hegel's *Philosophy of Right*. See F. Menegoni, *Die Herausforderung der hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hrsg. von G. Hindrichs und A. Honneth, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013, 583-588. Menegoni herself takes a clear position in this direction when she chooses, in her last book on the life and works of the philosopher of Stuttgart, to end her discussion of Hegel's works with the *Elements of the Philosophy of Right*, as if it were the part of Hegel's system which, in the current historical moment, must be the last, in order to be the first to think about. See her *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018.

<sup>2</sup> See, on this issue, F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982.

<sup>3</sup> See, on this issue, her volume on *Subject and structure of agency in Hegel: Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche. 1993.

<sup>4</sup> See the essays in the collective volumes *Hegel on Action*, ed. by A. Laitinen and C. Sandis, Basingstone-New York, Palgrave MacMillan, 2010; *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, hrsg. von M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017; and *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, ed. by G. Battistoni, Milano, FrancoAngeli, 2020. See the following rich monographs as well: B. Caspers, „Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels, «Hegel-Studien», Beiheft 58, Hamburg, Meiner, 2012; C. Yeomans, *Freedom and reflection. Hegel and the Logic of Action*, Oxford, Oxford University Press, 2012; M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; M. Quante, *Spirit's Actuality*, Paderborn, Mentis-Brill, 2018; K. Vieweg, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, Pisa, ETS, 2017. In his recent volume on *Pragmatic Anthropology*, Michael Quante interprets Hegel's *Philosophy of Right* as a «cognitivist ascriptivism» and as a reconstruction of our social praxis of ascription of responsibility. See M. Quante, *Antropologia pragmatista. Padova lectures*, ed. by A. Manchisi, Padova, Padova University Press, 2020.

<sup>5</sup> See G. Radbruch, *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem*, Berlin, J. Guttentag, 1903, p. 101.

Hegel's action theory also accounts for the imputation of responsibility for some kinds of unintentional actions. I will show that Ethical Life, as Hegel understands it, represents not only the overcoming of the preceding moments, in which objective spirit is articulated (Abstract Right and Morality), but also the preservation of the same moments, allowing for an evaluation of action which therefore remains at neither an external juridical level, nor at a mere moral, internal level. First of all, a terminological clarification is necessary, in order to determine what kind of activity, in Hegel's terms, will be considered in this article. The features of Ethical Life will then be defined in comparison to Morality and Abstract Right, in order to show, finally, that this level allows for a complete evaluation of the action and a right determination of punishment.

### 1. Hegel's concept of *Handlung*

As Menegoni has recognized, it is possible to make a terminological distinction, in Hegel's text, between two kinds of activities. The *Handlung* mostly refers to individual actions and finds its explication within objective spirit. In particular, the Morality chapter deals with intentional agency and its moral and juridical implications, according to Menegoni, and in Ethical Life, human action acquires a socio-political value through the recognition of the agent as a member of a family, a social class, a political and juridical body. The *Tätigkeiten* refer, in contrast, to activities and productions of absolute spirit, which manifests itself through art, religion and philosophy<sup>6</sup>. Menegoni finds the connection between the two kinds of activities, *Handlungen* and *Tätigkeiten*, in the fact that art-making, as well as religious meditation and the practice of philosophical thinking (and so the *Tätigkeiten*) exhibit the characteristics of intentional and voluntary agency, which they share with individual *Handlungen*.

This article deals with the concept of *Handlung*.

Beginning with the work of Michael Quante<sup>7</sup> and Francesca Menegoni, the Morality chapter in particular of Hegel's *Elements of the Philosophy of*

<sup>6</sup> See F. Menegoni, *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, hrsg. von T. Oehl und A. Kok, Leiden/Boston, Brill, 2018, pp. 123-141. On the distinction between individual agency (*Handlung*) and absolute activity (*absolute Tätigkeit*) see also N. De Federicis, *Moralità ed eticità nella filosofia politica di Hegel*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001, p. 169.

<sup>7</sup> See M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1993.

*Right*<sup>8</sup> has attracted the interest of researchers in the philosophy of action, not only in the moral but also in the juridical field; it is in exactly this section, indeed, that Hegel addresses issues like the accountability and the responsibility of the agent. In this context, the concept of *Handlung* is understood as «the concrete expression of the unity of what is internal and what is external»<sup>9</sup>. This concept has commonly been taken to refer to an action which happens with self-consciousness and self-determination, and which therefore is distinct from the concept of deed (*Tat*), understood as a modification which is introduced by the agent in the external world, regardless of the agent's perspective. The *Handlung* is identified, indeed, by the subjective right of knowledge (*Recht des Wissens*) and right of the will (*Recht des Willens*), which limit imputation only to that part of the deed which was known and willed for by the agent, i.e., his action<sup>10</sup>. These rights are an achievement of modernity and they also distinguish the modern conscience from the so-called heroic self-consciousness<sup>11</sup>, according to Hegel.

Furthermore, Menegoni recognizes two arguments in Hegel's text, dealing with action. On the one hand, there is the description of the action, underlining its constitutive elements (1). The action is considered, at this level, as an event which is intentionally carried out and teleologically oriented; this argument corresponds to the German expression "an etwas schuld sein". On the other hand, there is the evaluation of the action, together with the determination of different levels of imputation, and the judgement on the juridical, moral and socio-political value of the action (2); this argument corresponds to the German expression "an etwas schuld haben"<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke* (GW), Bd. 14,1; Bd. 14,2 (*Beilagen*); Bd. 14,3 (*Anhang*), hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009-2011 (English translation: *Elements of the Philosophy of Right*, ed. by A.W. Wood, trans. by H.B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 1991<sup>1</sup>). Abbreviation: *PhR*. Abbreviation for Hegel's remarks (*Anmerkungen*): An. Abbreviation for the additions (*Zusätze*): Z. Abbreviation for Hegel's marginal notes (*Randbemerkungen*): GW, Bd. 14,2 and page number.

<sup>9</sup> See F. Menegoni, *Handlungen und Tätigkeiten*, p. 125.

<sup>10</sup> See *PhR*, § 117.

<sup>11</sup> This one is exemplified by Oedipus, who committed parricide and incest without knowing and wishing for it: however, the heroic self-consciousness is unable to distinguish between *Tat* and *Handlung*, and for this reason it considers itself as responsible for the entire deed, regardless of the right of knowledge and the right of the will. See *PhR*, § 118.

<sup>12</sup> The distinction between the two perspectives is absolutely fruitful. I think, however,

This distinction of perspectives might be further determined as follows: the description of the action (1) can consider the action as an event which is intentionally carried out and teleologically oriented, on the basis of its constitutive elements of the purpose, the intention and the conscience (1a), or it can consider the action as a modification which can be traced back to an individual provided with a will, but which is not necessarily carried out by him/her *intentionally*, leveraging the objectivity of the action itself and its rights (1b). This second view of action, which can be found in Hegel's text, would account for those acts that are originally not teleologically oriented and that can, nevertheless, be traced back to the agent from a descriptive perspective. Ascription of responsibility is a further step beyond the description of the action and the agent-action connection, and it actually concerns the evaluation of the action at a juridical, moral and socio-political level.

A further fruitful distinction made by Menegoni is that between the *Wirklichkeit der Handlung* and the *Wert der Handlung*. The actuality (*Wirklichkeit*) of the action includes the inner motivations of the agent: in order to be *wirklich*, action must include personal conviction, and it should be an expression of the conscience that chooses. Indeed, in the introductory paragraphs of the *Elements*, in which the moments and the realization of the concept of free will are analysed, Hegel underlines the importance of decision along two dimensions: the German expression *sich entschließen* (to decide) refers to the decision of the will to get out of its indeterminacy, while the German expression *etwas beschließen* (to resolve on something) refers to the determination of the content among the possible ones.

The evaluation of the action (*Wert*) also brings into play external motivations, which determine its objective value in the juridical, moral, social, or political field. This aspect is, I will argue, fundamental: Hegel's theory of action brings together both the subjective dimension – the intentions and convictions related to the agent's perspective – and the objective consideration of social and institutional relations. The

---

that the sharp distinction between the expressions “an etwas schuld sein” and “an etwas schuld haben” may, in some cases, be misleading, since Hegel does not use them constantly and consistently, by maintaining for each of them the same meaning. This is due to the ambiguity of the concept of *Schuld* itself, which contains both the meaning of being the cause of a modification in the external world, and the meaning of having responsibility for it. The first perspective can be defined “descriptive and external” (a); the second one, based on the point of view of the agent, is merely subjective and moral (b).



normative dimension balances the pure subjectivity of inner motivations and plays an essential role in Hegel's foundation and acknowledgement of imputation of particular kinds of unintentional agency. This is what allows Hegel's theory of action to overcome the ethics of mere intention.

This move is realized in the consideration of ethical action (*sittliche Handlung*), characterized by the interweaving of individual motivations and decisions, on the one hand, and the juridical, social and cultural environment, on the other. At the level of Ethical Life, a double formative process is realized, as Menegoni underlines: a formative process of the individual to self-consciousness and self-realization, on the one hand, and a process of cooperation at a common task, on the other. Getting out of the subjective point of view and entering into the field of intersubjective relations, the internal motivations enter into actuality and the action itself becomes *wirklich* and objective.

Starting from these conceptual bases, I will show in the next section that the subjective and moral perspective reveals itself to be, at a certain point, necessarily defective, and it becomes clear that a judgement of the value of human agency cannot be uniquely based on what the agent declares to be his/her intentions and convictions. First of all, I will underline what characterizes Ethical Life, compared to both Abstract Right and Morality. I will then explain the sense in which some elements of these moments are "overcome" in Ethical Life while others are preserved, before turning to the implications of this ethical point of view for the evaluation and imputation of an action.

## **2. From Morality to Ethical Life: overcoming and preserving**

Ethical Life represents the last moment of the objective spirit, i.e. its realization, and it assimilates the preceding levels, Abstract Right and Morality; it represents, at the same time, their development, thus presupposing them, and their foundation, their truth and concreteness. In the transition from *Moralität* to *Sittlichkeit*, in particular, the former is not negated: its one-sidedness is rather abandoned, so that subjectivity can fully realize itself in the ethical whole. Ethical Life exists, indeed, through individuals, who preserve their subjectivity. However, the action, which was previously considered from the moral point of view of the subject with his/her subjective guilt and imputability, is now also evaluated in

its concreteness, from the juridical standpoint. Although Ethical Life takes up elements from Abstract Right, one cannot claim that the two spheres coincide: the former rather represents concrete objectivity, which is expressed in familial, economic and political relationships<sup>13</sup>. The concepts of guilt and imputation (*Zurechnung*) are defined, at this level, with consideration and respect for not only the agent's interiority, the subjective rights of knowledge and of the will, but also for the objective side of action, which in Morality was overshadowed and which on the contrary predominated in Abstract Right. Ethical Life is hence characterized by a reconciliation between particularity and universality, subjectivity and objectivity<sup>14</sup>.

In Ethical Life right is not abstract anymore; it becomes positive right, as law which is recognized by citizens. The latter preserves, at the same time, the subjective right to know what is illicit: this right was brought forward in the moral standpoint, and allows for the imputability of action as the responsibility of the agent<sup>15</sup>. Therefore, universality of right and moral subjectivity are aspects that cannot be disregarded and that play an important role in the evaluation of action at the ethical standpoint. Although here the point of view is different, there is a constant interweaving with the moral perspective, with the convictions and intentions of the agent, which contribute to determining not only his/her moral, but also juridical, imputability.

Compared to Morality, Ethical Life is characterized as «the identity – which is accordingly *concrete* – of the good and the subjective will, the truth of them both»<sup>16</sup>. While in Morality the good was introduced as an abstract concept, which lends itself to be filled up in its content by a subjectivity that might also become manipulative<sup>17</sup>, in Ethical Life the concrete good is realized. The ethical, defined by Hegel as «a subjective

<sup>13</sup> For example, the fracture of unity brought about by the crime has a different meaning in Ethical Life compared to Abstract Right. In Ethical Life the right retribution is not revenge but punishment: this last restores the harmony of the parts and the unity's interiority, the subjective rights of knowledge and of the will the evaluation and imputation of an action. its constitutive e

<sup>14</sup> Both «the Objective» and «the Subjective» reach here their true right, indeed. See G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1822/23. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in GW 26,2 (*Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*), hrsg. von K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2015, pp. 767-1044 (Abbreviation: *PhR 1822/23*), §§ 152-153, pp. 923-924.

<sup>15</sup> See *PhR*, § 132.

<sup>16</sup> *PhR*, § 141.

<sup>17</sup> See *PhR*, §§ 129-140.

disposition, but of that right which has being in itself»<sup>18</sup>, realizes itself in a subject who in fact wants the right. Subjectivity becomes ethical because it no longer experiences its duties as something imposed. With this, the one-sidedness of Morality, connected to the fact that good *ought* to be realized and subjectivity *ought* to be good (the side of *Sollen*), is overcome.

Both Abstract Right and Morality turn out to be, therefore, incomplete: «Custom is what right and morality have not yet reached, namely spirit. For in right, particularity is not yet that of the concept, but only of the natural will. Similarly, from the point of view of morality, self-consciousness is not yet spiritual consciousness», as Eduard Gans puts it<sup>19</sup>. So neither the juridical standpoint of Abstract Right nor the standpoint of Morality can subsist by themselves: on the contrary, they exist as moments of the ethical whole in which spirit realizes itself, having the ethical as their ground<sup>20</sup>. They have been *aufgehoben*, but not only in the sense that their one-sidedness is *negated*, but also and above all in the sense that they are preserved as essential parts of the ethical whole<sup>21</sup>.

In civil society, the moral perspective manifests itself in particular in the system of needs, in which the subjective interests of the individuals unfold<sup>22</sup>. The administration of justice (*Rechtspflege*), by contrast,

<sup>18</sup> *PhR*, § 141 An.

<sup>19</sup> *PhR*, § 151 Z.

<sup>20</sup> See G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1819/20. Nachschrift Johann Rudolf Ringier mit Varianten aus der Nachschrift Anonymus (Bloomington) und Nachschrift Anonymus (Bloomington) mit Varianten aus der Nachschrift Johann Rudolf Ringier*, in *GW*, Bd. 26,1 (*Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*), hrsg. von D. Felgenhauer, Hamburg, Meiner, 2013, pp. 331-590 (Abbreviation: *Nachschrift Ringier · Anonymus 1819/20*), p. 423.

<sup>21</sup> F. Menegoni claims: «Nella *Sittlichkeit* si attua l'innesto del nuovo nell'antico, mediante l'*Aufhebung* della *Moralität*, tolta in ciò che ha di formale, ma conservata per ciò che di vitale e di vivificante essa contiene» (*Moralità e morale in Hegel*, p. 270). In the ethical standpoint two rights are simultaneously present: the right of the substance and the right of the individual. See G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1817/18. Nachschrift Peter Wannenmann*, in *GW*, Bd. 26,1, pp. 1-225 (Abbreviation: *Nachschrift Wannenmann*), § 69. As unity of the preceding moments, Ethical Life is their integration. The individual is here "at home" in the "Objective" and is not opposed to it anymore (contrary to what happened in the moral standpoint). See *Nachschrift Ringier · Anonymus 1819/20*, p. 423 f.

<sup>22</sup> Although Morality is strictly connected to the concepts of reflection and subjectivity and it shows its limits in the phenomenon of evil, it is also true that it has its right to exist and modern Ethical Life cannot disregard it. Although conscience contains in itself the root of evil, Hegel recognizes its importance and rights to the point of defining it an inviolable sanctuary (see *PhR*, § 137 An). See H. Ottmann, *Die Genealogie der Moral und ihr Verhältnis zur Sittlichkeit*, «Hegel-Studien», Beiheft 52, 2010, pp. 266-275, p. 286. On the meaning of evil in Hegel, see F. Menegoni, *Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei*

intervenes to regulate conflicts coming from particularisms, and represents, therefore, the realization of Right; at this level, however, it takes account both of the objectivity of the deed and of the subjectivity of the agent's intentions<sup>23</sup>. Again, Ethical Life cannot leave the moral standpoint behind<sup>24</sup>.

At the same time, in Ethical Life «my will is posited as conforming the concept and its subjectivity is sublated», as one can read in Hegel's marginal notes on his exemplar of the *Elements*<sup>25</sup>. Although Ethical Life cannot leave the moral perspective behind, it is also true that Ethical Life is characterized by an objective content which rises above subjective opinions:

α) The objective sphere of ethics, which takes the place of the abstract good, is substance made *concrete* by subjectivity as *infinite form*. It therefore posits *distinctions* within itself which are thus determined by the concept. These distinctions give the ethical a fixed *content* which is necessary for itself, and whose existence [*Bestehen*] is exalted above

---

Hegel, in *Subjektivität und Anerkennung*, hrsg. von B. Merker, G. Mohr und M. Quante, Paderborn, Mentis, 2004, pp. 228-242.

<sup>23</sup> See L. Siep, *Was heißt „Aufhebung der Moralität“ in Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie?*, in Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, pp. 217-239, p. 231. It should be noted that the kind of *Sittlichkeit* considered by Hegel as the culmination of objective spirit is ethical life of modern society, which strongly differs from the ancient ethical life, staged by Greek tragedies. In the latter, the ethical is immediately present in the individuals. In modern ethical life, on the contrary, individuals recognize themselves in institutions, although these one are something external to them. Moreover, while Greeks had not developed the depth of conscience yet, modern ethical life cannot disregard it. Therefore, Ethical Life cannot give up the subjective and moral perspective. According to Ottmann, the history of ethical life begins with the ancients, for whom an immediate unity of substance and subject is present; through the fracture of the first unity, a new unity between reflection and ethical life is reached. The fracture of the first unity is probably given by the development of reflection in Greek society itself, through Socrates, who could not be tolerated in that context. See H. Ottmann, *Die Genealogie der Moral*, p. 268 f. and A.S. Walton, *Hegel: individual agency and social context*, in *Hegel's Philosophy of Action*, ed. by L.S. Stepelevich and D. Lamb, Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1983, pp. 75-92.

<sup>24</sup> As Menegoni claims, «morality is necessary so that the juridical and ethical determinations – laws and institutions – do not remain something formal or external, but they are recognized in the inner conscience of the subject» (*Moralità e morale in Hegel*, p. 246. My translation). Particularity is essential, as Hotho's notes make clear: «Die Individuen sind besondere an und für sich selbst und gegeneinander. Diese ganze Seite der Besonderheit, dieses alles ist die Seite der Verwirklichung des Sittlichen. Die sittliche Substantialität muß existieren, und existirt in der Besonderheit des Subjects» (*PhR 1822/23*, § 154, p. 924).

<sup>25</sup> See GW, Bd. 14.2, p. 705.

subjective opinions and preferences: they are *laws and institutions which have being in and for themselves*<sup>26</sup>.

Ethical Life cannot remain at the mercy of subjectivity, indeed, and rather rises above it; in addition to this, through institutions and laws, right does not remain abstract, but it gains concreteness and recognition from every citizen. In fact, laws are not alien to the individuals: they represent, on the contrary, the individual's own essence, in which he/she finds his/her self-awareness<sup>27</sup>. Precisely at this level, true conscience, as Menegoni claims,

exists therefore from the point of view of the unity of subjective knowledge and the objective system of principles and established duties; it is a unity that can realize itself only in Ethical Life, where freedom exists in its concept as much as in its actual realization, it is conscious possession of a self-conscious subject and realizes itself through his/her activity in the objective context of customs and laws in force in the community of which he/she is part<sup>28</sup>.

My analysis shows that subjectivity, together with its rights, acquires a double meaning, with reference to the ethical: considered in its absolutization and one-sidedness, as opposed to ethical substantiality, subjectivity is overcome; but considered as an essential element for the existence of the concept of freedom, subjectivity is «the absolute form and existent actuality» of the ethical<sup>29</sup>. In this way, the ethical does not remain something abstract, but it finds its concretization in the individuals, who, in turn, find their own truth in the ethical:

The *right of individuals* to their *subjective determination to freedom* is fulfilled in so far as they belong to ethical actuality; for their *certainty* of their own freedom has its *truth* in such objectivity, and it is in the ethical realm that they *actually* possess *their own* essence and their *inner*

<sup>26</sup> *PhR*, § 144.

<sup>27</sup> See *PhR*, § 147.

<sup>28</sup> F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, pp. 250-251. My translation. The “true conscience” is opposed to the “formal conscience” which characterizes Morality, according to Hegel, as a mere certainty of itself, in absence of an objective content: at the moral standpoint the good remains, as already mentioned, an abstract concept whose content completely depends on the moral subject.

<sup>29</sup> *PhR*, § 152. And again: «Subjectivity, which is the ground in which the concept of freedom has its existence [*Existenz*] (see § 106), and which, at the level of morality, is still distinct from this its own concept, is, in the ethical realm, that [mode of] existence of the concept which is adequate to it» (*PhR*, § 152 An).

universality (§ 147)<sup>30</sup>.

Individuals maintain their right to particularity within the ethical substance<sup>31</sup>: at this level, «a human being has rights in so far as he has duties, and duties in so far as he has rights»<sup>32</sup>. Ethical duties bind the will of the individual, but they do not correspond to the moral *Sollen*. They represent, on the contrary, the overcoming of it, and in a certain sense its concretization: «the individual stands in relation with them [the *Pflichten*] as with their own substantial element»<sup>33</sup>.

At this level, lastly, the relationship among a community of individuals is realized («Verhæltmiss vieler Individuen»)<sup>34</sup>: they are considered as concrete subjects, who stand not only in abstract relation to one another, as it happened in Abstract Right, and are evaluated not only from the standpoint of their interiority, as in Morality. In their mutual relations, individuals are still moral subjects; however, they are not closed in on themselves, but rather are in unity with others, as members of an ethical whole.

In this framework, it is in the context of the administration of justice that it is possible to identify a reconciliation of perspectives, with reference to the evaluation of the action. The court of law and the decision of the judge reconcile the universal aspect of right, which has become positive as law, with particularity, which is present not only in the convictions of the criminal in relation to his/her action, but also in those of the judge in relation to the criminal action, as I will discuss in the following section<sup>35</sup>. The judge's decision comes, indeed, from his/her subjective opinion and from his/her conscience. Despite this, he/she must

<sup>30</sup> *PhR*, § 153.

<sup>31</sup> «The right of individuals to their *particularity* is likewise contained in ethical substantiality, for particularity is the mode of outward appearance in which the ethical exists». *PhR*, § 154.

<sup>32</sup> *PhR*, § 155. As Hegel notes: «Pflichten sind bindende Beziehungen, Verhæltnisse zur substantiellen Sittlichkeit – aber diese ist mein Wesen, hat durch mich selbst Daseyn – Ihr Daseyn, d.i. ihr Recht, dass ich sie, ihr Daseyn, respectire, meine Pflicht – ist auch mein Recht, es ist das Daseyn meiner Freiheit» (GW, Bd. 14.2, p. 725).

<sup>33</sup> See M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla filosofia del diritto*, Milano, Guerini e Associati, 1996, p. 56. My translation.

<sup>34</sup> GW, Bd. 14.2, p. 703.

<sup>35</sup> With reference to the application of laws, Alessio claims: «It must be initially kept in mind, in this regard, that two are the conceptual determinations that intervene: universality of right, which is upstream of its own being posited as law, and particularity to which and with which right has to be applied» (M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel*, p. 138. My translation).

comply with universality and the validity of law, being the representative and the higher authority of the court of law, which is that institution in which the individual has the right and the duty to appear<sup>36</sup>. In the juridical judgement both perspectives of Abstract Right and Morality are, therefore, preserved and reconciled, thus allowing for an evaluation of the action which is not limited to the mere external perspective or to the mere subjective, inner, moral one. With this, as I will show, Hegel's theory of action also takes account of some kinds of unintentional agency.

### 2.1. The knowledge of what is illicit as the basis of imputation

Punitive justice, which is realized in civil society, is the overcoming of vindictive justice, which is defective and subjective<sup>37</sup>. The rights of knowledge and of the will of the moral subject (*Recht des Wissens, Recht des Willens*) are now the preconditions of the administration of justice. This is realized, indeed, only if right is wished for by the particular will, by the individual, and known as such — only if it is *universally recognized*<sup>38</sup>: as I have already mentioned, and is anticipated in Morality, the individual must be aware of the licit or illicit nature of his/her action, so that this one can be imputed to him/her. That is, at the level of Ethical Life, the individual must know what is permitted or forbidden by law; he/she must know the laws. This knowledge is an essential criterion for determining the culpability of the agent and his/her imputability, as well as being a right and at the same time a duty of the agent<sup>39</sup>.

The law should therefore be made knowable for every citizen. The fact that right has become positive right in the form of knowable laws has consequences for the judgement of imputation, too: only illicit actions

<sup>36</sup> See *PhR*, § 221.

<sup>37</sup> It is a progress from a mere act of external force to a more reflective and conscious action. See M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel*, p. 134.

<sup>38</sup> See *PhR*, § 209.

<sup>39</sup> This aspect is anticipated in the §§ 132 and 137 of Morality: each element of the action (*Handlung*) corresponds to a right of the subjective will, which contrasts with another right, the so called right of the objectivity. This last demands from the agent, as rational being, that he knows the universal nature and the value of his/her action, which in the socio-juridical context corresponds to the knowledge of what is licit or illicit according to the laws in force. I explored and analysed these aspects in *The Normative Function of the Right of Objectivity in Hegel's Theory of Imputation*, in *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, ed. by C.H. Krijnen, *Critical Studies in German Idealism*, Vol. 24, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 141-156; and *Wissen und Wollen: il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*, in *Fondamenti per un agire responsabile*, pp. 103-122.

which are determined as such by law, and only what is known to be illicit, can be imputed to the agent<sup>40</sup>. For this reason, the knowability and publicity of law are conditions of imputation: it is the right of the subjective will that the agent *should be able* to know laws<sup>41</sup>. This right represents at the same time a duty of the individual: in fact, the ignorance of the universal cannot be a reason to excuse the agent. As Hegel claims in § 132 of Morality:

It is said that the criminal, at the moment of his action, must have a *clear representation* [*sich...müsse vorgestellt haben*] of its wrongfulness and culpability before he can be made responsible for it as a crime. This requirement, which appears to uphold his right of moral subjectivity, in fact denies his inherent nature as an intelligent being [...]<sup>42</sup>.

There is a kind of ignorance, the ignorance of the particular circumstances of an act, which exonerates the agent from responsibility for his/her action, and a different kind of ignorance that, on the contrary, makes the guilt even worse. This is the Aristotelian distinction between “acting by ignorance” and “acting in ignorance”, which is appreciated by Hegel and mentioned in a note to § 140 of Morality.

In this sense, I think, Hegel recognizes imputation of some kinds of seemingly unintentional actions: they are unintentional at least from the point of view of the agent. This perspective is taken into account considering the actual damage which has been brought about in the external world, the value of the action in the socio-juridical system, and the fact that the agent could and should have known it; these aspects cannot be denied by the agent, and they rather claim a right against him/her, thus balancing the rights of the subjective will. This becomes clear, again, already within the Morality chapter, where Hegel recognizes the agent’s responsibility for damages which he did not direct cause and which however can be imputed to him/her, thus anticipating a form of objective responsibility, which was later theorized in the German law and

---

<sup>40</sup> See G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *GW 26,3 (Vorlesungen über die Philosophie des Rechts)*, hrsg. von K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2015, pp. 1047-1486 (Abbreviation: *PhR 1824/25*), p. 1346: «Zugerechnet kann nur das werden, was als Gesetz bestimmt ist, was als Gesetz gewußt wird».

<sup>41</sup> «In der Zurechnungsfähigkeit liegt das Moment daß dem Individuum die Gesetze bekannt gemacht sein müssen, es muß sie kennen und erkennen können» (*PhR 1824/25*, p. 1349). However, the inner adherence to law cannot be verified.

<sup>42</sup> *PhR*, § 132 An.



of which Hegel might be the forerunner<sup>43</sup>.

In Hegel's marginal notes to his copy of the *Elements*, with reference to the last paragraphs of Morality, he writes: «Right of the subjective will, that it knows [weiss], has known [gewusst hat] – could have known, [hat wissen können] – that something is good or not good – licit or not licit etc.»<sup>44</sup>. However, Hegel recognizes that «here is left completely indeterminate what kind of knowledge [Wissen] this is»: it is a knowledge, indeed, which is determined only at the level of Ethical Life.

And it is precisely in the context of the administration of justice that right is posited and universally acknowledged, wished for, and known, and so it achieves exterior existence and objective actuality: «The objective actuality of right consists partly in its being present to the consciousness and being in some way *known*, and partly in its possessing the power of actuality, in having *validity* and hence also in becoming *known as universally valid*»<sup>45</sup>.

The right as law (*Gesetz*) represents, therefore, the reconciliation between the particular and the universal, allowing for the application of the universal of right to the particular case<sup>46</sup>; it is, moreover, binding<sup>47</sup>. The obligatoriness of laws is connected, again, to the necessity that they be made universally known<sup>48</sup>: if laws were not knowable and public, how could the individual know what goes against them? How could one action be imputed to him/her as an illicit act, without he/she even being conscious of that and knowing that? For this reason, the knowledge of

<sup>43</sup> See *PhR*, § 116 e B. Caspers, „*Schuld*“ im Kontext der Handlungslehre Hegels, p. 192 (f. 31).

<sup>44</sup> *GW*, Bd. 14.2, p. 647. My translation.

<sup>45</sup> *PhR*, § 210. This is a right of the conscience and of the subjective will, too. Hotho claims: «Die Bekanntschaft also mit den Gesetzen und die Möglichkeit derselben fordert das Recht des subjectiven Willens» (*PhR 1822/23*, § 215, p. 976). And again: «Die Gesetze sollen mir bekannt sein, also das Erlaubte und Verbotene. Daß mein Bewußtsein übereinstimmt, nicht sich unterscheidet vom Gesetz, diese Einigkeit soll vorhanden sein. Dieß ist das Recht des subjectiven Bewußtseins» (*PhR 1822/23*, § 225, p. 986). *li è mostrato, tituisse, ancora oggi, un terreno molto fertileere approfondite, rientrano in a e morale, non si attribuirebbe co*

<sup>46</sup> «Indem das Gesetz das Allgemeine ist, das auf die besonderen Fälle angewendet werden soll, so ist hier zugleich ein doppeltes mit einander im Verhältniß, das Allgemeine und das Besondere» (*Nachschrift Ringier · Anonymus 1819/20*, p. 478). In the law two moments are present, indeed: that of universality and that of particularity.

<sup>47</sup> However, positive right may also not correspond to right *in itself*, as the manifestation of freedom; in some societies and in some historical epochs, for example, slavery was permitted by law, although it violates the freedom of human being.

<sup>48</sup> See *PhR*, § 215.

the illicit nature of the action by the agent who commits it, together with the necessity for laws to be made known, are a fundamental right of the subjective will which is preserved and realized at the level of Ethical Life. It would therefore be an injustice, according to Hegel, to hide the laws from the citizens or even to write them in a language incomprehensible to them: issues concerning right should not be comprehensible only to the order of jurists<sup>49</sup>.

Now, I have emphasized that Ethical Life is the ground of the relations between different individuals. At this level, therefore, the category of recognition (*Anerkennung*) is essential, as it already was in Abstract Right (although in a formal way). Indeed, the freedom of the individual and his/her rights become concrete in mutual recognition<sup>50</sup>. For this reason, civil society must intervene against the illicit action which damages the condition of its existence: since civil society develops through the relationship between autonomous individuals, in order for the contractual, juridical, working relationships to exist, there must be *mutual recognition*. This recognition is negated by crime, and for this reason it must be re-established; the administration of justice allows, therefore, not only for the realization of right but, more generally, for life and recognition in society at all<sup>51</sup>. The last part of this essay will focus on the determination of punishment, with particular attention to the role which the subjective and moral elements play therein.

## 2.2. The subjective component in determining punishment

In Abstract Right, Hegel interprets punishment as a right of the criminal that honours his/her rational nature. Within Ethical Life, punishment becomes the means of restoring the infringed right, to the benefit of the criminal himself/herself, allowing for a reconciliation of the individual with him/herself and with the law. But how is punishment

<sup>49</sup> «Right is concerned with freedom, the worthiest and most sacred possession of man, and man must know about it if it is to have binding force for him» (*PhR*, § 215 Z).

<sup>50</sup> On the role of recognition, as a fundamental factor in the definition of the moral quality of the action, according to Hegel, see F. Menegoni, *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in *Hegel on action*, pp. 244-259; and Ead., *Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, in *Fondamenti per un agire responsabile*, pp. 123-138.

<sup>51</sup> Rizzi underlines that punishment allows to re-establish recognition, as the ground of right, and to restore the criminal's honour, letting him reenter the juridical community. See L. Rizzi, *Eticità e stato in Hegel*, Milano, Mursia, 1993.

actually determined?

If right represents the universal which must be valid as opposed to «*particular volitions and opinions*»<sup>52</sup>, and if right must be known and applied to the individual case, whose task is it to do so? Hegel answers to this question as follows: «This *cognition* and *actualization* of right in the particular case, without the subjective feeling [*Empfindung*] of *particular* interest, is the responsibility of a public authority [*Macht*], namely the *court of law*»<sup>53</sup>. Indeed, it is precisely this institution that allows for the transition from an illicit form of retribution, i.e. revenge, to the licit form of punishment, because the court of law does not serve a particular interest, in contrast to the injured party in revenge: the execution of justice now effects its own reconciliation both in the objective and in the subjective sense<sup>54</sup>.

And it is precisely a subject, the judge, who is entitled to make the final decision in the determination of the criminal's punishment. Although the judge determines punishment at his/her discretion, nevertheless he/she represents the universal will and he/she must make a reasoned judgement, considering the collected evidence and the depositions of the witnesses and of the criminal him/herself<sup>55</sup>. However, one cannot claim that the judge's activity is merely mechanical: he/she is present with his/her mind and subjectivity in it in order to resolve legal conflicts. The accidentality and the subjectivity of the decision are, therefore, not only accepted but also, as far as it is possible, regulated through law itself, which determines a *maximum* and a *minimum* within which the judge, through his/her knowledge of law and the examination of the specific

<sup>52</sup> *PhR*, § 219.

<sup>53</sup> *PhR*, § 219. The court of law, therefore, could be considered as the personification of the universal. See R.-A. Baermann, *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*, Frankfurt am Main, Peter D. Lang, 1980, p. 107.

<sup>54</sup> see *PhR*, § 220. See *Nachschrift Wannemann*, § 112. Hotho explains the transition from revenge to punishment as follows: «Nimmt aber die Allgemeinheit die Rache auf sich, so fällt die Zufälligkeit fort, denn das Allgemeine hat nur den Zweck des Allgemeinen das Recht vor sich, und so verwandelt sich die Rache in die Form der Strafe, und so ist das Recht mit sich selbst objectiv versöhnt, und diese Versöhnung ist objectiv verwirklicht, denn das strafende Recht existirt nicht in der Zufälligkeit der Persönlichkeit» (*PhR* 1822/23, § 220, p. 982). When universality takes revenge upon itself, accidentality falls and right is reconciled with itself in an objective way and it realizes itself.

<sup>55</sup> Therefore, the judged is distinguished from the avenger: «Der Richter ist nicht der Rächer, Rache ist auch Ausübung der Gerechtigkeit, aber verknüpft mit Interessen, Empfindungen, partikularen Interessen, so daß davon die Ausübung der Gerechtigkeit abhängt, willkürlich ist und ungerecht werden kann» (*PhR* 1824/25, pp. 1357-1358).

case, has a certain freedom of choice<sup>56</sup>.

In his/her activity of determining punishment, therefore, the judge keeps two moments together: an unavoidable subjectivity and the attempt to make an objective decision. For the one moment, what is required is «a knowledge [*Erkenntnis*] of the nature of the case in its *immediate individuality* [*Einzelheit*] – e.g. whether a contract etc. has been made, whether an offence has been committed and who the culprit is»<sup>57</sup>: it is the consideration of the objective guilt together with the objective imputability of the criminal (with the consideration of the produced damage). For the other moment, what is required in addition is the consideration «in *criminal law*, whether the *substantial*, criminal character of the deed was determined by premeditation (see Remarks to § 119)»<sup>58</sup>: in criminal law the interiority of the criminal, i.e. his/her motives and intentions, must therefore be considered, together with his/her subjective imputability.

As a result, the moment of subjectivity is included in various circumstances: in the evaluation of the specific case, considering the interiority of the agent, his/her point of view in the committed action, and with them the subjective guilt and imputation; and in the act of judgement itself, which does not occur mechanically but rather implies the subjectivity of the judge and his/her conviction. Indeed, Hegel claims:

The essential factor in categorizing an action is the subjective moment of the agent's insight and intention (see Part Two above); besides, proof is concerned not with objects [*Gegenstände*] of reason or abstract objects of the understanding, but only with details, circumstances, and objects of sensuous intuition and subjective certainty, so that it does not involve any absolutely objective determination. For these reasons, the ultimate factors in such a decision are *subjective conviction* and conscience (*animi sententia*); and in the case of the proof, which rests on the statements and affirmations of others, its ultimate (though subjective) guarantee is the *oath*<sup>59</sup>.

The oath has its roots in the conscience, and therefore there is a risk that the individual makes false statements in front of the judge in the court of law. However, loyalty has to be presumed in the declaration, because the oath is the attempt to make objective something which is

<sup>56</sup> See *PhR*, § 214

<sup>57</sup> *PhR*, § 225.

<sup>58</sup> *PhR*, § 225.

<sup>59</sup> *PhR*, § 227.

originally subjective, i.e. the interiority of the subject, his/her conviction regarding his/her action; it allows the judge to hear the testimony of single individuals, presupposing that they are saying the truth and developing, as a consequence, his/her own convictions about the act<sup>60</sup>. In the evaluation of the action, at this level, and in the determination of punishment, the subjective moment is so recognized; it is not negated, but rather preserved, trying to avoid its inner contradictions<sup>61</sup>. As a result, some aspects of the moral standpoint are still present in the «dispensation of justice, as the application of the law to the *individual case*»<sup>62</sup>. Furthermore, the decision of the judge must not differ from the conscience of the criminal: this is his/her right<sup>63</sup>.

In the same way, objectivity is present at several points: in the fact, for one, that the subsumption of the specific case under the universality of law by the judge is never a mere result of his/her arbitrariness, because the particular case has first to be prepared to be subsumed under the universal of law<sup>64</sup>; for another, not only is the criminal's interiority but also his/her objective guilt evaluated. In fact, the former might be deceptive, since it is inaccessible, while the exteriority of the action is clear and comprehensible to everybody. It is also true that, in the context of civil society, the substantial unity between particularity and universality has not yet been achieved; we have here only a unity between the subjective particularity of the single case and the universality in itself of Abstract Right<sup>65</sup>. It is a preliminary unity at a level which reiterates the particularistic features of Morality. However, it is possible

---

<sup>60</sup> In the *Nachschrift Wannemann* the oath is treated as the attempt to give a certain objectivity to subjectivity: through the oath, the subject reports what he/she knows. See *Nachschrift Wannemann*, § 110. The problem of the connection between subjectivity and the objective truth, which is something interior and cannot be investigated, remains; and for this reason, a man could also make false statements and be the only one to be aware of this.

<sup>61</sup> For this reason, there is only a subjective certainty about a determinate act, precisely because there is no mathematical demonstration: «The aim here is to attain *certainty*, not truth in the higher sense, which is invariably eternal in character. This certainty is subjective conviction or conscience [...]» (*PhR*, § 227 Z).

<sup>62</sup> *PhR*, § 225.

<sup>63</sup> This seems to be complicated, unless the criminal confesses his/her guilt: in this case the judgement would not represent something alien to the criminal.

<sup>64</sup> See *PhR*, § 226.

<sup>65</sup> As Alessio underlines, in the sphere of administration of justice the moment of particularity coincides with the single case, while the universal manifests itself in the meaning of Abstract Right. See M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel*, p. 142.

to understand this context as one of mediation and conciliation, allowing for an evaluation of the action which takes account of all its constitutive elements, as I have attempted to demonstrate.

On the one hand, the criminal's action can be objectively imputed to him/her because it can be traced back, directly or indirectly, to him/her; but a juridical imputation only limited to this exterior and descriptive aspect of the action, defining punishment on this basis, would still be inadequate. The punishment would probably be more severe than it should be, as in the cases of revenge or the self-punishment of the heroic self-consciousness, in which the hero takes upon him/herself the guilt for the entire deed and, as a result, he/she punishes him/herself for it (as in the case of Oedipus). On the other hand, action could be imputed to the criminal on the basis of his/her interiority, his/her motives and intentions, of his/her subjective conception of his/her responsibility. In this case too, however, a judgement only based on this perspective would be defective, because the interiority of an individual is inaccessible; his/her intentions can differ from the realized deed, the objectivity of which cannot be disregarded. Moreover, conscience has always the capability to deceive itself and the others. If punishment were based exclusively on the moral point of view of the agent, it would be probably absent or excessively reduced.

For these reasons, the court of law and the judge are the appropriate institutions to reconcile both aspects of the action, the subjective and the objective, through a determination of punishment which represents, in Hegel's view, at the same time a double reconciliation. From the objective point of view, it is a reconciliation of the injured universal, that is of the law with itself, allowing it to be restored in its validity. From the subjective point of view, punishment reconciles universality of right with the right of the particular will of the criminal, who recognizes law as the universal and punishment as fulfilment of justice, that he/she injured. Punishment manifests itself, therefore as «That des Seinigen», a deed which is proper to him/her<sup>66</sup>. As a result, punishment is not suffered as an alien fate against the criminal, but nearly as a necessary consequence of his/her action. And the individual must be aware and responsible for the necessary consequences of his/her action, as is clear from §§ 118-119 of *Morality*.

---

<sup>66</sup> See *PhR*, § 220.

The consideration of the agent's intention is preserved in Ethical Life too, because the individual must have wanted and known what he did. And yet, Hegel emphasizes:

*legal imputation* [*die gerichtliche Zurechnung*] must not stop at what the individual considers to be in conformity with his reason or otherwise, or at his subjective insight into rightness or wrongness, good or evil, or at what he may require in order to satisfy his conviction. In this objective field, the right of insight applies to insight into *legality* or *illegality*, i.e. into what is *recognized* as right, and is confined to its primary meaning, namely *cognizance* [*Kenntnis*] in the sense of *familiarity* with what is legal and to that extent obligatory. Through the public nature of the laws and the universality of customs, the state takes away from the right of insight its formal aspect and that contingency which this right still has for the subject within the current viewpoint [of morality]<sup>67</sup>.

The «current viewpoint» is the moral standpoint, the limits of which Hegel recognizes, even while admitting the necessity of preserving some of its fundamental aspects. As I have shown, the subjective element of the action manifests itself also in the moment of determination of punishment, without becoming its absolute measure; the objectivity of the action, i.e. its nature and its value in the external, socio-political context, has its own right against the agent too and must be recognized. In this way, Hegel's action theory takes account of those actions, which the agent, according to his private and moral perspective, would not ascribe to him/herself as his/her responsibility and which he/she does not consider intentional, although in the juridical and socio-political context he/she is held responsible for them<sup>68</sup>.

## Concluding remarks

As Rizzi recognizes, the determination of punishment must satisfy the Hegelian right of the subjective will through two conditions of knowledge: 1. knowledge of the act that guarantees a definite ascription of the deed for an adequate imputation of the crime; 2. the right of the

<sup>67</sup> *PhR*, § 132 An. I changed the translation of «Zurechnung» from *responsibility* into *imputation* and the translation of «dermalige Standpunkte» from *prevailing viewpoint* to *current viewpoint*. «Dermalig» is an outdated adjective that meant «jetzig», i.e. *current*.

<sup>68</sup> These kinds of actions, the full examination of which is outside the scope of this article, refer to the juridical concepts of *dolus indirectus* and *culpa*, which were largely debated at that time.

criminal to recognize as illicit what is imputed to him/her<sup>69</sup>. The first condition refers to the retrospective reconstruction of the occurred action in order to understand whether it can be attributed to the agent. There is, however, a misalignment between the knowledge of what the external deed is and the actual intention of the agent<sup>70</sup>, a gap which poses a (probably insurmountable) obstacle in the search for the perfect correspondence between objective and subjective side of the action; for this reason, objective and subjective guilt and imputability still remains two perspectives of the evaluation of the action that do not coincide completely. Even so, they do complement each other: as Menegoni claims, the objective side of the juridical reality and the subjective side of the will are unified, and man finds himself in the ethical institutions that he produced<sup>71</sup>, including exactly the organs and figures that deal with the administration of justice. If the trial's task is, as Stefano Fuselli puts it, to realize the universality of right, posited as law, in the horizon of particularity<sup>72</sup>, then one has to admit that this can happen only taking all perspectives of evaluation of the action into account – imputability both in the objective and in the subjective sense – otherwise an actual realization of right and the determination of a balanced punishment, which reconciles the particular wills with one another and with right itself, would not be possible<sup>73</sup>. From this discussion, it is evident that Hegel's theory of action and imputation is still today a fertile ground for study<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> See L. Rizzi, *Eticità e stato in Hegel*, p. 129-130.

<sup>70</sup> See L. Rizzi, *Eticità e stato in Hegel*, p. 130.

<sup>71</sup> See F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, p. 248.

<sup>72</sup> See S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, Padova, Cedam, 2001, p. 77.

<sup>73</sup> Fuselli thinks that punishment brings to the *Aufhebung* both of the will codified as right and of the will of the criminal, in order to find a higher unity: they are both in themselves one-sided. See S. Fuselli, *Processo, pena e mediazione*, pp. 107 f.

<sup>74</sup> For the linguistic revision of this essay, I thank Taylor Kloha.





## L'ironia di Antigone nella lettura di Hegel

Francesco Campana

*Università di Padova*

This article aims to illuminate Hegel's characterization of Antigone as «the eternal irony of the community», which notably appears in his *Phenomenology of Spirit*. Thanks to a comparison with other kinds of irony that are present in Hegel's thought (i.e. Socratic irony, on the one hand, and Romantic irony, on the other), I will identify and describe the particular version of irony that defines Sophocles' character. Antigone's irony, I will argue, certainly belongs to antiquity, in some ways even more than Socratic irony; however, at the same time, Antigone's irony exhibits some elements that place it at the very beginning of the path that culminates in the constitution of modernity.

La precisione nell'utilizzo delle parole in un autore come Hegel lascia sempre intravedere, dietro ad ogni espressione, la possibilità di far emergere dimensioni di significato che non si mostrano a prima vista<sup>1</sup>. In questo intervento intendo soffermarmi sulla descrizione di Antigone come «eterna ironia della comunità», presente nella *Fenomenologia dello spirito*, al fine di comprendere, all'interno della lettura hegeliana, che tipo di caratterizzazione implichi per il personaggio di Sofocle.

Le interpretazioni, le riprese e le riscritture della tragedia sofoclea sono numerosissime<sup>2</sup>; altrettanto vasta è la letteratura critica sulla pro-

---

<sup>1</sup> Desidero ringraziare V. Bortolami, L. Illetterati e V. Moro per aver discusso, nel complesso o in alcune sue parti, una versione precedente di questo contributo.

<sup>2</sup> Sulla fortuna della tragedia di Sofocle si veda l'ormai classico George Steiner, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1984 (trad. it. di N. Marini, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 1995). Si vedano anche J. Bossinade, *Das Beispiel Antigone. Textsemiotische Untersuchungen zur Präsentation der Frauenfigur. Von Sophokles bis Ingeborg Bachmann*, Köln-Wien,

spettiva hegeliana rispetto a questo specifico dramma e al concetto di tragico in generale<sup>3</sup>. In questa sede, non si tratterà di affrontare il dibattito sulla correttezza o meno della lettura hegeliana di *Antigone*, né di fare un discorso esauriente su tale prospettiva ermeneutica<sup>4</sup>. Quello che si intende fare, invece, è proporre alcune considerazioni che, a partire dalla singolare formula dell'«eterna ironia della comunità», consentano

---

Böhlaus, 1990 o il più recente S. Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012. Un'analisi delle diverse prospettive filosofiche che nei secoli XIX e XX hanno affrontato il personaggio sofocleo si trova in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001.

<sup>3</sup> Per delle letture complessive dell'interpretazione hegeliana di Antigone, si vedano, oltre agli interventi citati nel corso del presente articolo: C. Fan, *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn, Bouvier, 1998; C. Ferrini, *La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicità di Antigone*, in *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi. Etica, linguaggio, dialettica tra tragedia greca e filosofia*, a cura di L.M. Napolitano Valditara, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2002, pp. 179-243; F. Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Roma, Carocci, 2006, in particolare pp. 27-61; E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Genova, il melangolo, 2016, pp. 117-149. Gli studi sul concetto generale di tragico in Hegel sono poi numerosissimi, tra gli altri: A.C. Bradley, *Hegel's Theory of Tragedy*, in Id., *Oxford Lectures on Poetry*, London, Macmillan and Co., 1950, pp. 69-95; P. Szondi, *Versuch über das Tragische*, in Id., *Schriften. Band I*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011 [1961], pp. 149-260, in particolare pp. 165-174 (trad. it. di G. Garelli, *Saggio sul tragico*, Torino, Einaudi, nello specifico pp. 19-30); O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie*, in *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Bonn, Bouvier, 1964, pp. 285-305 (Hegel-Studien – Beiheft, 1); C. Axelos, *Zu Hegels Interpretation der Tragödie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XIX, 1965, pp. 655-667; K. Düsing, *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, hrsg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Bonn, Bouvier, 1988, pp. 55-82; R. Corvi, *La riflessione sul tragico di Hegel*, in *Il tragico. Filosofi a confronto*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 41-107; M. Schulte, *Die »Tragödie im Sittlichen«*. Zur Dramentheorie Hegels, München, Fink, 1992; M.W. Roche, *Grösse und Grenzen von Hegels Theorie der Tragödie*, «Jahrbuch für Hegelforschung», VIII/IX, 2002/2003, pp. 53-81; S. Houlgate, *Hegel's Theory of Tragedy*, in *Hegel and the Arts*, ed. by Id., Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 2007, pp. 146-178; L. Bottani, *Il Tragico e la Filosofia*, Vercelli, Edizioni Mercurio, 2008, pp. 141-160; C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 133-143; A.L. Siani, *La tragedia*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, Bologna, il Mulino, 2014, pp. 181-195; S. Givone, *Hegel, il tragico e la religione*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, a cura di F. Valagussa, Napoli-Salerno, Orthotes, 2018, pp. 7-20. Uno studio sul tragico in Hegel in cui il concetto di ironia svolge un ruolo significativo (e uno dei pochi in cui viene approfondita estesamente la caratterizzazione di Antigone come «eterna ironia della comunità») è quello di Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, in particolare pp. 137-201.

<sup>4</sup> Sulla peculiarità della lettura hegeliana rispetto all'opera originale, con inoltre un'attenzione specifica alla storia della ricezione, si veda per esempio: M. Donougho, *The Woman in White. On the Reception of Hegel's Antigone*, «The Owl of Minerva», XXI (1), 1989, pp. 65-89.

innanzitutto di cogliere il contesto entro cui essa si inserisce nel quadro del ragionamento hegeliano e da lì provare a intenderne alcune sfumature decisive.

Si cercherà quindi di ripercorrere i luoghi in cui Hegel si serve dell'espressione di «eterna ironia della comunità» (1.), per poi passare in rassegna i caratteri e le differenze delle diverse versioni di ironia che sono presenti all'interno del discorso del filosofo tedesco (2.) e infine determinare la specificità dell'ironia di Antigone (3.). Attraverso l'analisi di questa breve formula, che sembra presentarsi quasi come un epiteto pronunciato in maniera del tutto cursoria, è possibile illuminare alcuni dettagli che pertengono tanto all'interpretazione di Hegel per ciò che riguarda la figura sofoclea quanto alla sua concezione del concetto di ironia.

## 1. Una formula particolare

I passaggi hegeliani su Antigone sono tra i più famosi e discussi. Hegel, che già a partire dagli anni giovanili ha tenuto in gran considerazione la tragedia sofoclea<sup>5</sup>, affronta *Antigone* nella *Fenomenologia dello spirito* e alcune considerazioni su questo dramma ritornano successivamente nelle lezioni dei corsi berlinesi, soprattutto in quelli sulla filosofia dell'arte<sup>6</sup>. In *Antigone*, che per Hegel rappresenta «una delle opere d'arte più eccelse e per ogni riguardo più perfette di tutti i tempi»<sup>7</sup>, egli individua la quintessenza di quello che per lui è la tragedia, intesa come il momento in cui due parti in causa si contrappongono con eguale legittimità, avendo

<sup>5</sup> Rosenkranz afferma che, negli anni della sua formazione, Hegel «si occupò ampiamente dell'*Antigone*, che rappresentava per lui più compiutamente di ogni altra cosa la bellezza e la profondità dello spirito greco» (K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 11; trad. it. di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Milano, Mondadori, 1974, p. 33). Sul concetto di tragico nei primi scritti di Hegel, cfr. M. Moschini, *La tragicità nel pensiero del giovane Hegel*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 21-44.

<sup>6</sup> La questione della tragedia nel quadro del rapporto tra *Fenomenologia* e *Lezioni di estetica* viene affrontata in R. Pietercil, *De la «Phénoménologie de l'Esprit» aux «Leçons d'Esthétique»*. *Continuité et évolution de l'interprétation hégélienne de la tragédie*, «Revue Philosophique de Louvain», XXXIII, 1979, pp. 5-23.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in Id., *Werke*, Bd. 14, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, p. 60 (trad. it. di N. Merker, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 522). Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 28,1, hrsg. von N. Hebing, Hamburg, Meiner, 2015, p. 507 (trad. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 297).

ognuna unilateralmente ragione e nel contempo torto. Nello specifico, all'interno della *Fenomenologia* la tragedia di Sofocle compare nel capitolo A. *Lo Spirito vero. L'eticità* della sezione VI. *Spirito*, dove il percorso della coscienza assume una dimensione epocale e viene presa in considerazione la storia dell'Occidente. Come noto, il mondo greco si presenta in origine nei termini di una sostanza immediata e ancora indivisa, un tutto armonico che costituisce la totalità dello spirito in quanto comunità che si costituisce come popolo, «un mondo immacolato, non contaminato da alcuna scissione»<sup>8</sup>. All'interno di questo mondo indiviso lo spirito acquisisce esistenza attraverso la «legge umana», che è «nella forma della realtà effettiva consapevole di se stessa»<sup>9</sup>; essa è la legge nota, esposta alla luce del giorno, che costituisce l'*ethos* della comunità ed è propria della *polis*. Ad essa si affianca, ancora senza fratture e in una convivenza complementare, la «legge divina», che costituisce l'«essenza semplice e immediata dell'eticità»<sup>10</sup>; è la legge inconscia, interiore, non detta, proveniente dagli inferi tenebrosi e propria della dimensione familiare, dell'*oikos*. Nel momento in cui, al fine di adempiere alla legge divina, Antigone seppellisce degnamente il fratello Polinice, va contro gli ordini di Creonte, che aveva vietato di rendere gli onori funebri a chi aveva combattuto contro il fratello Eteocle (e quindi contro Tebe); così facendo, Antigone reca oltraggio alla legge umana, rompendo l'equilibrio su cui poggiava l'eticità<sup>11</sup>. Si produce allora una «contraddizione fra quelle potenze»<sup>12</sup>, per cui il fatto di corrispondere alla legge divina, avanzando le ragioni di questa, significa allo stesso tempo cadere nel torto di disubbidire alla legge

<sup>8</sup> Id., *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 250 (trad. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, p. 306).

<sup>9</sup> Ivi, p. 242 (trad. it. p. 296).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cfr. Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009, § 166 Anm., p. 149 (trad. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 145). Scrive Giulio Severino: «[I]a descrizione del mondo etico viene svolta, da Hegel, in due tempi: nel primo dei quali egli presenta questo mondo nell'equilibrio di un quieto ed armonico divenire, nel secondo invece nel rompersi di questo equilibrio a causa del sorgere di un inconciliabile contrasto che lo conduce al tramonto» (G. Severino, *Antigone e il tramonto della 'bella vita etica' nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, «Giornale critico della filosofia italiana», L, 1971, pp. 84-99, p. 89).

<sup>12</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 241 (trad. it. p. 295).

umana, la quale, affermando le proprie ragioni, a sua volta, non rispetta la legge divina, nei confronti della quale si pone come abuso: «ciascuno vede il diritto solamente dalla propria parte e il torto dall'altra, fra le due coscienze, quella che appartiene alla legge divina scorge nell'altro lato un *agire violento* accidentale e umano; invece, quella che sta dalla parte della legge umana scorge nell'altro lato l'ostinazione e la *disobbedienza* dell'essere-per-sé dell'interiorità»<sup>13</sup>.

In questa situazione, Antigone diviene colpevole non tanto perché commette un affronto nei confronti del potere della *polis*, ma per il fatto stesso di agire e produrre, tramite la propria azione, una frattura all'interno della totalità armonica della bella eticità<sup>14</sup>. È il suo stesso agire, prima ancora di dare luogo a una tragedia, ad essere intrinsecamente tragico<sup>15</sup>. La condizione per cui «*questo singolo vale solamente in quanto ombra priva di realtà effettiva*», in cui Antigone si trova prima di seppellire il fratello come componente del nucleo familiare e privato, si trasforma, attraverso la stessa azione, nell'affermazione di una soggettività presente nella realtà, «è appunto l'atto a costituire il *Sé effettivo*»<sup>16</sup>. In questo suo porsi di fronte alla legge umana e contro di essa, ella si fa portavoce della legge divina e, attraverso la propria singolarità, che effettivamente agisce in contrasto all'altro universale proposto da Creonte, si presenta «come un individuo *sui generis*, che assume come compito del proprio agire unicamente l'universale, una legge coincidente con la dimensione essenziale

<sup>13</sup> Ivi, p. 252 (trad. it. p. 308). Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 4, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, pp. 557-558 (trad. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione II. Parte II. La religione determinata*, Napoli, Guida, 2008, p. 505).

<sup>14</sup> «Innocente è, pertanto, solamente il non-fare, come l'essere di una pietra; ma già quello d'un bambino non è tale» (Id., *Phänomenologie des Geistes*, p. 254; trad. it. p. 310). Commenta Vinci: «quella di Antigone è una colpa necessaria e nello stesso tempo innocente, una colpa ontologica che esibisce un tratto strutturale dell'azione umana» (P. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, in *Antigone e la filosofia*, pp. 31-46, p. 44). La paradossale condizione di innocenza e, allo stesso tempo, di colpevolezza per il fatto di essersi posta in quanto singolarità all'interno della totalità è affrontata in Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, pp. 36-39; cfr. anche Ead., *Wenn der Feind auch der Bruder ist. Die unschuldige Schuld von Hegels Antigone*, «Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaft/Yearbook for the History of Literature, Humanities, and Sciences», XIII, 2009, pp. 120-134.

<sup>15</sup> Sulla struttura dell'agire in Hegel, sul carattere tragico di essa e sull'eredità aristotelica della prospettiva hegeliana, si veda F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, pp. 147-154.

<sup>16</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 251 (trad. it. p. 307).

della famiglia e dei legami di sangue»<sup>17</sup>.

In questo contesto, descrivendo la dialettica che si viene a produrre, Hegel indica il principio femminile che opera in questa dinamica con l'espressione che interessa analizzare in questa sede:

La comunità, mentre si dà sussistenza solamente distruggendo la beatitudine familiare e dissolvendo l'autocoscienza singola in quella universale, genera il proprio nemico interno in ciò che essa opprime e che pure, nel contempo, le è essenziale: nella femminilità in generale. Quest'ultima, che è l'eterna ironia della comunità [*die ewige Ironie des Gemeinwesens*], con i suoi intrighi trasforma lo scopo universale del governo in uno scopo privato; muta il suo fare universale in un'opera di questo individuo determinato, e inverte la proprietà generale dello stato in un possesso e in un lustro della famiglia<sup>18</sup>.

Il principio femminile, incarnato da Antigone<sup>19</sup>, opponendosi al prin-

<sup>17</sup> Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 35. Menke individua tre stadi di questo processo di individualizzazione: il primo conduce dalla comprensione tradizionale della dimensione privata dei bisogni necessari e del corrispettivo spazio pubblico della comunità al riferimento alla singolarità ancora astratta ed elementare della sepoltura e del culto dei morti; il secondo porta dalla prospettiva esteriore rispetto al singolo al singolo come sé che agisce in quanto quel particolare sé sia nello spazio pubblico che, separatamente, in quello privato; nel terzo livello, infine, l'individuo privato rivendica la propria priorità rispetto alla comunità (Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 160). Sul processo di individualizzazione di un universale nella tragedia, si veda anche M. Donà, *Hegel, il tragico e l'intrascendibilità dell'opposizione*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 59-75, p. 67.

<sup>18</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 258-259 (trad. it. p. 316), corsivo mio.

<sup>19</sup> C'è da notare che la formula dell'«eterna ironia della comunità» non è attribuita direttamente ad Antigone, ma alla «femminilità in generale [*Weiblichkeit überhaupt*]». Per questo motivo e per la caratterizzazione che emerge in questi passaggi, Shklar ha percepito degli elementi aristofanei e segnalato che il riferimento non sarebbe ad *Antigone*, ma alle commedie *Lisistrata* e *Le donne all'assemblea* (J.N. Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge-London-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1976, pp. 80-81). Successivamente, il passaggio dalla tragedia alla commedia è stato sottolineato anche da Sembou, che ha attribuito l'espressione di «eterna ironia della comunità» a *Lisistrata* e alle sue compagne (E. Sembou, *Antigone and Lysistrata in G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Jahrbuch für Hegelforschung», VIII/IX, 2002/2003, pp. 31-52), e da De Boer, che invece ha proposto *Le donne all'assemblea* come riferimento principale (K. De Boer, *The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel's Phenomenology of Spirit*, «Inquiry», LII (4), 2009, pp. 311-334). Sempre per ciò che riguarda i possibili riferimenti impliciti nell'attribuzione della formula dell'«eterna ironia della comunità» al principio femminile, Chiereghin individua un rimando alla descrizione del passaggio dal governo timocratico a quello oligarchico del libro VIII della *Repubblica* di Platone (F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2006, p. 123).

cipio universale del governo della *polis*, che corrisponde al principio maschile, si erge in tutta la propria singolarità e, attraverso il proprio agire, porta avanti le istanze dell'*oikos*, che sono altrettanto universali, in quanto proprie della legge divina, quella degli inferi<sup>20</sup>. In questo suo irrompere all'interno della vita della comunità, che la conduce a trasformarsi in una nemica interna alla stessa comunità per il fatto di aver sollevato una con-

<sup>20</sup> Garelli sottolinea con efficacia come la distinzione tra 'maschile' e 'femminile' vada intesa in senso dialettico e non in modo regressivamente naturalistico e unilateralmente sostanzialistico (G. Garelli, *Tragico e seconda natura nella Fenomenologia dello spirito*, in *Il tragico nell'idealismo tedesco*, pp. 45-57). Le attribuzioni hegeliane della sfera privata e familiare all'elemento femminile, da una parte, e di quella pubblica del governo della *polis* al maschile, dall'altra, hanno prodotto negli ultimi decenni riletture particolarmente incisive della figura sofoclea in ambito femminista. Tra queste, Irigaray, che, nel segno della differenza sessuale, individua in Antigone il principio della ribellione contro l'autoritarismo patriarcale di un potere ingiusto (L. Irigaray, *...l'éternelle ironie de la communauté...*, in Ead., *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974, pp. 266-281; trad. it. di L. Muraro, *...l'eterna ironia della comunità...*, in Ead., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Milano, Feltrinelli, 2017, pp. 199-209) e Butler, che vede in Antigone una figura capace di mettere in discussione i rapporti di genere e i legami normativi di parentela (J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000; trad. it. di I. Negri, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Torino, Bollati Boringhieri, 2016). Le due posizioni sono state recentemente discusse nel capitolo *Feminists on Hegel and Antigone*. Irigaray, Butler, (Derrida), presente in M.A.R. Habib, *Hegel and the Foundations of Literary Theory*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2019, pp. 275-289. Cfr. Anche E. Virgili, *Antigone, il femminile come eterna ironia della comunità*, in G.W.H. Hegel, *Antigone*, a cura di E. Virgili, Milano, AlboVersorio, 2013, pp. 37-68. Sempre da una prospettiva femminista, Benhabib si concentra sull'espressione dell'«eterna ironia della comunità», leggendola come la descrizione di un breve momento storico in cui lo spirito è caduto in una dimensione ironica, prima che la serietà della ragione tornasse a disciplinare il mondo e la dimensione femminile (S. Benhabib, *Hegel, die Frauen und die Ironie*, in *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie*, hrsg. von H. Nagl-Docekal und H. Pauer-Studer, Wien, Wiener Frauenverlag, 1990, pp. 19-39, in particolare p. 38; ora anche come *On Hegel, Women, and Irony*, in *Feminist Interpretation of G.W.F. Hegel*, ed. by P. Jagentowicz Mills, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 25-43, in particolare pp. 40-41). Sulla concezione hegeliana del femminile nel periodo jense, anche in riferimento all'espressione di «eterna ironia della comunità», si veda F. Kuster, „Durch die List ist der Willen zum Weiblichen geworden“. *Bemerkungen zu einer Stelle aus Hegels Jenaer Systementwürfen*, «Cahiers d'Études Germaniques», LXVIII, 2015, pp. 165-176. La pluralità delle figure femminili nella filosofia hegeliana è indagata in F. Iannelli, *Hegel's Constellation of the Feminine between Philosophy and Life*, in *The Owl's Flight – Hegel's Legacy in Contemporary Philosophy*, ed. by S. Achella, F. Iannelli et al., Berlin-New York, De Gruyter (di prossima pubblicazione). Infine, per una complessiva ricognizione sul rapporto tra pensiero femminista e filosofia hegeliana, si vedano i saggi raccolti in K. Hutchings and T. Pulkkinen (eds.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.



tradizione profonda, Antigone è descritta come ironia che eternamente si muove dentro questa totalità che è la *polis*<sup>21</sup>. Il suo movimento è eterno tanto perché deriva dall'universale divino, quanto perché si individualizza in una pietà umana che non si dà tregua. Una simile ironia provoca una lacerazione in seno alla comunità; l'armonia che caratterizza il mondo greco sperimenta, tramite essa, una frattura che si rivelerà decisiva per la propria prosecuzione. In questo modo, anche attraverso un riferimento al concetto di ironia, il ragionamento su Antigone costituisce il punto culminante della considerazione del mondo greco e il crinale attraversato il quale prende avvio la dissoluzione di esso e il passaggio al mondo successivo dello Stato giuridico della romanità<sup>22</sup>. Quello che bisogna comprendere è cosa intenda Hegel di preciso con il concetto di ironia e, soprattutto, quali siano gli elementi specifici che caratterizzano l'ironia attribuita alla figura sofoclea.

## 2. Fenomenologia dell'ironia

All'interno della prospettiva hegeliana il concetto di ironia occupa un posto particolare. In primo luogo, esso compare come segno distintivo del pensiero, dell'attività e, si potrebbe dire, dello stesso modo di vivere degli intellettuali della *Frühromantik*, ovvero di quel circolo di pensatori e scrittori, dai fratelli Schlegel a Novalis, che gravitano attorno alla rivista «Athenaeum» nella Jena del periodo a cavallo del 1800<sup>23</sup>. La *Frühromantik* aveva infatti individuato nell'ironia un elemento chiave della propria poetica e della propria visione del mondo e Hegel, al di là della correttezza o meno della sua interpretazione che è stata oggetto di un lungo e articolato dibattito<sup>24</sup>, ne coglie la centralità. Quello di Hegel nei confronti degli

<sup>21</sup> Cfr. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 174-176.

<sup>22</sup> Cfr. Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 38.

<sup>23</sup> Anche il dibattito sull'ironia romantica e sull'interpretazione hegeliana di essa è molto ampio. Uno degli studi di riferimento per la concezione hegeliana dell'ironia del primo romanticismo è O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, München, Fink, 1999; per uno studio complessivo più recente, si veda J. Reid, *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Les Presse de l'Université Laval, 2007. Sul concetto di ironia nella *Frühromantik*, due testi che forniscono una trattazione generale del tema sono B. Alleman, *Ironie und Poesie*, Stuttgart, Neske, 1969, nello specifico pp. 55-82 (trad. it. di G. Voghera, *Ironia e poesia*, Milano, Mursia, 1971, in particolare pp. 55-83) e I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen, Niemeyer, 1977.

<sup>24</sup> Si è arrivati a parlare persino di un vero e proprio «fraitendimento» da parte di Hegel dell'ironia romantica (K.H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie*

autori del primo romanticismo è un atteggiamento fortemente critico e la «cosiddetta *ironia*»<sup>25</sup> di questi si configura come un elemento estremamente negativo. Nell'*Introduzione alle Lezioni di estetica*, ad esempio, Hegel presenta questo tipo di ironia come quel concetto che descrive, in una torsione radicalizzata e fuorviante della proposta fichtiana, una soggettività che si ritiene assoluta e che si illude di poter assoggettare al proprio arbitrio tutto ciò che la circonda, di crederci «il signore e padrone di tutto», e, d'altro canto, di credere che ogni essere nel mondo sia «semplice *parvenza* ad opera dell'Io ed in piena balia del suo potere e arbitrio»<sup>26</sup>. La conseguenza inevitabile del prodursi di una soggettività del genere è che, per questo Io, tutto ciò che si presenta nel mondo diventa una vuota nullità; ciò che esso si trova di fronte è solo «la *vanità* di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé, la nullità di ogni oggettivo e di ciò che è valido in sé e per sé». Allo stesso tempo, tuttavia, non essendo in realtà effettivamente in grado di produrre e dominare il mondo come crede invece di poter fare, una simile soggettività non può che cadere vittima di se stessa, diventare essa stessa vuota e vana e vedere sorgere in sé «lo struggimento e la malattia dell'anima bella»<sup>27</sup>.

Nella maggior parte dei passaggi hegeliani sul tema<sup>28</sup>, l'ironia della

---

*gegen die literarische Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, pp. 25-38). Cfr. P. D'Angelo, *Ipotesi sull'ironia romantica*, in Id., *Attraverso la storia dell'estetica. Vol. I: dal Settecento al Romanticismo*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 243-261, nello specifico pp. 243-246.

<sup>25</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in Id., *Werke*, Bd. 13, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, p. 93 (trad. it. di N. Merker, *Estetica*, Torino, Einaudi, 1997, p. 76).

<sup>26</sup> Ivi, p. 94 (trad. it. p. 76). Cfr. Id., *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1986*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, p. 62; Id., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik. Nach Hegel. Im Sommer 1826. Mitschrift Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von F. Iannelli und K. Berr, München, Fink, 2004, p. 20; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II. Nachschriften zum Kolleg des Jahres 1826*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 28,2, hrsg. von N. Hebing und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 2018, pp. 544-545. Rebentisch sostiene che, per Hegel, l'ironia di Schlegel sia «una sorta di macchina divoratrice [*Zersetzungsmachine*], per cui nulla rimane sacro, ad eccezione del soggetto ironico che esercita la sua arbitrarietà» (J. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin, Suhrkamp, 2012, pp. 116; trad. it. parziale di F. Pitillo, *La moralità dell'ironia. Hegel e la modernità*, Roma, InSchibboleth, 2019, pp. 75-76).

<sup>27</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, p. 96 (trad. it. p. 78). Cfr. Id., *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1986*, p. 63; Id., *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, p. 22; Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst II*, pp. 546-547.

<sup>28</sup> Sottolineando come questo sia valido per gran parte dell'opera hegeliana, altrove ho cercato di mostrare come nel corso sulla filosofia dell'arte del semestre invernale 1828-29 Hegel arrivi a distinguere esplicitamente un'ironia 'pratica' e un'ironia 'artistica',

*Frühromantik* è un'ironia che riguarda tanto il livello estetico, quanto e soprattutto il livello pratico. Anzi, si può probabilmente affermare che la critica alla dimensione pratica dell'ironia è quella che determina la linea generale hegeliana anche per ciò che concerne gli altri ambiti. Inoltre – e questo è particolarmente rilevante in questa sede – l'ironia del primo romanticismo rappresenta una distorsione possibile del concetto di modernità. Se, nella lettura di Hegel, caratteristico della modernità è l'emergere di una soggettività autocosciente e libera, infatti, quello che il circolo di «Athenaeum» ha individuato come suo punto di riferimento è un fraintendimento del concetto di soggettività, che arriva ad identificarsi con una cieca arbitrarietà, e perciò una mancata comprensione della stessa modernità, un modo di intenderla ed attuarla che non coincide con la realizzazione della vera libertà.

Se l'ironia moderna della *Frühromantik* è quella più discussa all'interno del ragionamento hegeliano, c'è da sottolineare che però essa non è l'unico tipo di ironia: Hegel cita spesso l'ironia classica, quella di tipo socratico. Schlegel e gli altri avrebbero mutuato dall'antichità il nome di 'ironia', rendendo quest'ultima tuttavia «una nozione completamente diversa»<sup>29</sup>. Rispetto all'ironia moderna, quella di Socrate – dice Hegel – possiede «un significato più limitato», che non pertiene direttamente all'ambito dell'azione, ma investe soltanto la dimensione discorsiva: essa si risolve cioè nella tecnica maieutica del sapere di non sapere propria di Socrate, «è una maniera di discutere, è solo un'attitudine negativa rispetto al sapere»<sup>30</sup>. In questo senso, pur condividendo un certo formalismo astratto che si rivela nella produzione argomentativa di concetti universali<sup>31</sup>, l'ironia del filosofo greco si presenterebbe come chiaramente di-

---

continuando a criticare aspramente la prima, ma assumendo addirittura la seconda all'interno della propria concezione di ideale dell'arte (F. Campana, *La concezione hegeliana dell'ironia e il corso berlinese del 1828-29*, «Studi di estetica», XVI (1), 2020, pp. 129-145).

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 7, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, p. 136 (trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia. Tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 200).

<sup>30</sup> Ivi, p. 137 (trad. it. p. 201). Menke, descrivendo la varietà dei significati che Hegel attribuisce all'ironia e presentandola al fondo come uno stravolgimento valoriale del rapporto tra individuo e comunità, identifica, da una parte, un'ironia intesa come «parolaccia [*Schimpfwort*]», propria più dell'ironia individuata nel primo romanticismo, e, dall'altra, un'ironia come figura retorica, più vicina a quella del mondo antico (Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 143-150).

<sup>31</sup> Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 141 (trad. it. p. 205).

stinta dalle pretese velleitarie della *Frühromantik*, che avevano delle ricadute estetiche, ma anche pratiche e più in generale nel modo di concepire sé e il mondo attorno a sé<sup>32</sup>.

Se tuttavia, per un verso, la distinzione tra ironia antica e ironia moderna è presentata in modo netto, per un altro non si può non notare che la figura di Socrate condivide alcuni dei tratti che emergono dalla concezione ironica del primo romanticismo, in un modo per così dire originario e probabilmente non ancora così radicalmente distorto. Anche Socrate, infatti, rappresenta l'emergere di una coscienza che comprende sé in modo autonomo. In generale, infatti, egli «riconduce la verità di ciò che è alla coscienza, al pensare del soggetto»<sup>33</sup> in un processo riflessivo che lo porta a presentarsi come soggettività che si oppone alla *polis* fino a giungere al processo e alla morte<sup>34</sup>.

Questo ergersi come soggettività tuttavia non è posto come un atto di superbia, di irragionevole arbitrio, ma è un sollevare un'opposizione che è sostenuta da motivazioni che, seppur unilateralmente, sono legittime. Tanto la *polis* quanto Socrate sono convinti di aver ragione e, allo stesso tempo, si trovano nel torto, nel senso che entrambi sostengono un'istanza che ha uguale ragion d'essere – una all'interno del diritto della comunità, l'altra come rivendicazione del singolo – e vedono, nell'istanza contrapposta, qualcosa di sbagliato. In questo modo, la figura di Socra-

<sup>32</sup> Hegel espone la differenza tra i due tipi di ironia in più luoghi, ma probabilmente il passaggio più chiaro e affidabile, dal momento che deriva dalla diretta penna hegeliana, è quello della lunga annotazione al § 140 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «[l]a più alta forma infine, nella quale questa soggettività esprime e apprende completamente sé, è la figura che è stata denominata *ironia*, con un nome mutuato da *Platone*; – poiché soltanto il nome è preso da *Platone*, il quale lo usava in un'accezione di *Socrate*, che questi applicava in una personale conversazione contro l'immaginazione della coscienza incolta e di quella sofistica a profitto dell'idea della verità e della giustizia, ma trattava ironicamente soltanto quella coscienza, non l'idea stessa. L'ironia riguarda soltanto un comportamento del discorso di fronte a *persone*; senza la direzione personale il movimento essenziale del pensiero è la dialettica, e *Platone* era tanto lontano dal prendere l'elemento dialettico di per sé o addirittura l'ironia per la cosa ultima e per l'idea stessa, che egli al contrario terminò e sommerse, nella sostanzialità dell'idea, l'andare e venire del pensiero e più ancora di un'opinione soggettiva» (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 140 Anm., p. 132; trad. it. pp. 128-129).

<sup>33</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 127 (trad. it. p. 193).

<sup>34</sup> Individuando nell'ironia socratica l'inizio della moralità, Rebenitsch sostiene che, secondo Hegel, «Socrate intraprende l'opera di separazione fra universalità etica e libertà riflessiva, facendo valere casi particolari che contraddicono l'assunzione pre-critica di una validità universale di leggi e norme ritenute valide finora» (Rebenitsch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, p. 95; trad. it. p. 35).

te condivide non con la *Früromantik*, ma in questo caso con Antigone una determinazione fondamentale del proprio rappresentarsi: essa, come quella del personaggio del ciclo tebano, è una figura eminentemente tragica e anzi, per Hegel, tale da rappresentare la tragedia del mondo greco nel suo complesso<sup>35</sup>.

La soggettività che inizia a emergere, inoltre, descrive il momento più alto della filosofia antica e, assieme, l'inizio dell'addio al mondo greco. Il principio socratico «esprime un rilevante punto di svolta nella coscienza del mondo»<sup>36</sup>; in esso è presentato, sia pure in modo germinale, ancora tutto da svolgersi e da compiersi, il principio del moderno<sup>37</sup>. Di conseguenza, la parabola, che si conclude con l'affermazione della soggettività moderna e che ha come appendice ulteriore e distorta il fraintendimento della soggettività libera da parte della *Frühromantik*, trova in Socrate il proprio punto di avvio. In un certo senso, perciò, l'ironia si pone all'inizio e alla fine di un percorso: se l'ironia antica partecipa alla costituzione degli elementi del moderno, l'ironia del primo romanticismo ne segnala la definitiva affermazione che, a sua volta, è passibile addirittura di radicalizzazioni distorcenti<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Spiega Hegel nelle lezioni, ricalcando il concetto di tragico delineato nella *Fenomenologia*: «[i]l suo destino [di Socrate] fa tutt'uno con i suoi principi ed è davvero assai tragico. È tragico non nel senso superficiale della parola, come quando si definisce tragica una qualche disgrazia, ad esempio se uno muore o viene giustiziato; queste sono cose tristi, ma non tragiche; talora si parla di tragico se una disgrazia, la morte violenta, colpisce un uomo dabbene, cosicché egli soffra seppur incolpevole e si consumi un'ingiustizia a suo danno; allo stesso modo, di Socrate si dice che egli sarebbe stato condannato a morte senza colpa e che questo sarebbe tragico. Ma se un individuo soffre senza colpa, questo non è un male razionale. Il male è razionale solo se è il frutto della volontà del soggetto, solo se deriva dalla sua libertà. Solo così il soggetto è libero. [...] Se si parla del tragico in senso stretto, debbono esservi forze giustificate sul piano morale da entrambi i lati che entrano in conflitto; ecco perché il destino di Socrate è davvero tragico. Con Socrate diventa evidente e viene rappresentata la tragedia della Grecia intera e non solo la sua personale» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pp. 129-130; trad. it. pp. 195-196). Cfr. J. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, pp. 98-99 (trad. it. pp. 41-42).

<sup>36</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 127 (trad. it. p. 193).

<sup>37</sup> Con riferimento soprattutto alla trattazione dell'ironia nei *Lineamenti*, Rebentisch sostiene che un'«interpretazione possibile è che Hegel collochi l'ironia sulla soglia fra moralità ed eticità, perché la concezione della libertà a essa corrispondente è costitutiva per l'eticità moderna» (Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, p. 91; trad. it. pp. 25-26).

<sup>38</sup> Come nota Düsing, Hegel non contrappone in modo netto l'arte e la filosofia classiche alla modernità, «scorge piuttosto nella religione dell'arte classica proprio come nella filosofia greca classica forme preparatorie o addirittura prime figure di autocoscienza e

In questo contesto, non resta che capire quale posto occupi l'ironia di Antigone.

### 3. L'ironia di Antigone

L'ironia di Antigone ha ovviamente a che fare con quella antica e il rapporto tra Antigone e Socrate, per quanto non così esplicitamente istituito, è fortemente suggerito da Hegel. Se si leggono per esempio le pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nell'introdurre la figura di Socrate e poco prima di delinearne il carattere tragico, Hegel fa un esplicito riferimento ad Antigone<sup>39</sup>. In quella sede, Antigone viene presentata come la portatrice di una morale ancora immediata, la morale naturale, che si contrappone alla consapevolezza che sorge con Socrate:

La morale naturale, la religione naturale, il diritto naturale esistono. Sofocle fa dire ad Antigone che le leggi eterne esistono e che nessuno sa da dove siano venute (*Antigone*, vv. 453-457). Questa è la moralità naturale: vi sono leggi ed esse sono vere, sono giuste. Ora però subentra la coscienza che ciò che è vero è mediato per mezzo del pensare. [...] Con Socrate s'è schiusa la consapevolezza che il vero viene posto da noi, dal pensare<sup>40</sup>.

Una simile caratterizzazione è totalmente coerente con le pagine fenomenologiche e con la contrapposizione della legge che segue Antigone, come legge interiore e inconscia, rispetto a quella di Creonte, che costituisce la legge sotto la luce del sole. Tuttavia, il fatto che il principio femminile incarnato da Antigone sia descritto come «eterna ironia della comunità» indica il sorgere se non di una coscienza compiuta come quella della modernità, almeno di un'individualità che, agendo, incarna in modo libero e autonomo il *pathos* sostanziale che in essa viene veicolato e crea una lacerazione tra i due principi universali, tra le due potenze, che componevano la totalità immediata dell'eticità<sup>41</sup>. In questo senso, l'ironia

soggettività» (K. Düsing, *Hegel e l'antichità classica*, Napoli, La città del sole, 2001, p. 97).

<sup>39</sup> D'altra parte, verso la fine del capitolo VII. *Religione*, nella sezione dedicata alla religione artistica, proprio dopo il superamento della tragedia, oltre alla commedia, emerge anche «il pensiero razionale dell'universale», in cui si può riconoscere lo stesso Socrate (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 398-399; trad. it. pp. 487-489). Sul rapporto tra Socrate e Antigone, si veda M. Schulte, *Die »Tragödie im Sittlichen«*. *Zur Dramentheorie Hegels*, pp. 222-230.

<sup>40</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 128 (trad. it. p. 194).

<sup>41</sup> Spiega bene Menegoni, dicendo che nell'azione tragica: «[q]ueste potenze sono

di Antigone sembra venire prima e prefigurare quella di Socrate, probabilmente a un livello ancora più originale e primigenio.

Inoltre, rispetto all'ironia socratica, quella di Antigone è un'ironia che, nelle parole di Hegel, non si limita ad identificarsi in una tecnica discorsiva che è strumento di una prospettiva filosofica, ma ne descrive in primo luogo l'agire e, più in generale, il ruolo e la figura all'interno della comunità<sup>42</sup>. Da questo punto di vista, sembra quindi avere qualche tratto in comune con il successivo concetto di ironia, quello della *Frühromantik*, che si presenta come una descrizione globale di un modo di stare al mondo. Tuttavia, a differenza del primo romanticismo, la singolarità che emerge non corrisponde alla vuota e arbitraria soggettività, ma incarna in modo immediato un contenuto universale determinato, che è quello della legge divina, e si scaglia contro un contenuto universale altrettanto determinato, che corrisponde al divieto di Creonte. Essa esprime un *pathos* interiore che è diverso, ad esempio, rispetto alla passione cieca che priva l'essere umano della sua libertà, ma è già «quel contenuto essenziale della razionalità e della volontà libera, che costituisce ciò che sta in connessione essenziale con l'agire dell'uomo e che si manifesta nel 'carattere'»<sup>43</sup>. Quella di Antigone è un'ironia originaria, nel complesso pre-coscienziale, ma tale da contenere in potenza, come loro prefigurazione, tanto la svolta socratica così decisiva per il mondo greco, quanto lo svolgimento successivo del principio specificatamente moderno della soggettività e, quindi, anche le sue distorsioni<sup>44</sup>.

---

immanenti alla soggettività degli uomini e se anche nella rappresentazione artistica si individualizzano in entità estranee ad essi [...] non ne rivelano altro che i più intimi e segreti desideri: la decisione ultima dell'azione e il portarla a compimento appartengono sempre al soggetto agente» (Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, p. 144). Inoltre, se per Hegel è proprio del teatro moderno il fatto di accogliere fin dall'inizio il principio della soggettività, questo «non vuol dire che i personaggi delle tragedie greche non agiscano in base alla loro individualità, ma questa individualità è per così dire qualcosa di sostanziale, tutta concentrata com'è in un unico *pathos*» (ivi, p. 153). Cfr. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, p. 121.

<sup>42</sup> Cfr. Severino, *Antigone e il tramonto della 'bella vita etica' nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, p. 94.

<sup>43</sup> Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, pp. 144-145.

<sup>44</sup> Vinci scrive: «[n]el momento in cui agisce, l'autocoscienza greca, incarnata da Antigone, va al di là del suo semplice essere 'ombra ineffettuale' e può venire considerata il punto di partenza di quel processo che si concluderà con la Rivoluzione francese» (Vinci, *L'Antigone di Hegel*, p. 38). Iannelli descrive questa parabola come «l'oltre di Antigone» (Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, pp. 19-20): Antigone è ancora «un mero riflesso della legge del sangue che ispira e vivifica i suoi gesti sacri e criminali allo stesso tempo», non di una vera

#### 4. Conclusioni

Dopo aver ripercorso i passaggi della *Fenomenologia dello spirito* dove compare la caratterizzazione del principio femminile e di Antigone come «eterna ironia della comunità», in questo contributo l'ironia del personaggio sofocleo è stata messa a confronto con altri due tipi di ironia presenti nelle pagine hegeliane, l'ironia di Socrate e l'ironia della *Frühromantik*. Se la prima segna l'avvio del processo di costituzione della soggettività cosciente, la seconda ne rappresenta l'esito ultimo, quello che, dopo il compimento nella libertà del soggetto moderno, ne mostra l'alterazione in chiave negativa.

Nel confronto con queste due versioni dell'ironia, quella di Antigone si articola in un modo del tutto peculiare. Essa si colloca a monte rispetto all'ironia socratica, poiché descrive un'individualità che rappresenta ancora un universale, la legge divina, e che non sviluppa una coscienza piena, che può emergere solo con il tramonto del mondo greco. Antigone, come scrive Zambrana, è «una figura dell'aurora della coscienza» e, nella prospettiva di Hegel, la sua ironia lo rivela<sup>45</sup>. Allo stesso tempo, indicando una dimensione più vasta di quella di una tecnica argomentativa e toccando soprattutto la sfera pratica, l'ironia di Antigone mostra di avere in sé potenzialmente il successivo sviluppo, quello della soggettività che si afferma nella modernità, fino allo stadio ultimo rappresentato dalle distorsioni del primo romanticismo. Se però l'ironia di Antigone descrive una soggettività che accoglie ancora in sé un universale e che, proprio a partire dallo scontro tra principi universali, viene investita da una dimensione eminentemente tragica, l'ironia della *Frühromantik* assolutizza una soggettività che, nella sua particolarizzazione estrema, ormai ha frantumato qualsiasi possibilità di universale e, con questo, ha probabilmente fatto venir meno la possibilità di una condizione autenticamente tragica.

---

e propria istanza soggettiva e personale; dopo l'antefatto socratico, la vera soggettività sorgerà invece con il Cristianesimo e si concretizzerà sempre di più con la Riforma e la Rivoluzione francese (ivi, p. 81).

<sup>45</sup> M. Zambrana, *La tumba de Antígona*, in Ead., *La tumba de Antígona y otros textos sobre el personaje trágico*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 139-236, p. 152 (trad. it. di C. Ferrucci, *La tomba di Antigone*, Milano, SE, 2014, p. 14). Rispetto alla lettura di Hegel, tuttavia, nella riscrittura di Zambrana l'Antigone che non è ancora entrata nella tomba non ha compiuto la torsione riflessiva che le permette di fare uso, come invece può fare Socrate, dell'ironia e la dimensione coscienziale è emersa in modo ancora meno significativo («[e]lla entrò nella sua tomba come se non si fosse mai guardata in nessuno specchio. Aveva tutto il suo essere, con sé», ivi, p. 164; trad. it. pp. 24-25).



In questo senso, dal momento che nella concezione hegeliana il percorso dell'ironia, in tutte le sue articolazioni, si interseca e per certi tratti corrisponde al percorso della costituzione del moderno, si potrebbe arrivare a dire che la figura di Antigone si presenta come il nucleo primigenio da cui la parabola della modernità prende il suo avvio e, nel contempo, come l'alternativa più esplicita a questo tipo di sviluppo. L'ironia di Antigone preannuncia cioè le evoluzioni successive dell'ironia e della soggettività e, così facendo, si pone tanto come l'origine più profonda della modernità quanto come una sua critica radicale, segnalandone fin dall'inizio i limiti e la possibilità di crisi.

***Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen...***  
**Zur Entstehung der Geschichtsphilosophischen**  
**Vorlesungen Hegels**

Myriam Bienenstock

*Université François Rabelais, Tours*

«History is empty»: this is what Hegel wrote in his Philosophy of history. He said this to contemporaries who were appealing to a “spirit of the people” rooted in the past, and thereby to History, as to the source of all legitimacy; also to partisans of the Historical School of Jurisprudence who believed they could find in the past a legitimacy, also a “concept” of Right; and to those who availed themselves of their new dignity of scientists in order to appeal to what they called “facts” (*des faits – matter of fact - Faktum - Tatsachen*). What is the meaning of that small word “fact” and how is one to explain its success at the end of the 18<sup>th</sup> c.? I will argue here that Hegel borrowed the question, also the answer, from Lessing: he asked, just like Lessing, if indeed “facts” can serve as the foundation of religious faith, and chose to rather turn to Reason.

In neueren Zeiten, nachdem man die Erkenntnis der Welt, die Erfahrung der Wahrheit sehr schwierig gefunden hat, hat man den Wunsch, Gedanken zu bekommen, an die Geschichte gewiesen. Allerlei Aufschlüsse über die Natur des Geistes, Rechts- usw. hat man sich aus der Geschichte versprochen. Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen, wenn man nicht Vernunft und Geist mitbringt<sup>1</sup>.

Ganz überraschend, sogar provokativ, klingt diese Hegelsche Parole,

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822-1823*, Nachschriften von K.G.J. von Griesheim, H.G. Hotho und F.C.H.V. von Kehler, hrsg. von K.H. Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelmann, Hamburg, Meiner, 1996 [Hegel, *Vorlesungen*. Bd. 12], S. 21.

die meinem Beitrag als Titel dient: »*Die Geschichte ist leer*«... Das Zitat stammt zwar aus einer Vorlesungsnachschrift, genauer aus der ersten Vorlesungsreihe zur Geschichtsphilosophie, die Hegel in den Jahren 1822-1823 in Berlin hielt, doch dürfte diese Hegels Vortrag authentisch wiedergeben – und trotz des provokativen Inhalts ist das Zitat gut dazu geeignet, die Bedeutung seiner Geschichtsphilosophie herauszustellen: eine Aufgabe, die bis heute unerlässlich bleibt, selbst wenn das Interesse der Fachphilosophen für die Hegelsche Geschichtsphilosophie in unseren Tagen zurückgegangen zu sein scheint. Doch erfreut sich dieser Teil von Hegels System immer noch des Interesses einer breiten Öffentlichkeit – und bis heute wird Hegels System oft auf der Grundlage der Geschichtsphilosophie beurteilt bzw. verurteilt. Es ist auch kaum denkbar, dass die Disziplin der Geschichtsphilosophie je verschwinden wird – ist sie doch »nichts anderes als die *denkende* Betrachtung derselben« [der Geschichte], wie dies Hegel in der Einleitung zu seinen letzten Vorlesungen über das Thema im Jahre 1830-1831 behauptet, »und das Denken einmal können wir nirgend unterlassen; denn der Mensch ist *denkend*, dadurch unterscheidet er sich von dem Thier«<sup>2</sup>. In der Geschichtsphilosophie handelt es sich darum, die Geschichte zu denken – mit Vernunft. Genau dieser Anspruch ist es aber, der auf Widerstand stößt und Widerspruch hervorruft. Hegel selber ahnte dies schon voraus, was auch der Grund dafür sein dürfte, warum er in den einleitenden Teilen seiner Vorlesungen immer wieder auf seine Hauptthese zurückkommt:

Um die Vernunft in der Geschichte zu erkennen oder um die Geschichte vernünftig zu erkennen, dazu muss man die Vernunft freilich mitbringen; denn wie man die Geschichte und die Welt ansieht, so sieht sie einen wieder an.

Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beydes ist in Wechselbestimmung (GW, Bd. 18, S. 143).

Immer wieder, wie ein Leitmotiv, kehrt der Satz zurück. In der allerersten Fassung, derjenigen aus dem Jahre 1822-1823, tritt seine Bedeutung besonders klar hervor, denn dort erklärt Hegel auch gegen wen – gegen welche Gegner, in welchem Diskussionszusammenhang – er dies feststellen will. Der erste Zweck der folgenden Überlegungen ist es, je-

<sup>2</sup> Vgl. Hegel, *Vorlesungsmanskripte II* (1816-1831), in *Gesammelte Werke* (Sigle: GW), hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 18, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995, hier S. 138 f.

nen Kontext, also den Diskussionszusammenhang, in welchem Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen entstanden sind, zu erörtern. Wenn Hegel betont, dass die Geschichte »leer« sei, dann aus mehr als einem Grund. Es ist wichtig, seine Gründe zu kennen und zu verstehen.

Im zweiten Teil dieses Aufsatzes werde ich versuchen, seinen eigenen Ansatz zu erörtern, also eine seiner berühmtesten geschichtsphilosophischen Thesen, diejenige der »List der Vernunft«, zu erörtern, und danach einige Worte über den heutigen Diskussionsstand hinzufügen.

## I

Allerlei Aufschlüsse über die Natur des Geistes, Rechts- usw. hat man sich aus der Geschichte versprochen. Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen, wenn man nicht Vernunft und Geist mitbringt (*Vorlesungen*, Bd. 12, S. 21 f.).

Erstens richtet sich Hegel an diejenigen seiner Zeitgenossen, die sich auf einen »Volkgeist« berufen und stützen wollten, der in der Vergangenheit, nur in der vergangenen Geschichte verankert wäre, als wäre jene vergangene Geschichte, und ihr angeblicher »Geist«, die Quelle aller Legitimität. Schon im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts, einer Zeit, in welcher sich die politische Romantik und der Nationalismus, mit ihren Zweideutigkeiten und den in diesen enthaltenen Gefahren, rasch erhoben und verbreitet haben, gab es ganz viele solcher Ideologen. So begeisterte man sich schon um die Jahrhundertwende, dann besonders im Zuge der »Befreiungskriege« und nach dem Wiener Kongress des Jahres 1815, für ein vergangenes »Deutschtum« – und dasjenige, das später als »Deutschtümelei« gebrandmarkt wurde, bildete sich aus und verbreitete sich. Diese Ideologie enthielt eine Mischung von nationalistischen, fremdenfeindlichen und antisemitischen Motiven und es ist nicht schwierig, dort manche Obertöne und sogar politische Stellungnahmen zu erkennen, die auch in der nationalsozialistischen Ideologie ein Jahrhundert später vertreten wurden. Zwischen jener Ideologie und Hegels Philosophie kann man überhaupt keine Verbindung, keine Affinitäten finden: Den Befürwortern solcher »Deutschtümelei« hat sich Hegel stets und mit Entschiedenheit entgegengestemmt, in all seinen Vorlesungen und Werken<sup>3</sup>. Bei ihm wird man im Hinblick auf diese Thematik überhaupt

<sup>3</sup> Über diese Entgegensetzung, die noch heute viel zu oft ignoriert wird, insbesondere in

keine Meinungsänderung entdecken können. Nie geriet Hegel in Anbetracht der »Deutschtümelei« ins Wanken, nie hat er versucht, die sogenannten »alten Germanen«, oder alten Kelten, zu loben, als ob man sie wiederherstellen sollte. So wie jene sind deren neue Anhänger »Barbaren«, und des Worts »Barbaren« bedient sich Hegel ganz abwertend, wie dies damals üblich war und noch heute ist. Sein Gebrauch dieses Wortes geht auf Aristoteles zurück, der in seiner *Politik* behauptet hatte, dass den »Barbaren«, also denjenigen, die keine Griechen und also keine Bürger sind, alle Eigenschaften fehlen, welche die Bürger einer *polis*, einer politischen Gemeinschaft, auszeichnen und sie als solche konstituieren. Fehlt ihnen doch sogar der *logos*, so dass sie sich weder der Sprache noch der Vernunft bedienen können<sup>4</sup>. Auch Hegel setzt den „Barbaren“ mit dem Ungebildeten, d.h., mit einem, der nicht einmal lesen oder denken kann, gleich – und dann ist es Voltaire, den er zitiert: So wie Voltaire lehnt er alle Untersuchungen der Ursprünge der Nationen, seien sie barbarische, christliche oder römische, ausdrücklich ab. Zweifellos ist er ebenso wie Voltaire der Meinung gewesen, dass »der Ursprung fast aller Nationen in ewige Dunkelheit verhüllt bleibt« (*toutes les origines des nations sont l'obscurité même*<sup>5</sup>), dass es also reiner Zeitverlust wäre, einen Versuch zu unternehmen, sie zu klären. In den Schriften Hegels findet man dementsprechend kaum Texte, die dieser Frage gewidmet wären. Auch wenn er in seinen weltgeschichtlichen Vorlesungen des Wintersemesters 1822-1823 die »germanische Welt« behandelt, merkt er an, dass am Anfang dieser Welt die »Völkerwanderung« steht (*Vorlesungen*, Bd. 12, S. 443).

*Sie [Die Geschichte] ist leer.* Für diejenigen seiner Zeitgenossen, die einen in grauen Vorzeiten und in einer vergangenen Geschichte verankerten »Volksgeist« rühmten, scheint Hegel nur Verachtung empfunden zu haben. Wäre es vielleicht, so scheint er zu suggerieren, weil jene Zeitgenossen keine eigenen Ideen hatten, dass sie sich so gerne der Untersuchung der Geschichte gewidmet haben? Im reichen Gehalt der Geschichte, deren Inhalt sich stets verändert, hofften sie, solche Ideen leicht und günstig zu finden, und sich dabei die schwierige, bei jeder wissenschaftli-

---

der breiteren Öffentlichkeit, gibt es heute viele gründliche Arbeiten: vgl. insbesondere D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1989.

<sup>4</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, 1252 b 5-15, 1255 a 28. Vgl. auch *Eth Nik.* 1145 a 30.

<sup>5</sup> »So wie die Systeme über die ersten Grundsätze auch eine Fabel sind«; vgl. *Voltaire's [sic.] Kommentar über Montesquieu's Werk von den Gesetzen*, aus dem Französischen mit einigen Anmerkungen von C.L. Paalzow, Berlin, Joachim Pauli, 1780, S. 159 f.

chen Aufgabe notwendige Arbeit ersparen zu können – doch tritt Hegels Spott einer solchen Haltung gegenüber in der bereits zitierten Stelle deutlich hervor: »Nachdem man die Erkenntnis der Welt, die Erfahrung der Wahrheit sehr schwierig gefunden hat, hat man den Wunsch, Gedanken zu bekommen, an die Geschichte gewiesen...«. So viel einfacher wäre es, aus der Geschichte Erleuchtung zu erhoffen, statt kohärent zu denken! Mit solchen Erleuchtungsversuchen ist Hegel nicht einverstanden gewesen. Dies ist einer der Gründe, der erklärt, warum er behauptete, dass die Geschichte »leer« sei – dass wir erst durch die Vernunft und die Philosophie wissen können, was richtig oder gerecht sei, und also vernünftig, solche Einsichten aber nicht aus der Geschichte zu gewinnen sind.

*Sie [Die Geschichte] ist leer:* davon wollte Hegel auch die Juristen, die Rechtswissenschaftler, überzeugen. In seiner Geschichtsphilosophie wendet er sich diesen ganz besonders zu. Systematisch findet diese Philosophie der Geschichte ganz am Ende der Rechtsphilosophie (1821) ihren Platz und es ist als solche, als ein Teil dieser Rechtsphilosophie und sogar als ihr Gipfelpunkt, dass sie bewertet werden muss. Dies bedeutet nicht nur dass Hegel dort, in seiner Geschichtsphilosophie, dieselben Optionen wählte, wie in seiner Rechtsphilosophie, sondern auch, dass er dort dieselben Gegner hatte. Diejenigen, die er angreifen wollte, waren zuallererst all diejenigen, die in der Geschichte eine Legitimierung oder Rechtfertigung des Rechts, vielleicht sogar einen Rechtsbegriff, suchten: Die Verteidiger einer damals blühenden Historischen Rechtsschule – also diejenigen, die er schon in den allerersten Paragraphen der Rechtsphilosophie angegriffen hatte, so z.B. im § 3, wo einer der Gründer der Schule, Gustav Hugo (1764-1844) namentlich erwähnt wird. Hegels Streit mit den Anhängern dieser Schule begann ganz früh und betraf u.a. eine höchst-wichtige, damals auch aktuelle Frage, nämlich diejenige, welche Haltung dem „Code Napoléon“ und mit ihm der französischen Revolution gegenüber bezogen werden sollte – denn es war auch dieses Zivilrechtsbuch, das Napoleons Heere und seine Diplomatie in Deutschland eingeführt hatten<sup>6</sup>. In der Debatte, dem sogenannten Kodifikationsstreit<sup>7</sup>, die meist

<sup>6</sup> Aus der reichen Literatur zu diesem Thema seien hier nur zwei solide Studien angeführt: E. Fehrenbach, *Traditionale Gesellschaft und revolutionäres Recht: die Einführung des Code Napoléon in den Rheinbundstaaten* [1974], 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; W. Schubert, *Französisches Recht in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Köln & Wien, Böhlau, 1977.

<sup>7</sup> Schon die beiden Editionen ihrer Kampfschriften – (a) *Thibaut und Savigny: zum 100 jährigen Gedächtnis des Kampfes um ein einheitliches bürgerliches Recht für Deutschland*,

nur an den Namen der Hauptkontrahenten, Anton Friedrich Justus Thibaut (1774-1840) und Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), festgemacht wird, in Wirklichkeit aber weit über die juristischen Spezialisten hinausging und eine breitere Öffentlichkeit erfasste, ging es zunächst um das Schicksal des französischen Gesetzbuches nach dem Rückzug der französischen Truppen und dem Sturz Napoleons, grundsätzlicher um die Legitimität von Kodifikationen und schließlich auch schon um ein neues Gesetzbuch für Deutschland. Die Anhänger der Historischen Rechtsschule sprachen sich gegen Napoleons Kodifikationen aus und die politischen Obertöne dieser Stellungnahme waren damals für alle deutlich, besonders diejenigen gegen die Französische Revolution, welche Savigny als »Fluch« bezeichnete. Dass die napoleonische Kodifikation (die Zivilrechtskodifikation stand im Mittelpunkt, auch wenn, was als bekannt vorausgesetzt werden darf, Napoleon bis 1810 vier weitere Gesetzbücher ausarbeiten ließ<sup>8</sup>), trotz aller gleichzeitig wirkenden, despotischen Tendenzen, die Napoleon unterstellt werden, als Emanation der Revolution verstanden wurde, wird an vielen Stellen deutlich, besonders aber im § 7 der Streitschrift von Savigny:

Bonaparte [...] hielt [...] den Theil der Revolution, der ihm diente, und die Rückkehr der alten Verfassung ausschloss, begierig fest, das übrige, was nun schon alle anekelte, und was ihm selbst entgegen gewesen wäre, sollte verschwinden, nur war dies nicht überall möglich, da die Wirkung der vergangenen Jahre auf Bildung, Sitten und Gesinnung nicht auszulöschen war. [...] Dazu kam nun der unmittelbare Einfluss der Staatsverfassung. Diese war, als der Code gemacht wurde, der Theorie nach republikanisch im Sinne der Revolution [...] Für Deutschland [...], das der Fluch dieser Revolution nicht getroffen hatte, war der Code [...] ein Schritt in den Zustand der Revolution hinein<sup>9</sup>.

---

hrsg. von J. Stern, Berlin, Vahlen, 1914 [= Nachdruck, Darmstadt, WBG, 1959]; (b) *Thibaut und Savigny: ihre programmatischen Schriften*, mit einer Einführung von H. Hattenhauer, München, Vahlen, 1973, 2002<sup>2</sup> – umfassen auch weitere Texte, z.B. von Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), doch sollten diese Schriften in Zukunft noch stärker in den Kontext einer weiten Debatte gestellt werden; vgl. hierzu bereits J. Rückert, *Thibaut, Savigny, Gans: der Streit zwischen „historischer“ und „philosophischer“ Rechtsschule*, in *Eduard Gans (1797 - 1839): politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, hrsg. von R. Blänkner, G. Göhler und N. Waszek, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2002, S. 247-311.

<sup>8</sup> Bereits 1806 trat neben den *Code civil* die Zivilprozessordnung (*Code de procédure civile*), 1807 dann das Handelsgesetzbuch (*Code de commerce*), schließlich das Strafrecht, zunächst mit dem Prozessrecht (*Code d'instruction criminelle*) des Jahres 1808 und dem Strafgesetzbuch (*Code pénal*) des Jahres 1810.

<sup>9</sup> *Thibaut und Savigny: ihre programmatischen Schriften*, Edition Hattenhauer, S. 129 f.

Demgegenüber begrüßte Hegel bekanntlich die Französische Revolution, und er lobte den „Code Napoléon“, und zwar ganz ausdrücklich, dabei betonend, dass dieser Code »jene großen Prinzipien der Freiheit des Eigentums und der Beseitigung alles dessen, was aus der Feudalzeit herührt, enthält«<sup>10</sup>. Seine Position steht derjenigen der historischen Rechtsschule also diametral gegenüber.

Die Vertreter der Historischen Rechtsschule um Savigny waren nicht nur dem „Code Napoléon“ entgegengetreten, sondern auch allen anderen Kodifizierungsversuchen, die sich auf ein »Naturrecht« beriefen. Das „positive“ Recht verstanden sie als ein nicht aus der Natur stammendes, sondern von einer Autorität gesetztes Recht (*thesei dikaion, jus positivum*). Anfang des 19. Jahrhunderts scheint der Ausdruck „positiv“ aber nicht nur in das Vokabular der Rechtswissenschaften, sondern auch in dasjenige der anderen Wissenschaften, darunter die historischen, aufgenommen worden zu sein<sup>11</sup>, und dabei eine zusätzliche aber ganz andere Bedeutung erhalten zu haben: „Positiv“ bedeutete nun nicht nur dasjenige, das *posé* – also gesetzt – wurde oder wird, sondern auch dasjenige, das äußerlich wahrnehmbar, der äußeren, empirischen Erfahrung zugänglich wäre. Diese zweite Bedeutung, die des Tatsächlichen, des faktisch Vorhandenen, wurde mit der ersten, viel älteren Bedeutung des „positiven Rechts“, der eines Geltungsanspruches, eng verbunden und es mag wohl der Fall sein, dass dasjenige, das besonders die Empörung Hegels über die historische Rechtsschule erregte, genau dies gewesen ist, also die Verbindung beider Bedeutungen und die Art und Weise, in welcher die Rechtswissenschaftler jener Zeit das Juridische und Politische mit einem angeblich »wissenschaftlichen« Verfahren vermengten – damals fingen

<sup>10</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819-1820 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, S. 172 f. Kurz davor (S. 172) führt Hegel noch aus, »dass dieses Gesetzbuch fertig geworden ist«, sei »wenigstens das Werk Napoleons, wenn auch schon dessen materieller Inhalt ihm nicht angehört«. Über den Beitrag Napoleons und allgemeiner zu dieser Frage vgl. M. Bienenstock, „Die Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, ist das Zeichen der Barbarey“. Hegels Kodifikationsforderung um 1802, in *Verfassung und Revolution*, hrsg. von E. Weisser-Lohmann und D. Köhler [*Hegel-Studien*, Beiheft 42], Hamburg, Meiner, 2000, S. 85-105, und von juristischer Seite: E.M. Theewen, *Napoléons Anteil am Code civil*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

<sup>11</sup> Vgl. hier die Aufsatzsammlung von J. Blühdorn und J. Ritter zum Thema *Positivismus im 19. Jahrhundert. Beiträge zu seiner geschichtlichen und systematischen Bedeutung*, Frankfurt, Klostermann, 1971, und darin insbes. T. Viehweg, *Positivismus und Jurisprudenz*, S. 105-122 und J. Blühdorn, *Zum Zusammenhang von „Positivität“ und „Empirie“ im Verständnis der deutschen Rechtswissenschaft zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, S. 123-155.



sie nämlich an, ihre politischen Positionen als eine Auffassung zu beschreiben, die auch eine „wissenschaftliche“, d.h., „positive“, wäre, wodurch ihre politischen Ansichten eine wissenschaftliche Legitimierung erhalten hätten. In ihrem Verständnis eines „positiven“ Gesetzes haben diejenigen der Zeitgenossen Hegels, die das Recht in eine positive Wissenschaft verwandeln wollten, beide Bedeutungen des Worts „positiv“ verknüpft. Diese Verknüpfung und ihre Konsequenzen hat Hegel von Anfang an zurückgewiesen. Weder mit den politischen Positionen der Verteidiger dieser Verbindung, insbesondere unter den Juristen, noch mit ihrem angeblichen, „wissenschaftlichen“ Verfahren ist er einverstanden gewesen<sup>12</sup>.

Bezüglich dieses Verfahrens ist schon sein erster Schritt besonders bedeutungsträchtig. In seinem Vorlesungsmanuskript des Jahres 1830-31 beschuldigt er nämlich die »Historiker vom Fach« jener Zeit, zu denen er vermutlich auch die Rechtshistoriker zählte, ihrer eigenen Methode, ihren eigenen methodologischen Ansprüchen untreu geworden zu sein. Und er behauptet folgerichtig, dass er selber viel positiver, empirischer verfahren würde als sie:

Die Geschichte aber haben wir zu nehmen wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren. Unter anderem auch müssen wir uns nicht durch Historiker vom Fache verführen lassen, denn wenigstens unter den deutschen Historikern, sogar solchen, die eine große Autorität besitzen, auf das sogenannte Quellenstudium sich alles zu Gute tun, gibt es solche, die das tun was sie den Philosophen vorwerfen, nämlich a priorische Erdichtungen in der Geschichte zu machen. Um ein Beispiel anzuführen, so ist es eine weit verbreitete Erdichtung, daß ein erstes und ältestes Volk gewesen, unmittelbar von Gott belehrt, in vollkommener Einsicht und Weisheit gelebt, in durchdringender Kenntnis aller Naturgesetze und geistiger Wahrheit gewesen, – oder daß es diese und jene Priestervölker gegeben, oder um etwas spezielleres anzuführen, daß es ein römisches Epos gegeben, aus welchem die römischen Geschichtsschreiber die ältere Geschichte geschöpft haben

<sup>12</sup> In diesem Zusammenhang kann auch an Henri de Saint-Simon (1760-1825) erinnert werden, der ab 1807 eine neue Enzyklopädie projektierte und dazu um 1810 verschiedene Texte verfasste, worin er eine »allgemeine positive Wissenschaft« forderte, die »auf Beobachtung beruhen« und den Platz einnehmen sollte, der bisher von »prekären und abergläubigen Lehren« besetzt würde; vgl. H. de Saint-Simon, *Oeuvres*, 6 Bände, Paris, Edition Anthropos, 1966, hier Bd. 6, S. 291; vgl. P. Musso, *Le projet de Nouvelle Encyclopédie de Saint-Simon*, in *La construction des savoirs (XVIIIe - XIXe siècles)*, hrsg. von L. Andries, Lyon, Presses Universitaire de Lyon, 2009, S. 161-175.

usf. – Dergleichen Aprioritäten wollen wir den gestreichten Historikern von Fach überlassen, unter denen sie bei uns nicht ungewöhnlich sind (GW 18, S. 142; Orthographie behutsam modernisiert; M.B.).

Bei seinen Ausführungen zur damals recht verbreiteten These eines „Urvolks“<sup>13</sup> – oben spricht er selber von einem »ersten und ältesten Volk« – hätte Hegel an Joseph Görres (1776-1848)<sup>14</sup> und an Fichte<sup>15</sup> denken können. In seiner ersten geschichtsphilosophischen Vorlesung (1822-23) erwähnt Hegel in diesem Zusammenhang Friedrich Schlegel (1772-1829)<sup>16</sup> und Schelling<sup>17</sup>, wobei er letzterem sogar eine Art Vorrangstellung einzu-

<sup>13</sup> Vgl. M. Petri, *Die Urvolkhypothese: ein Beitrag zum Geschichtsdenken der Spätaufklärung und des deutschen Idealismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1990; C. Cesa, *La „storia universale“ nella seconda edizione della Enciclopedia di Hegel*, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, hrsg. von M. Herling und M. Reale, Neapel, Bibliopolis, 1999, S. 483-503, hier besonders S. 496-501.

<sup>14</sup> GW 18, S. 425 verweist in einer Anmerkung auf J. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. 1 Bd. *Hinterasiatische Mythen*. Heidelberg, Mohr und Zimmer, 1810, S. 11: »Ein Dienst und eine Sprache war in uralter Zeit, es war eine Kirche und auch ein Staat und eine Sprache«, auch wenn dort nicht ausdrücklich von einem „Urvolk“ oder einem „ersten und ältesten Volk“ die Rede ist.

<sup>15</sup> Bei Fichte finden sich einschlägige Überlegungen bereits in seiner auf Berliner Vorlesungen des Jahres 1804-5 zurückgehende Schrift *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Berlin 1806], in *Fichtes Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Bd. 7, Berlin, De Gruyter, 1971, S. 1-256. Fichte spricht dort nicht von „Urvolk“, sondern er benutzt den normierenden Ausdruck »eines ursprünglichen Normalvolkes« (S. 133 u. ö.). In der siebenten seiner *Reden an die deutsche Nation* [Berlin 1808], in *Fichtes Werke*, Bd. 7, S. 374 bezeichnet er die Deutschen als »Urvolk« und in der *Staatslehre* des Jahres 1813 (*Fichtes Werke*, Bd. 4, S. 486) benutzt er die Bezeichnung »Urgeschlecht«. Vgl. M. Petri, *Die Urvolkhypothese*, S. 201-211, hier 203.

<sup>16</sup> Zu Schlegels Verwendung(en) der Urvolkhypothese siehe das entsprechende Kapitel und die zahlreichen Belegstellen bei M. Petri S. 192-201. Wie dort gezeigt wird, ist die Urvolkhypothese bei Schlegel entwicklungsgeschichtlich auf dessen damals unveröffentlichte Kölner *Vorlesungen über Universalgeschichte* des Jahres 1805-6 zurückzuführen, wo die These auch besonders deutlich hervortritt, in *Kritische-Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Bd. 14 [Abt. 2, Bd. 3], mit Einleitung und Kommentar hrsg. von J.-J. Anstett, Paderborn, Schöningh, 1960, bes. S. 249 u. ö. Für Hegels Bezugnahme auf Schlegel ist zu beachten, dass er in seinem Vorlesungsmanuskript des Jahres 1830-31 (GW 18, S. 187, vgl. die Anmerkung S. 428 f) ausdrücklich dessen geschichtsphilosophische Vorlesungen heranzieht und zitiert: F. von Schlegel, *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, Bd. 1. Wien, C. Schaumburg, 1829, S. 44 (diese Ausgabe befand sich auch in Hegels persönlicher Bibliothek). Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang auch an Schlegels Abhandlung *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier: ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808 (ebenfalls in Hegels Bibliothek).

<sup>17</sup> Bei dem Text Schellings, auf welchen Hegel hier anzuspielen scheint, dürfte es sich um

räumen scheint:

In neueren Zeiten ist die Vorstellung von einem primitiven Zustand sehr hervorgehoben worden und belegt mit vermeintlichen historischen Daten. Man hat die Existenz eines primitiven Volkes, eines Urvolkes aller Wissenschaft, Kunst und Religion behauptet, woher das Unsrige in diesen Feldern nur tradiert sei. Schelling hat vorzüglich diese Ansicht geltend machen wollen, Friedrich Schlegel auch („Sprache und Weisheit der Inder“). Die Hypothesen eines solchen Urvolkes soll die hohe Kultur der Vorwelt erklären. Dieses Urvolk soll ein anderes Menschengeschlecht gewesen sein, das den Völkern, die wir in der Geschichte wissen, vorausgegangen sein soll. Ein solches Urvolk soll die Spuren der Kultur in der ältesten Zeit hinterlassen haben und wird von den alten Sagen unter dem Bild der Gottheit verewigt. Von seiner hohen Kultur finden sich entstellte Reste auch in der Übereinstimmung mit den Sagen der ältesten Völker. Der Zustand der frühesten Völker, wie ihn die Geschichte gibt, soll dann der des Zurückgesunkenseins aus jenem Zustande der hohen Kultur jenes Urvolkes sein. Dies ist eine Vorstellung, die [in] neuerer Zeit beliebt geworden ist, mit der Forderung, dass die Philosophie ein solches Volk apriori konstruieren müsse und auch historische Anzeichen vorhanden seien<sup>18</sup>.

Mag sich Hegel in dieser, etwa acht Jahre früheren Stelle tatsächlich auf Schelling und Schlegel beziehen, dürfte seine eigentlich Zielscheibe in dem Ausgangszitat des Jahres 1830-31 doch der schon damals berühmte Historiker Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) gewesen sein, dessen *Römische Geschichte* begonnen hatte zu erscheinen (Bd. 1: 1811; Bd. 2: 1812;

---

dessen 1802 in Jena gehaltene *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [1803] handeln, wie es auch die Herausgeber des Vorlesungsbandes um K.H. Ilting (siehe oben, Anm. 1, S. 537) vermutet haben. Einschlägige Stellen finden sich z.B. in der zweiten und achten Vorlesung, in F.W.J. Schelling, *Schriften von 1801-1804*, Darmstadt, WBG, 1988, S. 458, 521 u. ö. In der ersten Stelle spricht Schelling ausdrücklich von einem „Urvolk“ und Hegels Formulierung – »Ein solches Urvolk soll die Spuren der Kultur in der ältesten Zeit hinterlassen haben und wird von den alten Sagen unter dem Bild der Gottheit verewigt« – kommt derjenigen Schellings sehr nahe: »Es ist undenkbar, dass der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst sich vom Instinkt zum Bewusstsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es musste also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorgegangen seyn, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Die Hypothese eines Urvolkes erklärt bloß etwa die Spuren einer hohen Kultur in der Vorwelt, von der wir die schon entstellten Reste nach der ersten Trennung der Völker finden, und etwa die Übereinstimmung in den Sagen der ältesten Völker [...]«.

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822-1823*, S. 34 f.

der dritte Band erschien erst viel später, posthum: 1832)<sup>19</sup>. Dafür spricht wohl schon, dass die anderen von ihm im früheren Auszug erwähnten Autoren oder diejenigen, die sich als seine Quellen sonst noch vermuten ließen – also Schelling und Schlegel, Görres und Fichte – kaum als »Historiker vom Fache« bezeichnet werden können. Darüber hinaus scheint Hegels Text auch weitere, speziellere Aspekte zu enthalten, die sich am besten als Anspielungen auf Niebuhr verstehen lassen. Wenn Hegel etwa schreibt »unter den deutschen Historikern, sogar solchen, die eine große Autorität besitzen, auf das sogenannte Quellenstudium sich alles zu Gute tun« darf sicher an Niebuhr gedacht werden, dessen Werk doch gerade als Quellenkritik (z.B. an Titus Livius) einflussreich wurde, und der nicht nur bis heute als einer, wenn nicht gar *der* Vater historischer Quellenkritik gilt<sup>20</sup>, sondern der sich verschiedentlich, vgl. besonders Hegels Bemerkung »auf das sogenannte Quellenstudium sich alles zu Gute tun«,

<sup>19</sup> B.G. Niebuhr, *Römische Geschichte*, Bd. 1, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1811 (2., völlig umgearbeitete Ausgabe: Berlin, G. Reimer, 1827; 3., vermehrte und verbesserte Auflage ebenda 1828); Bd. 2, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1812 (2., völlig umgearbeitete Ausgabe: Berlin, G. Reimer, 1830); Bd. 3, Berlin, Reimer, 1832. Zahlreiche weitere Ausgaben erschienen nach Niebuhrs und Hegels Tod, z.B.: Berichtigte Ausgabe in einem Bande, 5. Aufl. des ersten Theils, 4. Aufl. des zweyten Theils, 3. Aufl. des dritten Theils. Berlin, Reimer, 1853. Zu Niebuhrs historiographischen Leistungen vgl. K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit* [1972], Dritte um einen Nachtrag erweiterte Aufl., Darmstadt, WBG, 1989, S. 26-49; K. Christ, *Barthold Georg Niebuhr*, in *Deutsche Historiker*, hrsg. von H.-U. Wehler, Bd. V, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 23-36; P.H. Reill, *Barthold Georg Niebuhr and the Enlightenment Tradition*, »German Studies Review«, III (1), 1980, S. 9-26; A. Momigliano, *Alle origini dell'interesse su Roma arcaica: Niebuhr e l'India*, »Rivista storica italiana«, XCII, 1980, S. 561-571 – deutsche Übersetzung *Der Beginn des Interesses für das archaische Rom: Niebuhr und Indien*, in A. Momigliano, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von G.W. Most, Bd. III, Stuttgart, Metzler, 2000, S. 58-74.

<sup>20</sup> Zweineuere Stellungnahmen mögen hier reichen, um diese Anerkennung als Gründervater der Disziplin zu belegen: eine von dem führenden deutschen Althistoriker Wilfried Nippel, der auch zahlreiche weitere Zeugnisse aus der deutschen Wirkungsgeschichte Niebuhrs zusammenträgt, die andere, als Beispiel für die internationale Wahrnehmung Niebuhrs, von dem ehemaligen Oxford „Regius Professor of History“ (1957-1980), Hugh Trevor-Roper [1914-2003; seit 1979 „Lord Dacre of Glanton“], W. Nippel, *Barthold Georg Niebuhr und die Begründung der modernen Althistorie*, in *Die modernen Väter der Antike: die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, hrsg. von A.M. Baertschi und C.G. King, Berlin, de Gruyter, 2009, S. 87-113, besonders S. 103 f; H. Trevor-Roper, *History and the Enlightenment*, hrsg. von J. Robertson, New Haven-Connecticut, Yale University Press, 2010, S. 183 f: »Niebuhr's achievement – his imaginative use of exact critical methods to revise the history of the past – inspired all the historians of the nineteenth century, even those who rebelled at the dogmatism of his conclusions. He was the father of constructive historical *Quellenkritik*«.

auch selbst als solcher gefeiert hat<sup>21</sup>. Auch zwei weitere Elemente von Hegels Bemerkung scheinen besonders auf Niebuhr gemünzt zu sein: a) die Anspielung auf ein »Priestervolk« und b) diejenige auf die Behauptung, »dass es ein römisches Epos gegeben, aus welchem die römischen Geschichtsschreiber die ältere Geschichte geschöpft haben«. Hat er auch nicht oft ausdrücklich von einem alten »Priestervolk« gesprochen<sup>22</sup>, wurde diese These seinerzeit doch mit Niebuhr assoziiert, so z.B. von Peter Feddersen Stuhr (1787-1851), der, unter dem Pseudonym „Feodor Eggo“, eine gegen Niebuhr gerichtete Schrift *Der Untergang der Naturstaaten* veröffentlichte<sup>23</sup>, die Hegel offenbar sehr geschätzt hat<sup>24</sup> und die in seiner persönlichen Bibliothek stand. Ist das Verhältnis von Hegel und Stuhr auch noch nicht hinreichend geklärt, hielt letzterer in seinem Werk die Lehre einer »streitbaren Priesterkaste«, die er Niebuhr zuschreibt, jedenfalls für widersprüchlich und unhaltbar<sup>25</sup>. Noch eindeutiger ist wohl Hegels kritische Bezugnahme auf Niebuhr, wenn er von einem »Epos« spricht, welches den Geschichtsschreibern wie Livius in Ermangelung zuverlässiger Dokumente als Quelle für die frühe Geschichte Roms gedient habe, denn damit sind wir bei Niebuhrs sogenannter „Liedertheo-

<sup>21</sup> Z.B. in seinen Vorlesungen an der Universität Bonn (1830), die zwar erst später im Druck erschienen sind, von denen Hegel aber durch Berichte von Dritten erfahren haben könnte. B.G. Niebuhr, *Vorträge über römische Alterthümer: an der Universität zu Bonn gehalten*, hrsg. von M. Isler, Berlin, Reimer, 1858, S. 7: »Die gelehrte Erforschung der alten Geschichte [...] ist das Werk von Männern die meinem Zeitalter angehören« (unsere Hervorhebung). Auch in älteren Texten, die schon gedruckt vorlagen als Hegel schrieb, lässt sich diese Einstellung Niebuhrs leicht wiederfinden, so wird z.B. seine vernichtende Kritik – in *Ergänzungsblätter zur Jena'schen Allgemeinen Literaturzeitung* (1813), S. 49-90 – an Arnold Hermann Ludwig Heeren (1760-1842) von dem Hauptvorwurf fehlender Quellenprüfung und – kritik getragen; vgl. hierzu E. Meyer-Zwiffelhofer, *Orientalismus? Die Rolle des Alten Orients in der deutschen Altertumswissenschaft und Altertumsgeschichte des 19. Jahrhunderts (ca. 1785-1910)*, in *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, hrsg. von R. Rollinger, A. Luther und J. Wiesehöfer. Frankfurt am Main, Verlag Antike, 2007, S. 501-594, hier besonders S. 539.

<sup>22</sup> Ein paar Stellen sind immerhin nachweisbar, vgl. z.B. *Römische Geschichte*, Bd. 1 (1811), S. 380; *Vorträge über römische Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten*, hrsg. von M. Isler, Berlin, Reimer, 1845, S. 156. Der Ausdruck „Priesterkaste“ findet sich in *Römische Geschichte*, Bd. 1 (1811), S. 80, 172.

<sup>23</sup> Feodor Eggo [= ein Pseudonym von P.F. Stuhr], *Der Untergang der Naturstaaten, dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, Berlin, Salfeld, 1812.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], in GW 14.1, § 355, S. 279, wo Hegel von Stuhrs »tiefem Sinn« und »Gelehrsamkeit« spricht; vgl. auch die Anmerkungen in GW 14.3, S. 1227-1229.

<sup>25</sup> Eggo/Stuhr, *Der Untergang der Naturstaaten*, S. 188 f.; vgl. auch S. 17.

rie“<sup>26</sup>, von der kein geringerer als Karl Christ (1923-2008) schrieb, dass Niebuhr damit »bei den Zeitgenossen am meisten Aufsehen erregte«<sup>27</sup>. In seinen Bonner Vorlesungen des Jahres 1830 gab Niebuhr dieser Theorie von der mündlichen (eben durch Lieder) Überlieferung der frühen Geschichte Roms vielleicht den deutlichsten Ausdruck:

Neben diesen [Annalen] gibt es eine lebendig überlieferte Geschichte. Sie besteht aus Erzählungen, die von den Vätern auf Kinder übergehen und sehr umständlich sein können: andere sind theils mündlich theils schriftlich fortgepflanzt, das sind die *poetischen Ueberlieferungen*. Hier ist ein Feld, auf welchem man sich bei einseitiger Behandlung nie wird vereinigen können. Ich bin überzeugt, dass ein großer Theil der älteren römischen Geschichte in Liedern überliefert ist, Alles nämlich was in derselben lebendig ist, was Saft und Kraft, was Zusammenhang hat; dies ist mir so evident wie irgendetwas<sup>28</sup>.

Dass Hegel es gewagt hat, Kritik an Niebuhr zu üben, einem der gefeierten Gründerväter der historischen Wissenschaften, hat sicher zum dem schlechten Ruf erheblich beigetragen, in welchem Hegels Geschichtsphilosophie bei den Historikern oft und lange stand, worüber Duncan Forbes (1922-1994) in seiner Einleitung zur englischen Ausgabe von Hegels Geschichtsphilosophie sehr klug geschrieben hat<sup>29</sup>. Doch sollte darüber nicht vergessen werden, dass Hegels Kritik nicht ganz unberechtigt war. Hegel konfrontierte die »Historiker vom Fach« nämlich mit seiner eigenen Version von „Historisch verfahren“, eindeutig „empirisch“ verfahren.

## II

Wenn man auf Deutsch sagt »Das kann man nur historisch erklären« – dies entnehme ich dem kleinen aber wunderbaren und auch sehr bekannten Aufsatz von Hermann Lübke<sup>30</sup> –, dann spielt man auf Aspekte an, die »aus der Rationalität von Projekten, Plänen, Entwürfen nicht

<sup>26</sup> Vgl. hierzu, A. Momigliano, *Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition*, in *Journal of Roman Studies*, XLVII, 1957, S. 101-114.

<sup>27</sup> K. Christ, *Barthold Georg Niebuhr*, S. 29.

<sup>28</sup> B.G. Niebuhr, *Vorträge über römische Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten*, hrsg. von M. Isler. Berlin, Reimer, 1845, S. 12.

<sup>29</sup> Vgl. D. Forbes, *Introduction*, in Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, S. VII-XXXV, insbesondere S. XXIV.

<sup>30</sup> H. Lübke, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, in *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, hrsg. von R. Koselleck und W.-G. Stempel, München, Fink, 1973, S. 223-240, hier S. 230.

deutbar [sind], und in diesem Sinne machen die Menschen ihre Geschichte nicht selbst«. Gerade weil Hegel die Geschichte historisch erklären wollte – historisch, d.h., hier empirisch – gerade weil er sich wie ein Historiker vom Fach verhalten wollte, hat er anerkannt und behauptet, dass die Menschen ihre Geschichte nicht selbst »machen«. Dies ist es, was die These, die unter dem Stichwort »List der Vernunft« bekannt wurde, sagen will.

In den Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie erscheint der Ausdruck ganz selten, wenn überhaupt – auf jeden Fall nicht in der ersten Vorlesungsreihe, wohl aber in der letzten, von Klaus Vieweg herausgegebenen Nachschrift<sup>31</sup>. Auch, in dem Vorlesungsmanuskript der Einleitung aus dem Jahre 1830-1831 begegnen uns verwandte Gedanken, wenn Hegel dort nämlich betont,

dass in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zu Stande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewusstsein und ihrer Absicht lag (GW, Bd. 18, S. 163).

Die Geschichte verläuft anders als es die Menschen wollen, unabhängig von ihrem Wollen und ihren Absichten, und dies gilt für alle, auch für diejenigen, welche Hegel die »welthistorischen Individuen« nennt. Als Beispiel nennt er Cäsar, welcher seine Feinde in der Absicht bekämpfte, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, dabei aber ein ganzes Reich eroberte (GW 18, S. 165). Er denkt aber auch an Napoleon – denjenigen, den er im Jahre 1807 den »großen Staatsrechtler« genannt hatte<sup>32</sup>, vielleicht weil er erfahren hatte, dass Napoleon selber an der Ausarbeitung des *Code civil* teilgenommen hatte<sup>33</sup>. Für ihn zählt Napoleon,

<sup>31</sup> Vgl. aber die Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830-1831), hrsg. von K. Vieweg, München, Fink, 2012, S. 42: »Wir haben nun in der Geschichte die einzelnen Interessen vor Augen, wie sie sich zerstören. Inwendig ist das Allgemeine, die Idee, die sich im einzelnen erhält, wenn es auch zerstört wird. Es ist eine List der Vernunft, diese Werkzeuge sich bekämpfen zu lassen, indem sie sich durch die Zerstörung hervorbringt«.

<sup>32</sup> Vgl. seinen Brief vom 29.08.1807 an Niethammer, in Hegel, *Briefe*, I, S. 185: »Der große Staatsrechtslehrer sitzt in Paris...«.

<sup>33</sup> Vgl. E.M. Theewen, *Napoleons Anteil am Code civil*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991. Darüber hinaus gibt es über Napoleon Bonaparte und seinen Einfluss auf den Geist und den Text des Gesetzbuches eine sehr reiche Literatur, die aber dessen wirkliche Beteiligung an der Ausarbeitung des Gesetzeswerkes in Anlehnung an alte, apologetische Biographien oft stilisiert, wie z.B. E. de Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène*, hrsg. und

ebenso wie Cäsar, zu den welthistorischen Individuen – solchen also, welche »die einsichtsvollsten in ihrer Welt« gewesen sind, da

sie verstehen am besten, um was es zu tun ist; was sie wollen und tun, ist das Richtige, Rechte, obgleich es als ihre Sache, Leidenschaft, Willkür erscheint, weil die andern es noch nicht wissen. [...] Ihre Reden und Handlungen sprechen aus, was an der Zeit, was wahr, was notwendig ist. Dadurch allein haben sie die Gewalt in der Welt, dass sie das Rechte wollen; dies aber ist zunächst nur ihre Vorstellung. Sie haben die richtige Vorstellung von dem, was das Rechte ist. (*Vorlesungen*, Bd. 12, S. 69).

Die Worte, die Hegel benutzt, um die Leistungen dieser welthistorischen Individuen zu charakterisieren sind umso erstaunlicher, weil sie bei ihm selten sind und nicht zum Wortschatz seiner praktischen Philosophie gehören, derjenigen also, die er in seiner Philosophie des Geistes entwickelt hat: Er schreibt, es sei die »Leidenschaft«, welche diese Individuen bewegt; eine Leidenschaft, die »gleichsam als etwas Tierisches in den großen Individuen erscheint«; Dass sie »unwiderstehlich getrieben werden« und sich dabei »befriedigen« (ibid., S. 70). – Ein »Instinct« wäre es gewesen, ein »allgemeines«, bewusstloses, oder ein »immanenter Trieb«<sup>34</sup>... Noch erstaunlicher als der Wortschatz ist aber die Feststellung, dass es in dieser Philosophie, welche die Geschichte als »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« versteht, überhaupt keinen Fortschritt für die großen Menschen gibt. Ihr Status bleibt derselbe: es sind die Leidenschaften und das Interesse, wodurch sie bewegt werden. Nirgendwo sagt Hegel, dass Napoleon, dieses welthistorische Individuum, die Geschichte anders »gemacht« hätte als Cäsar in Rom: Bewusster als Cäsar ist er nicht, auch wenn er viel später lebte und wirkte<sup>35</sup>. In diesem Sinne sind also weder Napoleon noch Cäsar »Subjekte« der Geschichte.

Nicht richtig wäre es, sie als »Subjekte« der Geschichte zu betrachten – genauso, wie es nicht richtig wäre, als »Subjekt« der Geschichte ein »Volk« oder einen »Volkgeist«, oder sogar den »Weltgeist«, den plausi-

---

mit Anm. von J. Schmidt, Vorwort J. Tulard, Paris, Seuil, 1968.

<sup>34</sup> Vgl. GW 18, S. 165: »Diss sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene, particulären Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt ist ihre wahrhafte Macht; er ist in dem allgemeinen, bewusstlosen Instincte der Menschen, sie sind innerlich dazu getrieben [...] er führt das aus, was ihr eigener immanenter Trieb ist«.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu die einsichtsvolle Bemerkung S. Avineris in *Hegel's Theory of the modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, S. 234 – in der deutschen Übersetzung dieses Buches: *Hegels Theorie des modernen Staates*, aus dem Englischen übersetzt von R. und R. Wiggershaus. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, S. 276 f.



belsten Kandidaten für diese Rolle, zu betrachten. In seiner Einleitung zur Geschichtsphilosophie des Jahres 1830-31 schreibt Hegel, dass der Weltgeist nichts anderes ist als »der Geist überhaupt, der die Substanz der Geschichte [ist], der Eine Geist, dessen Natur Eine und immer dieselbe, und in dem Welt-daseyn diese seine Eine Natur explicirt«. Er fügt noch hinzu, dass »Dies wie gesagt das Ergebnis der Geschichte selbst seyn muss« (GW 18, S. 142): Ein »Ergebnis« ist aber kein Subjekt, das handlungsfähig wäre, und Projekte oder Pläne durchführen könnte. Demjenigen, der Hegel aufmerksam liest, und sich auf die Suche nach einem »Subjekt« der Geschichte machen würde, bietet er eine klare, eindeutige Antwort – hier lohnt es sich, Hermann Lübke wieder zu zitieren: »die Weltgeschichte ist ein Prozess, der abläuft, ohne dass ein sozial identifizierbares, individuelles oder kollektives Subjekt nachweisbar wäre, das diesen Prozess handelnd zu beherrschen und zu steuern vermöchte, so dass er inhaltlich aus der Handlungs-rationalität dieses Subjekts verstanden werden könnte«<sup>36</sup>.

In Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* bildet die Geschichte den Höhepunkt eines Teils, der den Titel »Objektiver Geist« trägt: Eine ganz beredte Benennung, auch wenn sie bei Hegel ziemlich spät erscheint. In der Geschichte ist der Geist »objektiv« – in anderen Worten nicht subjektiv, kein Subjekt. Die Gebilde, die der Terminus „Objektiver Geist“ bezeichnet, haben eine Wirklichkeit, die wir als eine „objektive“ beschreiben können – so z.B. im Staat und in seinen Einrichtungen – nicht aber diejenige eines Bewusstseins, auch wenn sie erst und nur in und mittels des individuellen Bewusstseins existieren können. Ihre Realität ist keine materielle oder natürliche, sondern eher eine geistige: sie sind Teil des Geistes. Doch haben sie nicht die Realität eines Subjekts – und es ist eines der großen Verdienste Hegels gewesen, dass er sich über diese Frage nicht irreführen ließ, obwohl er gerade während der Blütezeit des deutschen Nationalismus lebte. »Es darf« – dies schreibt Nicolai Hartmann (1882-1950), einer der wichtigen, wenngleich etwas vergessenen Interpreten Hegels

Es darf als ein hohes Verdienst Hegels angesehen werden, dass er in diesem grundlegenden Punkt nicht zu metaphysischen Hilfskonstruktionen greift, keinen übermenschlichen Intellekt einführt – nach dem bekannten Vorbild der Nationalisten –, dass er sich nicht zu einem allgemeinen Ich oder einem transzendentalen Subjekt rettet. All das läge hier nahe und wäre eine bequeme Lösung des Widerspruchs. Hegel lässt sich dadurch

<sup>36</sup> Vgl. H. Lübke, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, S. 227.

nicht verführen. Er lässt streng das Phänomen walten, wie er es findet und nimmt den Widerspruch ungeschmälert auf<sup>37</sup>.

Gerade weil Hegel die Phänomene streng walten lassen wollte, wie er sie fand, hat er die These, die heute so populär – aber auch so vieldeutig – ist, also das sogenannte Vico-Axiom, dem zufolge der Mensch die Geschichte »macht«, nie verteidigt. Öfters wird diese These oder, das Axiom, wie sie manchmal genannt wurde<sup>38</sup>, dem zufolge der Mensch die Geschichte „macht“, dem deutschen Idealismus und insbesondere dessen Hegelscher Ausprägung zugeschrieben – dies aber zu Unrecht, denn wie dies Ernst Cassirer in seiner Philosophie der Aufklärung ganz richtig betonte, war das Hauptwerk Vicos, die *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), »im bewussten Gegensatz zu Descartes konzipiert und zur Verdrängung des Rationalismus aus der Geschichte bestimmt«<sup>39</sup>. Stimmt dies – und vermutlich hatte Cassirer damit Recht – kann es nur verblüffen zu sehen, mit welcher Leichtigkeit Hegel heutzutage in die Nachfolge Vicos gestellt wird<sup>40</sup>? Hegel zitiert Vico nirgendwo – damals war er noch nicht bekannt oder wiederentdeckt – und die These, der zufolge das Wahre dasjenige wäre, was vom Menschen gemacht wird (*verum est factum*), hat er meines Wissens nicht verteidigt, und zwar aus guten Gründen: Zu behaupten, dass der Mensch die Geschichte „macht“, würde bedeuten, dass der Mensch ihren Verlauf mittels einer politischen Handlung oder einer Kenntnis irgendwelcher Machttechniken beherrschen und leiten könnte. Dies würde bedeuten, dass die Geschichte für ihn „verfügbar“ wäre – um hier einen Ausdruck Reinhard Koselleck aufzugreifen<sup>41</sup>, dass sie also plan- oder programmfähig wäre. In seinem Aufsatz erwähnt Koselleck wohl eine Passage aus Kants

<sup>37</sup> N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II. Teil: Hegel, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1929, S. 302.

<sup>38</sup> Vgl. z.B. F. Fellmann, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg-München, Alber, 1976.

<sup>39</sup> Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 2003, Band 15, hier S. 218 f.

<sup>40</sup> So z.B. schon von Karl Löwith, der in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, Kohlhammer, 1979, S. 109) behauptete, dass das Werk Vicos »grundlegende Gedanken Herders und Hegels vorwegnimmt«, dass »fast zwei Jahrhunderte« gebraucht wurden, ehe es »wiederentdeckt und als der erste Schritt zu einer Philosophie der Geschichte erkannt wurde«.

<sup>41</sup> Vgl. hier R. Koselleck, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*, in *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, S. 260-277.

*Streit der Fakultäten*<sup>42</sup>, nirgendwo aber Hegel, sondern viele andere Autoren und Politiker, die sich von dem Vico-Axiom regelmäßig distanziert hätten, aber doch glaubten, dass sie die Zukunft in ihren Händen hielten – in dieser Diskussion über die Machbarkeit der Geschichte geht es um den Totalitarismus und mir scheint es wichtig zu betonen, dass Hegel kein Verteidiger oder Ahnherr solcher Positionen gewesen ist. Wie dies Hermann Lübke ganz richtig betont, ist »Hegels Geschichtsphilosophie schlechterdings nicht eine Theorie, aus der sich akut politische Praxis begründen und legitimieren ließe«; was »natürlich nicht heißt, Hegels Geschichtsphilosophie sei politisch funktionslos. Immerhin erfüllt sie damit die eminente politische Funktion, den politisch handelnden Subjekten die Möglichkeit abzuschneiden, im Namen der Geschichte als die wissenden Vollstrecker ihrer Gesetzlichkeit zu agieren«<sup>43</sup>. Einige der berühmtesten Seiten der Hegelschen Vorlesungen über die Geschichtsphilosophie sind genau dazu bestimmt, zu zeigen, wie falsch und lächerlich es wäre, zu glauben, dass sie dies tun.

Der Wortschatz, den Hegel benutzt, um über »Fakten« zu sprechen, verdient aber, aufmerksam untersucht zu werden, denn er hat sich zur Zeit Hegels grundsätzlich verwandelt. Es ist Lessing, den wir über das Wort Faktum und/oder Tatsache, lesen und hören müssen:

Mit Recht sage ich: Wörtlein; denn es ist noch so jung. Ich weiß mich der Zeit ganz wohl zu erinnern, da es noch in Niemandem Munde war. Aber aus wessen Munde oder Feder es zuerst gekommen, das weiß ich nicht. Noch weniger weiß ich, wie es gekommen seyn mag, daß dieses Wörtlein ganz wider das gewöhnliche Schicksal neuer Wörter in kurzer Zeit ein so gewaltiges Glück gemacht hat; noch, wodurch es eine so allgemeine Aufnahme verdient hat, daß man in gewissen Schriften kein Blatt umschlagen kann, ohne auf eine Thatsache zu stoßen. Man fand in Lateinischen und französischen Büchern bey wackern Männern, die an der Grundfeste des Christenthums flicken, dass es ganz unwandelbar gegründet sei, weil es auf *Facta, sur des Faits*, beruhe, die kein Mensch in Zweifel ziehen könne. Nun heißen *Facta* und *des Faits* weiter nichts, als geschehene Dinge, Begebenheiten, Thaten, Ereignisse, Vorfälle, deren historische Gewissheit so groß ist, als historische Gewissheit nur seyn kann. Diese Deutschen Ausdrücke bedeuten alle etwas Besonderes mit,

<sup>42</sup> Dies aber um zu behaupten, dass Kant diese Passage, die »heute gerne zustimmend und lobend zitiert wird, noch ironisch-provokativ« meinte, und dass er »nicht rundweg davon spricht, dass Geschichte machbar sei« (R. Koselleck, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*, S. 267).

<sup>43</sup> Vgl. H. Lübke, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, S. 227.

und man müsste nach Schicklichkeit bald diesen, bald jenen brauchen<sup>44</sup>.

Als Lessing »*des Faits*, [...] die kein Mensch in Zweifel ziehen könne«, mit solcher Ironie behandelte, an wen dachte er dabei? Hat er dabei an Pierre Bayle (1647-1706) gedacht, bei welchem die »reine Freude am Faktisch-Einzelnen [...] kennzeichnend« gewesen wäre<sup>45</sup>? Oder an Leibniz, der zwischen »*vérités de fait*« und »*vérités de raison*« unterschied? Oder viel unmittelbarer an deutsche Schüler von Leibniz, also an die Schule Wolffs, die er oft im Visier hatte? Der inzwischen emeritierte evangelische Kirchenhistoriker Reinhart Staats, der auch diese möglichen Quellen erwähnte, zeigte aber schon vor ein paar Jahrzehnten ganz überzeugend, dass der Diskussionszusammenhang, in welchem der deutsche Begriff „Tatsache“ erarbeitet wurde, einen theologischen Hintergrund hatte<sup>46</sup>: es war derjenige einer theologischen – vielleicht sollte man aber eher sagen: apologetischen – Diskussion, in welcher es sich um nichts weniger handelte als um die Frage, wie man die Wahrheit der Religion feststellt: wäre es anhand von Fakten, oder »Tatsachen«, solche z.B., wovon in der biblischen Tradition die Rede sei, wie die einer leibhaftigen Auferstehung Jesu von den Toten<sup>47</sup>? Lessing war davon nicht überzeugt. Für ihn können »zufällige Geschichtswahrheiten« nie »der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten werden«<sup>48</sup>. Geschichtliche Tatsachen verkünden uns nichts, es sei denn, der Geist des Menschen gibt ihnen einen Sinn, und dieser ist von der Faktizität des Ereignisses unabhängig.

Ein Beispiel aus *Nathan der Weise* mag die Tragweite dieser Grundthese erhellen. – Wenn in einer der Szenen dieses Schauspiels (4. Aufzug, 2. Auftritt), der Patriarch den Tempelherrn fragt, ob es ein »Faktum« sei, oder eine »Hypothese«, dass Recha nicht des Juden Tochter sondern »ein Christenkind, und sei getauft«, »nur als Jüdin erzogen«. Der Tempelherr

<sup>44</sup> Vgl. G.E. Lessing, Über das *Wörtlein Thatsache*, in *Sämtliche Schriften*, hrsg. von K. Lachmann und F. Muncker, 23 Bände, Neudruck Berlin, De Gruyter, 1968, hier Band 16, S. 77.

<sup>45</sup> Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 219.

<sup>46</sup> Vgl. R. Staats, *Der theologieggeschichtliche Hintergrund des Begriffes „Tatsache“*, »Zeitschrift für Theologie und Kirche«, LXX, 1973, S. 316-345.

<sup>47</sup> »Bis in die Gegenwart hinein«, schreibt R. Staats, »hat der Begriff Tatsache in der Fachsprache von Theologen einen festen Platz. In der theologischen Fachliteratur begegnet uns gewöhnlich schon nach kurzer Lektüre oft weniger Seiten fast jeden Autors die Geschichtstatsache, die „nackte“ oder „idolierte“ Tatsache (*brutum factum*) oder auch die „Heilstatsache“« (*Der theologieggeschichtliche Hintergrund*, S. 317).

<sup>48</sup> Vgl. den Aufsatz Über *den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), in G.E. Lessing, *Werke*, 8 Bde, hrsg. von H.G. Göpfert, Darmstadt, WBG, 1996, hier Bd. 8, S. 12.

»glaubt« noch, »das sei eins, um Eurer Hohehrwürden Meinung bloß zu vernehmen«. Der Patriarch, jener erschreckende Vertreter der Kirche, beharrt indessen darauf, dass, wenn »der Fall ein Faktum« ist, wenn das »geschehn, /Und fortfährt zu geschehn«; wenn es »sich wohl gar in unsrer Diözes«, In unsrer lieben Stadt Jerusalem ereignet«, dann müsste die dreimal wiederholte Schlussfolgerung klar und eindeutig sein: »der Jude wird verbrannt«. Im *Nathan* ist es der Antisemitismus, den Lessing anprangern will. Zusammen mit diesem Antisemitismus denunziert er aber auch eine Ideologie, in welcher sich die Verehrung für sogenannte »Fakten« mit einem »Fideismus« verbindet, also mit einer Haltung, für welche der religiöse Glauben Vorrang vor der Vernunft hätte. War es doch einer der klarsten, unleugbarsten Zwecke der Ringparabel zu zeigen, dass Fakten, historische Tatsachen, eine Religion – egal welche – keineswegs begründen können.

### III

Wichtig scheint es mir zu bemerken, dass auch Hegel, dieser »Vertraute Lessing«, wie Schelling einmal schrieb<sup>49</sup>, keineswegs dieser Meinung war. Nie hat er gedacht, dass die Geschichte, und geschichtliche »Tatsachen«, oder sogar geschichtliche »Taten«, um hier auf den ersten Bestandteil des Wortes „Tatsache“ hinzuweisen, eine Religion begründen könnten. Genau das war es aber, was jene Anhänger Hegels glaubten, die in den 1830er und 1840er Jahren nach Paris flüchteten und Anhänger der Saint-Simonistischen Schule wurden: Eine Schule, die sich zur selben Zeit wie der Hegelianismus verbreitete, nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland, insbesondere bei den Hegelianern<sup>50</sup>. Ende seines Lebens scheint Hegel den Saint-Simonismus noch selbst wahrgenommen zu haben – und zwar dank einiger seiner Schüler, insbesondere Eduard Gans<sup>51</sup>. Die Nähe zwischen den beiden Schulen muss man aber ganz genau überprüfen, insbesondere im Hinblick auf das Gebiet, das uns hier interessiert,

<sup>49</sup> Schelling, *Brief an Hegel*, vom 4. Februar 1795, in *Briefe von und an Hegel*, 4 in 5 Bänden, hrsg. von J. Hoffmeister und F. Nicolin, dritte, völlig neubearbeitete Auflage, Hamburg, Meiner, 1981, Bd. 1, S. 21.

<sup>50</sup> Zu diesem Forschungsfeld vgl. neuerdings *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, hrsg. H.-C. Schmidt am Busch, L. Siep, H.-U. Thamer und N. Waszek, Paderborn, Mentis, 2007.

<sup>51</sup> Vgl. Hier insbesondere N. Waszek, *Saint-Simonismus und Hegelianismus – ein Forschungsfeld*, S. 13-35.

also dasjenige der Geschichtsphilosophie – und mit ihr dasjenige der Religionsphilosophie, denn die Lehre, die dort entwickelt wurde, ist von Hegels eigener Lehre ganz weit entfernt, wie dies übrigens schon Eduard Gans bemerkt hatte. Auf Besuch in Paris, im Jahre 1830, beobachtete Gans die Entfaltung jener neuen Sekte mit einem halb amüsierten Blick:

Als ich im Jahre 1830 nach Frankreich kam, hatte ich kaum etwas von der positiven Existenz dieser Sekte gewusst. [...] Aus dem, was ich vernommen hatte, musste ich schließen, dass lediglich neue national-ökonomische Ansichten, oder industrielle Meinungen hier aufgestellt würden, und dass das Ganze sich in dem Kreise bewege, welcher der Wissenschaft von jeher angewiesen ist. Ich fand etwas Anderes: ich fand eine Religion, einen Tempel in der Straße Taitbout, und geistliche Versammlungen in einem Hause der Passage Choiseul. Benjamin Constant erzählte mir, dass, als die St. Simonisten ihn vor etwa einem Jahr um Rath gefragt hätten, wie sie ihre Grundsätze verbreiten könnten, er ihnen gesagt habe: macht eine Religion daraus<sup>52</sup>.

Genau so hat sich die Sekte sicherlich nicht entwickelt – es ist auch zum Vergnügen seiner Leser, dass Gans die Mahlzeit, die er gemeinsam mit bekannten Juristen und Politikern der Zeit in dem berühmten Restaurant »Au rocher de Cancale« einnahm, wie folgt beschreibt:

Der Gegenstand des Gesprächs betraf lediglich die großen Hoffnungen, welche die Anhänger der neuen Lehre an die Ausbreitung derselben knüpften. Als Villemain bemerkte, dass ohne Schmerz und Leiden, ohne Opfer und Märtyrerthum keine neue Religion Wurzel schlagen könne, erwiderte Lermnier: *Ces Martyrs ils se trouveront. Mais les Martyrs chrétiens, entgegnete Villemain, n'ont pas diné au rocher de Cancale.* Und in der That kann dieses gute Wort im ernsteren Sinne genommen werden. Es wird unmöglich seyn, dass junge Leute, die den Ueppigkeiten der Welt nicht entsagen, sondern diese selbst zum Gegenstande einer religiösen Behandlung machen, in einer gegen allen religiösen Inhalt gleichgültigen Zeit, eine Erschütterung hervorrufen, wie sie doch zur Begründung einer neuen Gotteslehre nothwendig erscheint<sup>53</sup>.

Als ich diese Sätze vor etwa zwanzig Jahren ins Französische übersetzte, schienen sie mir von einem ganz gesunden Menschenverstand durchdrungen. Dass die Ereignisse der letzten Jahre diese Stelle in einem anderen Licht erscheinen lassen, lässt sich behaupten, doch bin ich kei-

<sup>52</sup> Vgl. E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin, 1836, Neudruck hrsg., kommentiert und mit einer Einleitung versehen von N. Waszek, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1995, hier S. 91 f.

<sup>53</sup> E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 94.

neswegs der Meinung, dass diese der Position Lerminiers, also der Saint-Simonistischen Lehre, recht geben. Eine religiöse Lehre kann man nicht »machen«, so wie es nicht möglich ist, die Geschichte zu »machen«, und was die Ereignisse des letzten Jahrhunderts gezeigt haben, ist eher, dass es ganz gefährlich ist, solch einen totalitären Versuch zu unternehmen.

Eduard Gans würde ich also Recht geben, in seiner Analyse der Verhältnisse der Religion zum Bereich des »objektiven Geistes«, d.h. zur Politik, und zur Geschichte. Diese und nicht die Saint-Simonistische wäre, meiner Meinung nach, eine echt hegelianische Position, so z.B. wenn Gans schreibt, dass der Geist des Christentums

in die Welt gegangen ist, hat sie durchdrungen, und nach seinem Muster gebildet. Wenn nach achtzehn Jahrhunderten die unfreien Zustände allmählich schwinden, die Emanzipationen aller Unterdrückten ausgesprochen werden, und der Mensch sich nur in dem Ausdrucke wahrhafter Innerlichkeit gefällt, so ist dieses eben die Verweltlichung des Christenthums, das freilich vieler Jahrhunderte bedurfte, um das Tägliche zu erschaffen...<sup>54</sup>.

Als ich diesen Text ins Französische übersetzte, benutzte ich den Terminus *sécularisation* um das von Gans benutzte Wort, das von Hegel kommt – also „Verweltlichung“, zu übersetzen. Heute bin ich nicht so sicher, dass ich dasselbe tun würde, gerade weil diese Frage, also die der Verweltlichung oder Säkularisierung für viele unserer politischen und gesellschaftlichen Besorgnisse ganz zentral ist. Gerade zu dieser Frage dürfte uns die Hegelsche Philosophie am nützlichsten sein. Denn es ist nicht nur in seiner Geschichtsphilosophie sondern auch in vielen anderen Schriften, und in seiner Religionsphilosophie, die ein Teil der *Enzyklopädie* ist, dass Hegel, das Wort Christus' – »mein Reich ist nicht von dieser Welt« aufnehmend, die Art und Weise beschrieb, in welcher dem zum Trotz die christliche Religion »in die Welt [doch] ging« um sie durchzudringen und nach ihrem Muster zu bilden. Ob und wie diese Religion, vielleicht auch andere, diejenigen ihrer Zwecke, die das Verschwinden »unfreier Zustände« und die »Emanzipationen aller Unterdrückten« betreffen – es sind die Worte von Eduard Gans, die ich hier wieder aufnehme – bleibt aber eine offene Frage.

---

<sup>54</sup> Vgl. E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, S. 93.

# Religion und Staat bei Hegel

Klaus Vieweg

*Friedrich-Schiller-Universität Jena*

Both state and religion are for Hegel forms in which the essence of the spirit, i.e. freedom, is manifested: through the political as well as the religious dimension, human beings can know and determine themselves. Both these forms, however, can suffer drifts in which freedom is transformed into tyranny and terror. The paper examines these issues, with particular reference to the *Elements of the Philosophy of Right* and the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, shedding light on the relevance of Hegel's conception also for the present.

Ein schon fast klassischer Satz des jungen Hegel aus dem Jahr 1795 bezieht sich auf das Verhältnis von Politik und Religion: Das menschliche Vermögen der Freiheit muss Hegel zufolge jetzt anerkannt werden – »es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte[n] Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen, – sich aneignen. Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts«<sup>1</sup>. Besondere Betonung verdient Hegels Beschreibung der herausgehobenen Aufgabe der Philosophie: Beweisen der *Würde des Menschen*, die als unantastbar, unverletzlich, unbedingt, somit im Hegelschen Sinne *absolut* gilt – damit kann die Philosophie als intellektuelle Waffe im Kampf gegen jeglichen, sich auf politischen wie

---

<sup>1</sup> *Briefe von und an Hegel*, hg. von F. Nicolin, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1981, 24.



religiösen Fanatismus sich stützenden Despotismus auftreten<sup>2</sup>.

Schon der Tübinger Student Hegel plädiert für die klare Trennung von Staat und Religion – die „unglücklichsten Länder“ sind diejenigen, in denen „die geistlichen Herren regieren“<sup>3</sup>. Im Gegenzug zur These, dass Religion und Moral unzertrennlich vereinigt sein müssten, insistiert Hegel auf die Unterscheidung von Moral und Religion, auf eine Koexistenz von Volksreligion und Gewissensfreiheit, auf die Gedankenfreiheit im Geiste von Schillers *Marquis Posä*. Moral und Religion haben keine »Hauptstadt [...] in die man mühsam reisen, und daraus die gnädigste ertheilte Nahrung heimzutransportieren« könnte. Als theoretische Grundlage erscheint schon die Auffassung von der *Vielfalt der Vorstellungsarten*, der Vielfalt der Religionen, besonders im Rekurs auf Lessings *Nathan der Weise*. Es darf „keinen Befehl und kein Verbot“ von moralischen und religiösen Auffassungen weder seitens der Kirche noch des Staates, weder seitens „fanatischer Priester noch schwelgender Despoten“ geben. Der gegenteilige Fall führt direkt – so Hegels später weiterentwickelte These – zum *Fanatismus*<sup>4</sup>, Hegels Wort für Fundamentalismus, Religionswahn und Terror gegen jedes besondere Andere, gegen andere Religionen und gegen differente Moralvorstellungen. Dieses Plädoyer für die Freiheit des Gewissens schließt die Ablehnung jeglicher Gewissensprüfung ein, die auch im Tübinger Stift übliche, moralische und religiöse Anmaßung auf „Herz und Nieren zu prüfen“ – Schelling nannte dies »moralische[n] Despotismus«<sup>5</sup> –, impliziert eine »Erniedrigung der Menschheit«<sup>6</sup>. Von Staat oder Kirche öffentlich aufgestellte Sittenwächter, mit „religiösem Lineal“ messende Moralitätsapostel oder „kirchliche PoliceyEinrichtungen“ gelten als unvereinbar mit einem freien Staat<sup>7</sup>. Die Institutionen des Staates »müssen sich mit der Freiheit der Gesinnungen vertragen, dem Gewissen und der

<sup>2</sup> Der Text ist eine Verknüpfung von leicht überarbeiteten Textpassagen aus meinen Büchern *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2013, und *Hegel – Der Philosoph der Freiheit*, München, C.H. Beck, 2019.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ff. (GW), GW 1, 120.

<sup>4</sup> Vgl. GW 1, 141, auch GW 9, 206. – Dieses Wort findet sich bereits bei Stäudlin, *An Gallien*, in *Poetische Blumenlese fürs Jahr 1793*, hrsg. von G.F. Stäudlin, Stuttgart, Mäntler, 1793, 173.

<sup>5</sup> Br I, 27.

<sup>6</sup> GW 1, 131.

<sup>7</sup> Vgl. GW 1, 131, 135. Selbst Luther wird kritisiert, da er „Gewalt über Meinungen“ anstrebte etwa im Verhältnis zu anderen Reformatoren.

Freiheit nicht Zwang anthun«, sondern stattdessen »indirekte auf die Bestimmungsgründe des Willens wirken«<sup>8</sup>. Hegel formulierte dann eine für sein künftiges Nachdenken zentrale Frage für ein modernes Staatsverständnis: „Wieviel kann der Staat tun? Wieviel muß jedem Menschen überlassen werden“<sup>9</sup>? Davon ausgehend soll ein großer Bogen zum späteren Hegel gespannt werden, mit der These der prinzipiellen Kontinuität in Hegels Verständnis, ungeachtet von partiellen Veränderungen.

## Religion und Politik in Hegels Rechtsphilosophie

Wie halten wir es mit der Religion und Kirche? Wie halten wir es mit dem Staat? Die knappen Darstellungen in § 270 der Hegelschen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (RPh) besitzen höchst brisante Aktualität, da sie unter dem Stichwort Trennung von Staat und Religion die Beziehungen modernen Staaten zu den diversen Religionen beleuchten, eine scharfsinnige Kritik am *religiösen und politischen Fanatismus, dem Fundamentalismus* jeglicher Couleur üben und das Konstrukt eines *Gottesstaates* scharf attackieren. Es geht hier um das innersystematische Verhältnis zwischen dem objektive und dem absolutem Geist, zwischen Staat und Religion, zwischen Staat und Religionsgemeinschaften. Dieser Gesichtspunkt – der Zweck des Staates als *durch die Form der Bildung hindurchgegangener, sich wissender und wollender Geist*, die Auffassung des Staates als einer Manifestation von *wissensfundierter Selbstbestimmung* – führt zu den spezifischen Relationen zwischen Staat und Religion. Für die Interpretation sollen auch die entsprechenden Ausführungen in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* sowie § 552 *Enzyklopädie* herangezogen werden. § 270 RPh erklärt, dass hier, also im Kontext des inneren Staatsrechts, der Ort für die Behandlung des Verhältnisses von Staat und Religion ist. Die *Enzyklopädie* hingegen verortet die Problematik am Übergang vom objektiven zum absoluten Geist<sup>10</sup>, also im Umkreis der Weltgeschichte, was durch eine Stelle in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* bekräftigt wird: „in seiner ausgebildeten Ausführlichkeit gehört die Problemstellung eigentlich der Philosophie der Weltgeschichte an“<sup>11</sup>. Aus der Sicht der Systemarchitektur muss sicher die

<sup>8</sup> GW 1, 139.

<sup>9</sup> GW 1, 139.

<sup>10</sup> Vgl. Enz § 552, 355f.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (PhRel), in Ders., *Werke in*

zweite Variante präferiert werden, allerdings lässt sich die antizipierende Behandlung in § 270 von erheblicher Relevanz. In einer Anmerkung zu § 270 über die Beziehung des Staates zu Kunst, Religion und Wissenschaft, zum Verhältnis zwischen dem objektiven und dem absoluten Geist, findet sich der Hinweis, dass in den *Grundlinien*, in denen das Prinzip des Staates in seiner eigentümlichen Sphäre durchgeführt wird, von den Relationen zu den Formen des absoluten Geistes nur »beiläufig« gesprochen werden kann. Dies müsse in „seiner ausgebildeten Ausführlichkeit“ einer „vollständig konkreten Abhandlung vom Staate“ vorbehalten bleiben<sup>12</sup>.

### **Die gemeinsame Grundlage, der gemeinsame Inhalt von Staat und Religion**

Es handelt sich bei Staat und Religion um substantielle Weisen der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung der Menschen. Insofern das Wesen des Geistes in der Freiheit, in intellektueller und institutioneller Selbstgesetzgebung besteht, kann in den wahren Gestaltungen von Staatlichkeit und Religiosität ein Bei-sich-selbst-Sein im Anderen erreicht werden. »Es ist *ein* Begriff der Freiheit in Religion und Staat« und diese Freiheit ist „das Höchste was der Mensch hat und von ihm realisiert wird“<sup>13</sup>. Wir haben es mit differenten Formen des allgemeinen Geistes in seiner triadischen Struktur (als Dreiheit von Schlüssen) zu tun<sup>14</sup>. Sittliches und religiöses Selbstbewusstsein sind „nicht zweierlei“<sup>15</sup>, sondern zwei Dimensionen des *einen* Selbstbewusstseins, der einen Gesinnung, zwei Dimensionen der freien Gedankens und des freien Wollens, zwei Momente der Kultur, sie repräsentieren eine Identität von Einheit und Differenz.

In der Formel vom „Element des Daseins des allgemeinen Geistes“ liegt das Kriterium für die Unterscheidung von Staat und Religion, die Nicht-Identität, die Trennung von Religion und Staat. Im letzterem stellt

---

zwanzig Bänden. *Theorie Werkausgabe* (TWA), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845. Neu edierte Ausgabe, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 ff., hier TWA 16, 237.

<sup>12</sup> Enz § 270, 417.

<sup>13</sup> TWA 16, 237.

<sup>14</sup> Dazu auch G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Enz), TWA 10, §§ 564-577, speziell §§ 564-571, sowohl die Religion als auch die Philosophie wird mittels der Schluss-Trias gedacht.

<sup>15</sup> Enz § 552, 355.

sich die „geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfang des Innerlichen und Äußerlichen“ dar<sup>16</sup>, die höchste Form von Freiheit in der Welt, – der freie Wille als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt einer Welt entfaltender Geist“, das „vernünftige Leben der selbstbewussten Freiheit“. Der Unterschied liegt in der *Form* des Geistes, in der verschiedenen Formation des Selbstbestimmens. Dabei muss sowohl zwischen dem objektiven und absoluten Geist als auch zwischen den Weisen des absoluten Geistes differenziert werden. Zum einen haben wir in der Religion eine Ausdrucksform des absoluten Geistes, eine individuelle und kollektive religiöse Selbstverständigung als Ausdruck einer höheren Form des Frei-seins im Sinne der Überschreitung des Endlichen im objektiven Geist, aber eben in einem speziellen Medium. Das religiöse Selbstbewusstsein hebt im Vorstellen und im Kultus die Entzweiung auf und vermag in einem höchsten göttlichen Willen bei sich selbst zu sein. Zum anderen wird der substantielle Inhalt nicht durch begreifendes Denken, sondern nur in den defizienten Weisen des Vorstellenden und des Gefühls vergegenwärtigt. Diese Ambiguität – Vorstellung und Glauben versus begrifflicher Gedanke, höhere Selbstverständigung versus formbestimmte Differenz zur Grundlage des Staates – prägt das schwierige und konfliktbeladene Verhältnis zwischen modernem Staat und Religion.

Die Stichworte „Vorstellung“ und „Bilder“, der theoretischen Medien der Religion, implizieren Hegels Theorie der Vorstellung und Einbildungskraft<sup>17</sup> zufolge die Religionen als bestimmte, besondere Vorstellungswelten, die *Vielfalt der besonderen Religionen*, die *Vielheit und Diversität des Religiösen* schlechthin. Hegels *Phänomenologie* trägt wesentlich zur Aufhellung dieses Problemfeldes bei: Das Vorstellen des Allgemeinen beinhaltet zwar den Gedanken, verweist auf ihn, befindet sich aber noch nicht auf der Stufe des begreifenden Denkens, sondern hat den Inhalt ohne seine innere logische Notwendigkeit und bringt statt der Form des Begriffs auch Formen der Äußerlichkeit ins Spiel. In jeder Religion als *bestimmter* Gestalt wird eine der versammelten Gestaltungen zur dominanten. *Eine* Bestimmung, *eine* Eigentümlichkeit, *eine* Besonderheit drückt allen anderen Momenten ein gemeinschaftliches Gepräge auf. Im offen-

<sup>16</sup> RPh § 341.

<sup>17</sup> Vgl. dazu K. Vieweg, *The Gentle Force over the Pictures. Hegel on Imagination*, in *Inventions of the Imagination*, hrsg. von R.T. Gray et al., Seattle, University of Washington Press, 2011; und K. Vieweg, *Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung zum Begriff*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. K. Vieweg und W. Welsch, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.

kundigen Unterschied zu einer den Gedankengang der *Phänomenologie* bis dahin prägenden „linearen“ Reihe ergibt sich damit eine vollkommen neuartige Ordnung der einzelnen Gestalten. Infolge der *prinzipiellen Vielheit der Vorstellungen* wird die bislang *eine* Reihe, der *eine* Weg der *Phänomenologie* gebrochen und zerstreut sich in *viele* Wege oder Linien, was seinen Ausdruck eben in der *prinzipiellen Mannigfaltigkeit der Religionen*, in einem Polytheismus als *Poly- oder Multireligiosität* hat. Aber es ergibt sich auch ein Kreis von Göttern, der kein System, kein logisches Ganzes, sondern einen losen, zufälligen Zusammenhang mannigfaltiger Vorstellungswelten darstellt. Diese Vielen könnten aber aufgrund des Status der jeweils prägenden Gedanken, welche die einzelnen Momente des Ganzen repräsentieren, wieder in einem „Bund“, in einem Kreis von Religionen, zusammengefasst bzw. synthetisch vereinigt werden. Darin liegt erstens die Begründung der notwendigen Vielfalt der religiösen Vergegenwärtigungen und zweitens die Unabdingbarkeit des wechselseitigen Respektierens und die *Unhaltbarkeit jeglicher Exklusivitätsansprüche* von besonderen Religionen.

### **Allgemeiner und besonderer Inhalt der Religionen – Die Polyreligiosität der Bürgerschaft**

Sofern religiöse Selbstverständigungen sich in kollektiver Form im Rahmen von Religionsgemeinschaften darstellen und diese sich zu Gemeinden und Kirchen organisieren, erhalten letztere eine speziellen juristischen Status (Korporation, Körperschaft des öffentlichen Rechts o.ä.), in Deutschland kodifiziert im sog. Staatskirchenrecht („Religionsverfassungsrechts“) als einem Teil des öffentlichen Rechts. Ludwig Siep beschreibt Hegels Kirchenbegriff als „nicht eindeutig“, der in Hegels Zeit „passende Kirchenbegriff umfasst sicher die anerkannten christlichen Konfessionen“, andererseits konzipiert § 270 RPh einen „weiten“ Kirchenbegriff<sup>18</sup>, der in den folgenden Überlegungen zugrunde gelegt wird. Dieser Begriffsgebrauch stützt sich auf Hegel Grundthese von der prinzipiellen Vielfalt von Religionen.

Die religiösen Verbände/Gemeinschaften befinden sich dann – ungeachtet des Prinzips der Freiheit der Religionsausübung – hinsichtlich des

<sup>18</sup> L. Siep, *Der Staat als irdischer Gott*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015. Hier besonders die instruktiven Darstellungen auf den Seiten 165 bis 188.

Vollzugs ihres Glaubens und ihres Kultus unter der Aufsicht des Staates (Eigentum, Unterricht etc.). Aus dieser Spannung erwachsen Probleme und Konflikte, z. B. hinsichtlich der Präsenz religiöser Symbolik im öffentlichen Raum wie etwa das Vorhandensein von Kreuzifixen in Schulen oder bestimmter Praktiken im Kultus wie etwa das Schächten von Tieren und des Kleidens in der Öffentlichkeit. In Bezug auf substantielle sittliche Verhältnisse, Hegel nennt Eid oder Ehe, hat der Staat das unbedingte Recht. Eine kirchliche Bestätigung der Ehe etwa kann nur als die „innere, abstrakte Seite hinzutreten“, nicht das staatliche Handeln ersetzen<sup>19</sup>.

Bezüglich der Religion als Überzeugung, als Lehre muss der moderne Staat das Recht der subjektiven Freiheit, die Sphäre religiöser Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht<sup>20</sup> respektieren – das *Prinzip der Freiheit der Religionen*. Allen Religionsgemeinschaften kommt dieses Recht auf die freie Ausübung des Glaubens zu. In diesem Kontext wird oft die Frage aufgeworfen, ob Hegels Staat als ein christlicher Staat beschrieben werden kann. In einem neueren Aufsatz benennt Ludwig Siep jeweils zwei Gesichtspunkte für die Bejahung und zwei für die Verneinung<sup>21</sup>. Im historisch-genetischem Sinne handele es sich um einen christlichen Staat, die modernen Staaten sind zuerst in christlich geprägten Völkern entstanden<sup>22</sup>. Aber dies bleibt erstens ein bloß historisches Argument: Die geschichtliche Wahrheit hat nur den Sinn »von *Richtigkeit*, genau Berichte des Äußerlichen, ohne Urteil über diese Richtigkeit selbst, womit bloß qualitative und quantitative, keine Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs [...] zugelassen sind«<sup>23</sup>. Zweitens gerät zu sehr in den Hintergrund, dass die Moderne (wie jede neue kulturelle Formierung) aus einer Kombination, einer Synthese von Momenten sehr

<sup>19</sup> RPh § 270, 420.

<sup>20</sup> RPh § 270, 422.

<sup>21</sup> L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*, in Ders., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*, München, Fink, 2010, 93-114.

<sup>22</sup> Die Idee der Freiheit ist »durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältnis, diesen Geist als in sich wohnen zu haben, d.i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist« (Enz § 482). Mindestens haben wir es hier mit einer eigenwilligen Interpretation der Substanz des Christlichen zu tun.

<sup>23</sup> Enz § 549. »Die Frage der Vernunft ist eine andere als die der historischen Rechtfertigung« (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. und komm. von K.-H. Ilting, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973 ff., Bd. 4: *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift. K.G. von Griesheims 1824/24* [Gr], 91.

verschiedener Kulturen entstand. Das zweite affirmative Argument besteht in der These, dass der Staat »nur mit bestimmten Formen der christlichen Religion zusammenbestehen und stabil sein kann«. Ein echter Pluralismus der Religionen wäre für Hegel deswegen letztlich nicht denkbar. Andererseits können wir Siep zufolge nicht von einem christlichen Staat sprechen, weil „sowohl Hegels Logik als auch seine Philosophie des objektiven Geistes ohne religiöse Vorstellungen und Offenbarungswahrheiten auskommen“<sup>24</sup>. Sowohl gegen diese geltungstheoretische Pro- als auch gegen das Kontra-Argument wäre ein Einspruch zu erheben. Hegel betont im § 270 RPh, dass der Staat „sich auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, nicht einlassen kann“, d.h. auf *keinen* irgendwie gearteten Inhalt, somit *auch nicht auf den christlichen* („insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht“). Es muss so zwischen dem *allgemeinen* Inhalt der Religion und ihrem *besonderen* Inhalt unterschieden werden. Der allgemeine Gehalt der *Religionen*, insofern er das wesentlich Menschliche, das Humane repräsentiert, liegt wohl als absoluter Geist dem Staate zugrunde, aber eben nicht der je unterschiedliche, besondere Gehalt, nicht die spezielle Formation der religiösen Auffassungen. Die These von einer „religionsunabhängigen Rechtsbegründung“ verlangt Präzisierung, es wäre hinzuzufügen, dass diese Unabhängigkeit gegeben ist, nur insoweit die Legitimierung nicht durch die *Besonderheit* der Religion erfolgt. Es gibt »keinen Paragraphen der *Rechtsphilosophie*, der nur unter Voraussetzungen christlicher oder theistischer Wahrheiten verständlich und gültig wäre«. Dem schließt Siep folgende Einschätzung an: »Die Autonomisierung des Staates gegenüber der Religion gehört allerdings zu den bleibenden Resultaten« von Hegels praktischer Philosophie<sup>25</sup>. Diesem Resümee kann voll zugestimmt werden, nur die Antwort auf die Ausgangsfrage müsste etwas anders lauten: Hegels Idee des Staates ruht nicht auf den *besonderen* Inhalten des Christentums, Hegels Staat sollte so in keiner Weise als „christlich“ beschrieben werden. Dies schließt nicht aus, dass es *besondere* Staaten gibt, die in ihrer historisch-kulturellen Verfasstheit in grundlegender Weise vom Christlichen geprägt sind. Nochmals die Schlüsselstelle: Der Staat kann sich auf *keinen* Inhalt (und „christlich“ wäre ein spezieller, besonders geformter Inhalt) einlassen, insofern „er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht“.

<sup>24</sup> L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*, 109.

<sup>25</sup> Ebd., 111, 110, 114.

Es kann so *im Staat* keine Hierarchie der Religionen geben, keine Ausnahmestellung des Christentums oder einer anderen Religion<sup>26</sup>. Auch in bizarrsten Formen der Religion kann das Vernünftige darin erkannt werden, dieses „Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das Unsere“. Ungeachtet dessen, dass Religionen in ihrer unmittelbaren Gestalt auch Züge der „härtesten Knechtschaft des Aberglaubens“ tragen können, wird allen „Weltreligionen“ ein Menschliches, ein Humanes als Quelle zugeschrieben<sup>27</sup>. § 270 RPh bezieht sich (auch wenn es auf dem ersten Blick so aussieht und es die Buchstaben suggerieren) nicht nur auf das Verhältnis des Staates zur christlichen Religion und ihren Konfessionen und schon gar nicht nur auf einige besondere Staaten. Auch hier muss auf die innere Logik dieser Gedanken insistiert und die partielle oder inkonsequente Ausführungsweise dieser Denkstruktur in den *Grundlinien* kritisiert werden. Es geht um die *Idee des Staates* schlechthin, die nicht auf einer bestimmten Vorstellungswelt fußen kann. Die Religion artikuliert Hegel zufolge Wahrheit in einer bestimmten Form – der Vorstellung, der Erzählung, des Mythos – und praktiziert einen entsprechenden Kultus. Das Begreifen des Staates erfordert „hingegen die Bewegung des freien Erkennens“ – »Indem die Natur des Staates dies ist, das Vernünftige, Allgemeine als solches geltend zu machen«, kann der moderne Staat »sich von der Form der Liebe, des Glaubens etc. lossagen«<sup>28</sup>. Der Staat erhält erst »seine wahre Ausbildung, indem er sich von der Form des Geglaubten, des Empfundnen losreißt«<sup>29</sup>.

Von diesem Standpunkt aus votiert Hegel für die Anerkennung der jüdischen Gemeinde als gleichberechtigter Religionsgemeinschaft (»be-

<sup>26</sup> Dies widerspricht nicht der Hegelschen Sicht einer „epistemischen“ Hierarchie der Religionen, wobei die Stellung in diesem Gefüge durch die „Nähe“ zum spekulativen Denken bestimmt wird. Die Unterscheidung zwischen „epistemischer“ und „praktischer“ Positionierung der Religionen scheint für das Verständnis von Geschichte und Modernität sinnvoll zu sein. Nebenbei: Der Buddhismus steht streng genommen aufgrund seiner Stellung zwischen Religion und Philosophie auf der „epistemischen Leiter“ höher als das Christentum.

<sup>27</sup> PhRel TWA 16, 82. »Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrtum und Betrug* verwerfen«.

<sup>28</sup> Vgl. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von J.R. Ringier*, hrsg. von E. Angehrn, M. Bondeli und H.N. Seelmann, Hamburg, Meiner, 2000 [Rin], 162.

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983 [Bl], 225.



sondere Religionspartei«<sup>30</sup>). Ein Ausschließen einer solchen religiösen Gemeinschaft offenbart ein vormodernes Staatsverständnis und impliziert eine gegen Recht und Verfassung verstoßende Diskriminierung, der Andere, der Nächste wird exkludiert. Niemand darf jedoch wegen seines Glaubens diskriminiert oder ausgeschlossen werden, zugleich erwachsen aus diesen Rechten der Gemeinden auch Pflichten für die staatliche Ordnung, eben die durch die Glaubenden vollzogene Anerkennung der Verfassung und der Gesetze. Beide Seiten kommen bestimmte Rechte und Pflichten zu, nicht *nur* Rechte und nicht *nur* Pflichten, dies gehört wesentlich zur Anerkennung zwischen Staat und Religion bzw. Kirchen. Wie der Staat wahrhafte Religionen respektiert, so müssen die Religionen auch den freien Staat und seine Prinzipien und Gesetzbücher anerkennen. Die Religionsgemeinschaften müssen so die *Essentials der freien Verfassung* respektieren, somit auch alle Dimensionen des Diskriminierungsverbots, was ebenfalls die Anerkennung der anderen Gemeinden einschließt. Eine Religionsgemeinschaft darf eine andere nicht herabsetzen, behindern, beleidigen oder gar verfolgen. Wie die Staaten die Fähigkeit zur Reform, zur Veränderung, zur Modernisierung haben müssen, so auch die Religionen und Kirchen, beides Prozesse, die bekanntlich nicht konfliktfrei zu gestalten sind (politische Umbrüche, Verfassungsänderungen, Kirchenspaltungen, Reformationen).

Im Hinblick auf das religiöse und das politische Selbstbewusstsein (*Citoyen-Bewusstsein*) als zweier Momente der Selbsterkenntnis treffen „Staat und Kirche direkt zusammen“, gehen konform *oder* stehen gegeneinander bis hin zu schroffen Gegensätzen<sup>31</sup>. Der Staat muss die Kirchen in der Freiheit des Glaubens *gewähren* lassen, aber keinesfalls unbedingten Respekt vor ihren besonderen Lehren überhaupt bezeugen. In dieser spezifischen Konstellation von Staat und Religion bzw. Kirche wurzeln verschiedene Möglichkeiten der Gestaltung dieser Beziehung und erhebliche Konfliktpotentiale, geschichtlich entsteht eine Reihe einseitiger und unhaltbarer Positionen.

»*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist*« – Diese Form der Trennung von Staat und Religion beinhaltet eine bloße Gleichgültigkeit und missachtet erstens die Wechselbeziehung zwischen absolutem und objektivem Geist, zwischen religiöser und sittlicher Selbstverständigung. Zweitens berücksichtigt der Satz nicht,

<sup>30</sup> § 270 RPh.

<sup>31</sup> § 270 RPh.

dass sowohl das weltliche wie das geistliche Regiment der Anmaßung und Willkür verfallen können. Das Recht auf individuelle und kollektive Religionsfreiheit, die Verpflichtung des Staates auf weltanschauliche und religiöse Neutralität schließt die Pluralität der Religionen und Kirchen ein und somit ihre Gleichheit im Staat, das Recht muss gegenüber jeder Kirche gelten. Es kann somit im modernen Staat keine Rangordnung der Religionen geben, oder mit Hegel noch deutlicher: Nur durch die *Vielfalt der Religionen*, »nur so über den *besonderen* Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen«, nur aufgrund der Differenzierung »hat der Staat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewusste Vernünftigkeit und Sittlichkeit«<sup>32</sup>. Der moderne Staat ruht auf der Polyreligiosität und der Polykulturalität der freien Bürger. »Der Staat ist erst als Staat konstituiert, der sich so von der Kirche losgerissen hat, dass verschiedene Konfessionen in ihm bestehen«.

### ***La religion et la terreur* – Hegels Kritik des religiösen Fundamentalismus**

»*Dem Gerechten, dem rechten Gläubigen ist kein Gesetz gegeben*« – Dies drückt die Attitüde der Superiorität und Herrschaft der Religion über das Staatliche aus. Der Staat und seine Gesetze werden als Endliches, Vergängliches, Weltliches, Unvollkommenes, Beschränktes herabgesetzt, und das Sittliche als absolute Domäne des Religiösen ausgegeben, um so einen „Himmel auf Erden“ zu errichten. Mit einer solchen Einheit von Kirche und Staat ohne Trennung verschwindet der Staat. Eine in dieser Art errichtete Theokratie oder ein Gottesstaat erfüllt in keiner Weise die Kriterien einer modernen staatlichen Verfasstheit, weil das religiöse „Recht“, da es auf der Besonderheit ruht, das allgemeine Recht des freien Bürgers nicht ersetzen kann, streng genommen kein Recht, sondern bestenfalls eine religiöse Vorschrift darstellt. Diese politischen Formationen tendieren notwendig zum *fundamentalistischen Despotismus*, zur religiös verbrämten Diktatur – der Gottesstaat verdient mitnichten die Bezeichnung Staat.

»*Seid fromm, so könnt ihr treiben, was ihr wollt*« – Das unverzichtbare weltliche Handeln bleibt dann der Willkür überlassen, fußt eben nicht

---

<sup>32</sup> Ebd.

auf dem Gedanken. § 270 RPh rekurriert mehrfach auf § 140 RPh, auf das Prinzip der „sich als das Absolute wissenden Subjektivität“. Im Fanatismus haben wir das religiöse Selbst, das sich durch seinen Glauben als das Absolute versteht und damit – wie der Ironiker – in der bloßen Meinung und in der Willkür verharrt. Die Bausteine eines solchen Modells beschreibt § 140: „Ich bin der Vortreffliche, der virtuose Meister des Sittlichen“, alles gilt nur, insofern ich es will oder insofern es mir gefällt, den aus mir spricht das Göttliche in reiner Form. In dieser absoluten Selbstgefälligkeit steht die *schöne Seele* mit der Attitüde „göttlicher Frechheit“, der „Selbst-Absolution“<sup>33</sup> gegen die *unschöne Seele*. Die religiöse Seele wendet sich gegen die abtrünnige und ungläubige Seele, der *wahrhaft Glaubende* gegen den vermeintlichen *Ketzer*. Eine profunde Erörterung dieser zunächst sehr überraschenden Parallele zwischen Ironie und Religion bietet der berühmte § 571 Enz, der abschließende Passus zur geoffenbarten Religion<sup>34</sup>. Wenn der Geist »nicht zugleich als an und für sich seiender und objektiv sich entfaltender gewußt wird« – so der Verweis auf den objektiven Geist, auf die praktische Vernunft – »so ist jene unendliche Subjektivität das nur formelle, sich in sich absolut wissende Selbstbewußtsein, die Ironie«, welche jeden objektiven Inhalt vernichtet und aus sich nur einen „zufälligen und beliebigen Inhalt“ generiert und mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und Philosophie zu stehen, in hohle Willkür zurückfällt“. Im Haupttext des Paragraphen 571 Enz betont Hegel, dass das Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, die Freiheit als bei sich selbst sein im Anderen, „nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht“ führt, sondern auch zum *begreifenden Denken*.

Die Wurzel für den *tätigen religiösen Fanatismus* (die Worte Fanatismus und Fundamentalismus können synonym gebraucht werden) liegt im Ausschluss derjenigen, die eine besondere religiöse Überzeugung nicht teilen, in der Exklusion der *Ungläubigen*, zu denen nebenbei vom Standpunkt der besonderen Religionen aus *alle* Menschen dieser Erde gehören. Jeder Mensch mit differenter Religion wäre Zugehöriger zu dieser Gemeinschaft der Ungläubigen, genau wie jeder Mensch von diesem

<sup>33</sup> C.A. Scheier, *Hegel: Die Moralität. Dokumente zum Kapitel Moralität* (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>34</sup> Vgl. dazu ausführlich K. Vieweg, *Ironie und absolute Religion*, in T. Pierini, G. Sans, P. Valenza und K. Vieweg, *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, Roma-Pisa, Fabrizio Serra Editore, 2011, 183-192.

Standpunkt aus ein Ausländer ist, mit der einzigen Ausnahme seines eigenen Staates. Mit dieser absoluten Abstraktion (§ 5), einer Art religiöser Tyrannei wird alles Besondere attackiert und zu destruieren versucht, natürlich *außer der eigenen Besonderheit*, die ohne konsistente Begründung zur Allgemeinheit erhoben proklamiert wird, das Andere oder die Anderen fallen der Zertrümmerung und Vernichtung anheim. Hegel gebraucht die Wendungen von der „Flucht aus dem Konkreten“<sup>35</sup>, von der Furie des Verschwindens und Zerstörens und das Wort „Schrecken“ als Ausdruck für die Unverträglichkeit gegen jedes andere Besondere – »la religion et la terreur«<sup>36</sup>. Die Verdächtigen (Schuld besteht bereits darin, als Ketzer verdächtigt zu werden) und die sich der religiösen Gleichschaltung widersetzenden Individuen werden eliminiert, mittels Inquisition, Scheiterhaufen, religiöser Diskriminierung, religiös motiviertem Terror jeglicher Art. In solchem Fanatismus oder Fundamentalismus sieht Hegel eine furchtbare, verwüstende und zerstörende Macht, die zur Tyrannei führt und die modernen Staat gefährden kann. So richtet sich Hegel argumentativ gegen den religiösen und politischen Fanatismus als Formen des Terrors des Besonderen.

---

<sup>35</sup> PhRel TWA 16, 397.

<sup>36</sup> PhilG TWA 12, 431.



## Sul fondamento religioso della libertà in Hegel

Leonardo Samonà

*Università di Palermo*

Hegel's freedom is not only compatible, but essentially connected – and certainly in many ways today surprisingly – with religion as 'self-awareness of the spirit'. Conscience is free only insofar as it is aware of the actual freedom of the absolute spirit, that is, only within the 'manifest religion'. The absolute spirit, insofar as it manifests itself in another, radically frees the other and even has its freedom in the freedom of the other. In absolute, manifest religion – for Hegel the Christian religion – in this sense we can also seek the possible, peculiar Hegelian point of support for an interreligious dialogue that has its center of gravity in the freedom of the other.

Francesca Menegoni ha mostrato efficacemente la possibilità di reperire in Hegel un punto d'appoggio significativo per il dialogo interreligioso. La proposta è innanzitutto rilevante sotto il profilo euristico: essa illumina infatti il nucleo speculativo della dialettica hegeliana degli opposti quale progetto di 'salvezza' della pluralità entro una concezione per dir così «vitale» dell'uno, che si sviluppa «togliendo» la propria stessa determinatezza all'interno di un «intero organico», del quale la diversità è «momento» costitutivo. Nell'attuale contesto culturale, tuttavia, il suo suggerimento incontra un terreno sfavorevole e si presenta perciò come una 'sfida impossibile': proprio nella mira esplicita di un ritorno all'uno, la concezione hegeliana delle religioni appare infatti incompatibile con il dialogo interreligioso, che ha il suo principio metodico nel pluralismo, e quindi nella concessione preliminare di un limite costitutivo di ogni singola fede. Proprio il dialogo interreligioso appare il caso esemplare della

necessità di restringere preventivamente l'unificazione del pensiero in una posizione meramente formale, intrinsecamente prospettica; e, tutt'al più, di lasciare sopravvivere nel pensiero il riferimento all'uno soltanto in funzione regolativa. La concezione hegeliana della dialettica, al contrario, esibisce il suo peculiare tratto «speculativo» proprio nella teorizzazione di una religione «compiuta», che non lascia sussistere meramente *accanto* a sé le religioni determinate. Inoltre, nel momento in cui Hegel sostiene che il compimento del sistema, lo «spirito assoluto», «può essere in generale designato» come «religione»<sup>1</sup>, l'idea di religione compiuta si rivela parte integrante di un progetto speculativo per così dire 'monistico', sia che poi vi si censuri la radicale secolarizzazione, appena velata, della trascendenza della fede, risolta senza residui in un sistema filosofico edificato sulla *sola ratio*, sia che, al contrario, l'identificazione del compimento del sistema con la religione cristiana venga declassata a cedimento finale della ragione hegeliana a un dominio metafisico-religioso della teologia sulla filosofia. Il rivoluzionario tentativo hegeliano di storicizzare l'essere e di coinvolgere l'esistenza finita all'interno della verità incontra, in questo punto estremo del sistema più che in ogni altro, quella che viene vista come la causa del suo *necessario* fallimento. Nell'accordo con la religione compiuta il progetto filosofico di Hegel sembra infatti rivelare, al di là di ogni ambiguità, il suo pregiudizio di fondo: la pretesa di sottrarre a ogni superiore istanza critica la «vita» assoluta dello spirito, lasciandosi alle spalle in modo definitivo, nella conclusione del sistema, la finitezza umana e la sua assegnazione all'esperienza e alla misura di un'oggettività che resiste al pensiero. Le spinte antinomiche che ne derivano per l'intero progetto sono fatte valere come prova dell'impatto catastrofico di una tale ambizione sistematica con la «disciplina» di un pensiero critico aperto al confronto inesauribile con l'altro e al carattere prospettico della posizione dell'intero.

D'altra parte, ogni intento di liberare il pensiero di Hegel da interpretazioni semplificatrici, che lo riassumano interamente sotto il presupposto acritico dell'autoreferenzialità di un soggetto assoluto, cerca nella stessa concezione del filosofo la pietra di paragone in grado di 'salvare' il suo progetto filosofico da conclusioni ritenute insostenibili. L'insistenza

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, 8-9-10 (= *Enz*), § 554 (trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1951).

hegeliana sul farsi altro dell'io, sul coinvolgimento dell'assoluto nella storia, sul fondamento intersoggettivo dell'autocoscienza, diventano criteri legittimanti per recidere dall'interno della sua filosofia l'esito sistematico di un pieno ritorno a sé dell'idea nello spirito assoluto. In questo modo, però, al pensiero di Hegel viene chiesto di perdere la sua anima per non ritrovarla più. Togliendo all'«universale concreto» il suo compimento, si fa cadere, quale errore fatale, proprio la stella polare del suo procedere dialettico, così come viene enunciata nella *Fenomenologia*: ossia la «forza magica (*Zauberkraft*) di rovesciare [il negativo] nell'essere»<sup>2</sup>, nella quale consiste la «vita dello spirito», con la sua essenziale capacità di ricondurre integralmente a sé la negazione. La sottrazione, anche parziale, dell'«immane potere del negativo» alla «proprietà» dello spirito – sottrazione necessaria per situare nel relativo e nella relazione reciproca le fedi religiose, rendendo possibile il loro dialogo – non rimane nei suoi effetti una questione interna alla religione, ma sembra necessaria anche per evitare la distruzione della ragione e dello stesso potere critico della filosofia. A comprometterli sarebbe il modo dialettico di concepire l'unità degli opposti: non, cioè, come un caso ristretto della potenza della negazione, ma esattamente al contrario, ovvero come l'interiorizzazione esaustiva nell'unità speculativa dell'intera estensione del negativo, perfino della contraddizione. Così però Hegel perderebbe anche l'imprescindibile argine contro il collassare di ogni determinatezza, oltre che della possibilità di diversità e pluralità. Alla fine, la rescissione del compimento ultimo del sistema scoperchia questioni di fondo che non lasciano spazi per i tentativi di salvare «ciò che è vivo» nella filosofia hegeliana. Perfino chi intende salvaguardare, ritenendole preziose, le 'aperture' del pensiero hegeliano, sembra doversi decidere, per usare la meditata espressione di Ricoeur, per la «rinuncia» alla filosofia di Hegel nella sua interezza.

L'interpretazione di Menegoni ci riporta, senza troppi giri, a queste questioni di fondo. E lo fa misurandosi direttamente con il «paradosso» della connessione hegeliana tra i più specifici «contenuti della dottrina cristiana, trinità e incarnazione di Dio in primo luogo», e l'universalità che è richiesta dalla ragione: a suo giudizio, infatti, la rilevanza del tentativo filosofico hegeliano consiste nel fatto che «proprio a partire dalla riflessione su contenuti non universalmente comunicabili e condivisibili,

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 27 (= PhG) (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. I, p. 26, leggermente modificata).



in quanto specifici di una determinata religione, su cui pesano inoltre aspetti storico-positivi e statutari, [Hegel] riesce a isolare [...] un nucleo teorico che, in forza della sua universale comunicabilità e condivisibilità, sta a fondamento di ogni genuino dialogo tra fedi e culture»<sup>3</sup>. Non si procede dunque da una messa in parentesi dei contenuti dottrinali del cristianesimo, «al fine di sottolineare la convergenza di fede e ragione su poche verità condivise». Non si cerca la strada verso la comunicabilità appoggiandosi a un'universale che astrae dalle differenze, ma si trova il principio della condivisione in un universale che «si determina», si pone dunque come altro fino alla perdita più radicale di sé; e in questo altro rimane presso di sé. Tale movimento, che resta interno all'identità con sé, è messo da Menegoni in stretto rapporto con il concetto di «rivelazione», almeno nei termini hegeliani secondo cui «rivelarsi significa determinarsi, essere per un altro; questo rivelarsi, manifestarsi appartiene all'essenza dello spirito stesso. Uno spirito che non è manifesto, non è spirito»<sup>4</sup>.

L'argomentazione di Menegoni fa leva sulla differenza tra «religione rivelata (*geoffenbarte*)», secondo il titolo della omonima sezione dello *Spirito assoluto* nell'*Enciclopedia*, e «religione disvelata (*offenbare*)», secondo il titolo della omonima sezione della *Religione* nella *Fenomenologia*, per allargare la distanza e la reciproca libertà tra la filosofia hegeliana dello spirito assoluto e i contenuti della fede cristiana. Si potrebbe subito obiettare che anche questo più sottile «isolamento» di un nucleo teorico universalmente comunicabile nella fede cristiana – la «disvelatezza» – riporti la filosofia della religione hegeliana nell'ambito di una più potabile «fede della ragione», che prende distanza dalla rivelazione stessa, dal suo carattere «esterno» all'esercizio umano della ragione. Sia pure per una strada più lunga, si rischia in tal modo di fare della filosofia di Hegel un pensiero meramente lacerato in se stesso tra un orientamento verso una religione universale e un orientamento opposto, limitante, verso una fede storica specifica, in ciò stesso incomunicabile con altre fedi. Ma Menegoni si mostra molto attenta a non ricadere in una lettura riduttiva del rapporto hegeliano tra religione e filosofia, «quasi si trattasse di passare da un linguaggio più povero e ingenuo a uno più elaborato e

<sup>3</sup> F. Menegoni, *Religione disvelata e sapere assoluto nella Fenomenologia dello spirito*, «Apuntes filosóficos», XXIX, 2006, p. 148.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, III Bände, Hamburg, Meiner, 1993-1995 (= *RPh*), III, *Die vollendete Religion*, p. 6, Ms (trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli, Guida, 2011 – d'ora in poi in parentesi –, p. 32).

sagace»<sup>5</sup>. L'identità dei contenuti, cioè della rivelazione come «essere per un altro», storicizza in realtà non solo la religione, ma anche la filosofia come compimento di un movimento interiore dello spirito che ha il suo inizio altrove, cioè nell'«eterno interiormente rivelato» della religione. La studiosa elabora perciò piuttosto un rapporto analogico tra i due ambiti: «comprendere che la rivelazione è essere per un altro e ritrovarsi in quest'altro, ossia permanere nel proprio altro come in se stesso, esperire l'alterità in casa propria, è il risultato tanto della rivelazione su cui poggia la religione cristiana, quanto di quel rivelare che avviene nel concetto e nella libertà». L'unità dei due percorsi si fa strada attraverso un'articolazione interna alla religione: la differenza tra religione rivelata, in quanto «venuta all'uomo dal di fuori»<sup>6</sup>, e religione disvelata, cioè che «ha se stessa a proprio contenuto e compimento», resta inclusa nell'analogia, radicale immissione dell'alterità nell'identico, in base a cui «Dio si è fatto conoscere (*wissen*) all'uomo in ciò che è (*sich selbst [...], was er ist*)». In ciò che unisce la religione che «è venuta dal di fuori» e la religione che ha «come contenuto se stessa» va cercato anche lo stretto rapporto tra religione e filosofia. La riflessione di Menegoni invita a interpretare sullo sfondo del nesso tra religione «rivelata» e religione «disvelata» la ricorrente formulazione hegeliana del passaggio dal contenuto «dato alla rappresentazione (*der Vorstellung gegeben*)» dalla religione cristiana – «Dio come spirito» – alla considerazione filosofica del medesimo contenuto. Con parole di Hegel:

ciò che qui [nella religione cristiana] è dato in forma rappresentativa ed è *in sé* l'essenza, bisogna comprenderlo nel suo proprio elemento, nel concetto: questo è il compito della filosofia, compito che non può dirsi assolto in modo verace e immanente, finché il concetto e la libertà non diventino oggetto ed anima della filosofia<sup>7</sup>.

«Il concetto e la libertà» sono richiesti insieme, e in modo precipuo, per comprendere la religione cristiana «nel suo proprio elemento», che è il concetto. Detto alla luce della distinzione evidenziata da Menegoni: la religione cristiana è «disvelata» e non soltanto «rivelata». Ma questo comporta che essa non solo, nel concetto, manifesta il «suo» intimo «sviluppo», ma addirittura istituisce, all'interno del proprio sviluppo, il compito più autentico della filosofia, rendendo possibile una «relazione

<sup>5</sup> Menegoni, *Religione disvelata e sapere assoluto*, p. 155.

<sup>6</sup> *RPh* III, 1827, 179 (p. 191).

<sup>7</sup> *Enz.*, § 384 *Anm.*

completamente libera» dell'attività del pensiero con il proprio contenuto. Passando dalla rappresentazione al concetto, la religione compiuta diviene, non senza un intimo rovesciamento, «oggetto e anima della filosofia». Lo sviluppo dell'assoluto come spirito trova nella «disvelatezza» della religione il dispiegamento pieno del concetto come «libertà». Da qui, sulla spinta dei suggerimenti di Menegoni, vorrei sviluppare una mia riflessione sulle risorse fornite da Hegel, attraverso procedimenti argomentativi oggi perfino stranianti rispetto a quelli a noi più abituali, per un'apertura all'alterità e in particolare per un dialogo interreligioso.

### **1. La religione in pericolo: la conoscenza concettuale dello spirito**

Prima ancora che ostacolare il dialogo interreligioso, il «pensare da sé (*Selbstdenken*)», nella forma estrema messa in atto dalla filosofia hegeliana, sembra mettere in pericolo la religione in generale. Esso pretende di «produrre» al proprio interno il contenuto stesso che lo fonda o, detto in altro modo, di poter restare «in principio» nel distacco da esso. È compatibile questo autoriferimento con l'esigenza di accogliere il Dio «disvelato», quale principio in se stesso articolato, assumendolo quale sostegno della libertà del pensiero? Hegel, come sempre, complica l'alternativa, perché sembra non volersi staccare da nessuna delle due sponde: da una parte fa poggiare la libertà della filosofia sulle risorse speculative che provengono da una radicale riconfigurazione del modo di manifestarsi di Dio, dall'altra rielabora radicalmente il rapporto con l'essere di Dio a partire dalla libertà del pensiero. Lo spirito, «l'idea effettuale che sa se stessa»<sup>8</sup>, è la realtà o l'essere che unifica questi due disegni.

Il «pensare da sé» trova la sua più radicale attuazione portando fino in fondo il distacco dello spirito dalla forma «logica» dell'idea. Si tratta di un sentiero spinoso: «la conoscenza dello spirito è la più concreta delle conoscenze, e perciò la più alta e difficile»<sup>9</sup>. La difficoltà viene attribuita alla concretezza del contenuto: «non abbiamo più a che fare con la semplice idea logica, a confronto astratta, ma con la forma più concreta, più sviluppata, cui giunge l'idea nella propria realizzazione». Il concetto dello spirito conduce il pensiero al più arduo e decisivo distacco, quello dalla concretezza «puramente logica» dell'idea assoluta: chiede, in tal modo, la

<sup>8</sup> *Enz.*, § 381 *Zus.*

<sup>9</sup> *Enz.*, § 377 e *Zus.*

discesa nell'abisso estremo dell'astrazione. «Nel suo vivente sviluppo e realizzazione», è il concetto di spirito a esigere, per così dire, il «giro più lungo (*makrotéra períodos*)»<sup>10</sup>, attraverso l'abbandono dell'idea logica. La via è però un circolo, che conduce alla «forma più concreta dell'idea» e in essa fa «ritorno» all'idea assoluta. Se lo spirito, in tutto ciò che conosce, conosce se stesso, il proprio concetto, si dovrà perciò «concepire lo spirito come un ritratto veritiero (*Abbild*) dell'idea eterna»<sup>11</sup>. Liberandosi della propria astrazione, ovvero distinguendola in rapporto allo sviluppo «vivente» del suo contenuto più concreto e sapendola come positiva all'interno di esso, il «pensare da sé» diventerà effettivamente tale. D'altra parte, il circolo della conoscenza dell'assoluto è reso possibile dall'iscrizione della via di accesso al contenuto assoluto nel contenuto stesso, ovvero dall'iscrizione dell'altro in esso. Solo là, dove questo contenuto si presenta da sé nella forma più compiuta e radicale, cioè si disvela pienamente nell'altro, liberandolo, il pensiero raggiunge la «relazione completamente libera» al proprio contenuto, che diviene «ritratto veritiero dell'idea eterna». Una «relazione completamente libera» della conoscenza con il proprio contenuto assoluto sorge solo nello spazio del distacco dello spirito assoluto da sé e del suo «ritorno» a sé in altro.

La libertà radicale viene così fatta *dipendere* dallo sviluppo «vivente» del contenuto spirituale del concetto. Questo arduo snodo risulta così determinante, che Hegel riconosce nell'essenza «disvelata» della religione la sola pietra di paragone adatta alla libertà: «la libertà può essere solo là dove l'individualità viene saputa come positiva nell'essere divino»<sup>12</sup>. Solo in questa libertà interna al divino anche l'uomo può essere accolto nella propria libertà, nel senso hegeliano di ritrovare anche se stesso nell'altro, di *pervenire* a sé, di fare ritorno a sé nell'altro. In questo orizzonte va iscritta l'affermazione di Hegel che solo la conoscenza dello spirito possa dirsi ormai degno oggetto di considerazione filosofica; e addirittura che questa conoscenza sia pienamente accessibile soltanto da quando – dopo le tappe degli «Orientali» e dei Greci, presso i quali però «il rapporto dello spirito umano al divino non è ancora un rapporto assolutamente libero» – con il cristianesimo è avvenuta una trasformazione radicale che

<sup>10</sup> Per l'espressione cfr. Platone, *Respublica*, ed. by J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1902, VI, 504 b (cfr. anche IV, 435 d).

<sup>11</sup> *Enz.*, § 377 *Zus.*

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von F. Brunstäd, mit einer Einführung von Th. Litt, Stuttgart, Reclam, 1980, p. 101.

riguarda la conoscenza dell'idea o l'autentica «conoscenza concettuale dello spirito»:

solo il cristianesimo, attraverso la dottrina del farsi uomo di Dio e della presenza dello Spirito Santo nella comunità dei credenti, ha dato alla coscienza umana una relazione completamente libera all'infinito e attraverso di essa ha reso possibile la conoscenza concettuale dello spirito nella sua assoluta infinità. Solo una tale conoscenza merita d'ora innanzi il nome di una considerazione filosofica<sup>13</sup>.

La «conoscenza concettuale dello spirito nella sua assoluta infinità» viene «resa possibile» dal carattere automanifestativo di ciò che è in senso eminente. La religione «rivelata» (nello specifico, la rivelazione cristiana nella forma dell'incarnazione di Dio e del farsi presente dello Spirito Santo nella comunità) è il luogo in cui emerge la «disvelatezza» della religione come contenuto essenziale del pensiero. È essa a rendere possibile «una relazione completamente libera» del pensiero alla propria stessa «natura», ossia un rivolgimento, intrinsecamente critico, verso i propri stessi principi.

La tenacia hegeliana nello stringere il rapporto tra l'autoprodursi del pensiero speculativo e il suo assumere l'automanifestazione di Dio destina a un ruolo cruciale il passaggio dalla religione alla filosofia e allo stesso tempo addensa in questo passaggio le difficoltà più aspre del suo pensiero. La filosofia hegeliana intreccia in modo quasi inestricabile «toglimento (*Aufhebung*)» e «giustificazione (*Rechtfertigung*)» della religione. La filosofia rivendica a se stessa il valore di culto, di «servizio divino (*Gottesdienst*)»<sup>14</sup>; e così assume addirittura la religione nel proprio spazio sistematico, diventandone la custode e il «rifugio»<sup>15</sup>. Il carattere circolare di questo rapporto, che ha alimentato l'interpretazione di un'indecisione di fondo – in alternativa declinata come nicodemismo – del sistema hegeliano, si acuisce fino a fare della *logica* della religione insieme una risorsa essenziale del pensiero speculativo e un punto di scontro mortale tra religione e filosofia. La conoscenza concettuale dell'assoluto è per Hegel scopo imprescindibile della filosofia. Ma il concetto non è solo l'«elemento» unificante: esso è tale in quanto «realizza se stesso», ossia in quanto riprende nell'altro la sua determinazione di intero. Come elemento, l'inte-

<sup>13</sup> *Enz.*, § 377 Zus.

<sup>14</sup> *RPh* I, p. 4, Ms (trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli, Guida, 2003, p. 64).

<sup>15</sup> Cfr. *RPh* III, p. 96, Ms (p. 116).

ro si distingue da altro e dunque, quale altro, da se stesso; ed è vero nella compiuta «adeguazione», in questo suo esser altro, a se stesso. Un simile «sviluppo necessario dell'idea eterna» è lo spirito: esso è l'idea come il «vero» e il «vivente», che si differenzia e si trasforma non semplicemente raggiungendo la forma determinata di intero o di elemento unificante, ma nella «riconduzione delle sue differenze all'unità del suo concetto»<sup>16</sup>.

L'essenza manifestativa della concretezza dell'idea (dello spirito) è l'oggetto della filosofia della religione:

nella filosofia della religione abbiamo l'assoluto come oggetto, ma non meramente nella forma del pensiero, ma anche nella forma della sua manifestazione. – L'idea universale va dunque colta nel suo significato assolutamente concreto, che contiene la determinazione del manifestarsi (*erscheinen*), del rivelarsi (*sich... offenbaren*). Questo lato dell'esistenza deve però essere ripensato a sua volta nella filosofia ed essere colto col pensiero<sup>17</sup>.

La filosofia della religione ha come suo contenuto lo sviluppo dell'idea assoluta oltre la Logica quale «scienza formale», di cui si deve ammettere che «non possa né debba contenere ancora quella realtà che è il contenuto delle altre e successive parti della filosofia, cioè delle scienze della natura e dello spirito»<sup>18</sup>. L'ulteriore sviluppo dell'idea non produce però una delimitazione esterna alla Logica. Nella sua purezza, la «scienza formale» ha un'interna compiutezza. In quanto essa discerne l'«elemento» del concetto come l'intero che contiene ciò da cui si distingue – l'«esistenza» e la «realtà» –, una tale scienza è non soltanto il punto di partenza universale della conoscenza filosofica, ma anche il risultato dell'«elevazione» del pensiero dall'«esistenza» all'universale stesso. In questo senso, la purezza della logica si presenta come requisito indispensabile di una conoscenza che, spogliandosi del punto di vista finito della soggettività e liberandosi della contrapposizione al suo contenuto, coglie quest'ultimo nella sua «interna» necessità ovvero, per Hegel, come intero. Lungi dal ridursi a un compito meramente negativo assegnato allo spirito finito, la spoliazione di sé è una possibilità della conoscenza generata da un movimento che

<sup>16</sup> *Enz.*, § 379 *Zus.*

<sup>17</sup> *RPh* I, 1824, p. 36 (p. 94). Traspare, in questi passaggi, la «dialettica» della prova ontologica, che Hegel addita come movimento esemplare dell'argomentazione filosofica.

<sup>18</sup> *Id.*, *Wissenschaft der Logik*, 2. Band: *Die subjektive Logik (1816)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, GW 12, Hamburg, Meiner, 1981 (= *WL* II), p. 25 (tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, riveduta da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1974, vol. III, p. 27, d'ora innanzi indicata tra parentesi dopo la pagina tedesca).

resta interno al suo contenuto. Il concetto è propriamente il *logos tes ousias*, la ragione della sostanza, la sostanza in quanto soggetto: l'attività del pensiero, nella sua essenza, consiste nel «lasciar dispiegare puramente» il contenuto «a partire dal concetto»<sup>19</sup>, sicché «il nostro pensiero mosso dal concetto resta con ciò interamente immanente all'oggetto parimenti mosso dal concetto». Per questo motivo l'idea logica non è soltanto la prima delle «scienze filosofiche», ma resta anche lo scopo ultimo della scienza. Le scienze della natura e dello spirito «hanno e conservano il logico ossia il concetto per formatore (*Bildner*) interno, come lo avevano per preformatore (*Vorbildner*)»: mentre «riescono ad ogni modo ad una forma più reale dell'idea che non la logica», vengono ricondotte oltre il loro ambito a quest'ultima come «scienza della forma assoluta», che «ha in lei stessa il suo contenuto o realtà»<sup>20</sup>.

«Cogliere col pensiero» il «lato dell'esserci» significa allora riassorbire il concreto nel concetto, farlo rientrare nella purezza della logica? Non si richiude in questo modo l'apertura religiosa all'altro nel «puro gioco»<sup>21</sup> del concetto con se stesso? E questa stessa chiusura non è il fallimento della storicità dell'idea, oltre che il tradimento della storicità intrinseca alla disvelatezza della religione? Se la religione, allora, vuole proporsi come terreno non solo non estraneo, ma addirittura decisivo per l'apertura all'alterità, non dovrà letteralmente rovesciare la direzione presa dallo sviluppo hegeliano dell'idea assoluta?

La tenuta o il fallimento della concezione hegeliana si può però misurare attraverso queste domande solo se anch'esse discriminano l'apertura all'essere *all'interno* del concetto, introducendo nel suo sviluppo una via all'autentica 'pienezza', che si dimostri alternativa a quella delineata dalla prospettiva sistematica di Hegel<sup>22</sup>. L'alternativa si deve però subito misu-

<sup>19</sup> *Enz.*, § 379 *Zus.*

<sup>20</sup> *WL II*, p. 25 (p. 27).

<sup>21</sup> Cfr. «il puro gioco dell'amore con se stesso», *PhG*, p. 18 (p. 14).

<sup>22</sup> Questo è l'approccio che rende particolarmente incisiva, sin da *Sein und Zeit*, la critica di Heidegger a Hegel, destinata a durare pur nel maturare di una crescente vicinanza (sui limiti di quest'evoluzione cfr. F. Chiareghin, *Tempo e storia. Aristotele, Hegel e Heidegger*, Padova, Il Poligrafo, 2000, pp. 107 ss.). L'indiscutibile capacità hegeliana di comprendere l'«originaria affinità» di spirito e tempo si perde, per Heidegger, nella «battaglia per il concepire la 'concrezione' dello spirito» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979<sup>15</sup>, p. 435), ossia nella mira a far rientrare all'interno della purezza del concetto l'ente nella sua esistenza immediata e la stessa esistenza immediata del concetto, intesa in modo meramente ontico come «caduta» nel tempo. Così, Hegel si lascerebbe sfuggire il compito più genuinamente filosofico, quello di portare al concetto il darsi 'da

rare con il rovesciamento del rapporto fra logica e «filosofia reale» messo in moto, in Hegel, dalla «disvelatezza» della religione. La filosofia della religione si mostra come il livello sistematico nel quale l'uscita dell'idea fuori di sé – momento necessario dello «sviluppo» del concetto – trova il suo effettivo, «vivente» principio proprio nello spirito assoluto. Quest'ultimo è la piena verità del concetto, cioè dell'unità e dell'universalità: ne è l'essenziale manifestatività, che nell'altro non ha una forma estranea, ma la sua stessa forma e con ciò la piena forma concettuale. È nello spirito assoluto che si attua la perfetta trasparenza dell'idea, la forma più concreta del «suo sviluppo vivente» e della «sua realizzazione»<sup>23</sup>: quella che «libera» l'altro nella sua pienezza e in esso manifesta la propria libertà reale, trasparentando compiutamente, per dir così, nell'altro o rimanendo in esso presso sé. È nello spirito assoluto che lo sviluppo necessario dell'idea si rovescia in libertà. E così apre la forma logica, ossia per Hegel l'universalità, al processo di sviluppo verso la piena 'concretezza' del suo essere.

E tuttavia, in Hegel, non possiamo parlare semplicemente di rovesciamento, o di alternativa, in quanto nell'altro, nello spirito, l'idea fa ritorno in se stessa: lo sviluppo, come già ricordato, manifesta lo spirito quale «immagine (*Abbild*, ritratto verace) dell'idea eterna». E anche il rovesciarsi della necessità in libertà raggiunge in quest'ultima «la verità della necessità»<sup>24</sup>. Qual è il motivo, occorre allora chiedersi, per il quale l'appropriazione religiosa dell'«elemento del concetto» non ha in Hegel il suo esito in una trasformazione del concetto stesso in semplice momento di una «concretezza» più originaria di esso? Perché il concetto non s'acquieta nella forma, la finitezza, che appare l'unica adeguata al libero manifestarsi dell'assoluto? La risposta va cercata, come ha ben individuato Menegoni, nel senso che Hegel ha voluto attribuire alla «disvelatezza» della religione «compiuta». L'insistente polemica di Hegel contro la tesi dell'inconoscibilità di Dio o contro la definizione di Dio come il «totalmente altro» dall'uomo, una polemica tutta interna alla comprensione della religione compiuta, è un segnale preciso del posto centrale

---

sé dell'essere (il fenomeno originario, già intrecciato in *Sein und Zeit* con l'*aletheia*), nel cui orizzonte soltanto può emergere l'«originaria affinità» del concetto e dell'esistenza temporale. Tralasciando un tale rivolgimento del concetto verso l'essere, egli, secondo la critica spiazzante di Heidegger, non si terrebbe in realtà saldamente nel circolo della domanda filosofica, che è tale in quanto viene «risospinta» al luogo da cui «sorge» (ivi, p. 436).

<sup>23</sup> *Enz.*, § 377 *Zus.*

<sup>24</sup> *WL II*, pp. 12 e 14 (pp. 6 e 9).



della «disvelatezza». All'essenza della religione compiuta appartiene per Hegel l'essere pienamente nell'altro, in modo da sviluppare in esso la propria stessa assolutezza: «alienarsi» nella finitezza non ha solo il senso di trasporre in un'esistenza limitata e, insieme, nella suprema astrazione del concetto, ma significa, in senso positivo, portarsi, in esse, alla piena manifestazione di sé. Ma per giungere a un tale «positivo», non basta il rovesciamento, in quanto questo è soltanto il sovvertimento tra il prima e il dopo, tra l'alto e il basso: occorre seguire lo sviluppo dell'idea fino alla pienezza dello spirito, occorre ritrovare la pienezza nell'alienazione.

## 2. Una rifondazione dell'ontoteologia alla luce della libertà dei moderni

In gioco è qui certamente una radicale rifondazione del modello teologico dell'ontologia. Il pensiero di Dio viene sviluppato nel solco del percorso dell'idea fino alla sua suprema concretezza «soggettiva»: Dio è «l'autocoscienza dello spirito assoluto»<sup>25</sup>. E così il concetto di Dio viene coinvolto nel rovesciamento più intimo del nesso tra pensiero ed essere, quello che, nella «Logica soggettiva», conferisce all'assoluto la forma del concetto e toglie il suo essere nella pura universalità del pensiero, esplicandone la natura di soggetto. Per Hegel, d'altra parte, la comprensione di un simile sviluppo dell'idea assoluta si riassume nel compito – per la filosofia, in ultima istanza, unico – di pensare «Dio come spirito». E questo significa intendere il ritorno a sé dell'idea non come il mero ristabilimento della sua purezza, ma come esito *ricongiuntivo* del rovesciamento *necessario* cui la religione costringe l'idea logica. In questo contesto il filosofo delinea il ruolo decisivo della «disvelatezza» della religione. In essa, secondo la peculiare esplicazione hegeliana, la filosofia assume effettivamente, quale proprio «oggetto e anima», la connessione di «concetto e libertà». E, a partire da questa connessione, può recepire in tutta la sua intensità la libertà dei moderni.

Hegel delinea il concetto «formale» di libertà come indipendenza da un altro. La libertà è infatti definita quale «assoluta negatività del concetto come identità con sé»; o anche quale capacità di astrarre «da ogni esteriore e dalla propria esteriorità, dall'esistenza (*Dasein*)»<sup>26</sup>. In una si-

<sup>25</sup> *RPh* I, 1824, p. 222 (p. 267).

<sup>26</sup> *Enz*, § 382.

mile definizione la libertà positiva risulta la radicalizzazione della libertà negativa, il risultato affermativo dell'«assoluta negatività». L'allineamento delle due nozioni di libertà produce però un rovesciamento dialettico: la libertà positiva è ancora libertà astratta. L'autonomia è sottoposta a una sequenza di ribaltamenti attraverso l'esplicazione della libertà come «identità del concetto»<sup>27</sup>. Quest'ultimo ha da togliere non solo la necessità esterna (la dipendenza da altro), ma anche quella interna (la sostanza spinoziana come *causa sui*). In quest'ultima l'unità sostanziale si è inabissata nel «rapporto della necessità», che sottopone a necessità esterna ogni determinazione mentre nega il suo «esser posto» per mezzo di altro, sicché si costituisce quale negazione della negazione, posizione del proprio stesso essere, assoluta autodeterminazione. Potremmo dunque trovare interamente soddisfatto, nella sostanza quale unità di tutte le determinazioni o unità negativa con se stessa, il concetto di libertà positiva. Ed effettivamente Hegel scorge in essa la «genesì del concetto». Perché allora andare oltre? Cosa manca a una tale unità degli opposti per essere libertà effettuale o concetto pienamente concreto? Perché in quello che Hegel chiama lo «svelamento della sostanza» abbiamo «l'unica e verace confutazione dello spinozismo»? Per capirlo dobbiamo, insieme a Hegel, cogliere in questo punto il dissidio, il «dolore» più profondo dello spirito. In quanto «si pone attraverso il momento dell'assoluta negatività», la sostanza spinoziana deve ancora lasciare la *propria* unilateralità, la pura, astratta interiorità, e manifestarsi anch'essa come un «esser posto». L'autoriferimento (*causa sui*), la suprema astrazione che separa necessitante e necessitato, impone alla sostanza un rovesciamento e un'«evoluzione» rispetto al carattere soltanto «interiore» della propria «assolutezza». Quest'ultima esige che il necessitato «conten[ga] in sé il suo esser posto» allo stesso modo del necessitante: esige che entrambi – interno ed esterno, sostanziale e accidentale – siano «sostanza», che cioè quest'ultima risulti «posta come identica con sé nel suo altro». Il concetto «si manifesta» solo nell'«eguaglianza» di queste opposte sostanze. «L'identità del concetto» è l'identità manifestantesi nella loro eguaglianza e cioè, per Hegel, in modo libero, nel senso che il concetto «ritorna» a sé – o si sviluppa fino a sé – nell'altro. Si ha l'identità del concetto, se l'unità con sé resta anche interna a ciascuno dei suoi momenti in quanto distinti. Nella liberazione dei suoi momenti quali totalità in se stessi, il concetto è la

<sup>27</sup> WL II, p. 15 (p. 11).

libertà: il libero e liberante manifestarsi nell'altro, il ritrovamento, per così dire, del familiare nell'estraneo. La libertà del concetto è – con una formulazione che certamente oltrepassa il testo – l'unità dei liberi: essa è pienamente se stessa nella libertà «assoluta» dell'altro. L'«assolutezza» è in questo senso la libertà che non trova nell'altro un limite ma in esso interamente si traspone; è, detto altrimenti, l'esser *come* l'altro, l'egualianza, appunto, degli opposti.

Cos'è quest'identità del concetto implicante la libertà dell'altro? Hegel indica innanzitutto nell'Io lo sviluppo concreto del concetto: «il concetto, che è cresciuto (*gediehen*) a un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che *Io* o pura autocoscienza»<sup>28</sup>. L'ingresso nell'esistenza – cioè, per Hegel, l'essere, «ristabilito» nella posizione assoluta di «fondamento» attraverso il togliimento della sua relazione ad altro (secondo l'etimo del termine latino)<sup>29</sup> – viene considerato per il concetto universale una «crescita», pur se proprio in essa si palesa il tratto negativo dell'astrazione. Come il concetto, anche l'Io, infatti, «non è altro che» un'«immensa abbreviazione contro la singolarità delle cose»<sup>30</sup>. In essa l'esclusione si manifesta però quale modo difettivo della costitutiva relazione, rinviando così a una forma più compiuta dell'unificazione. Nella crescita di concretezza, rappresentata dall'ingresso della determinazione universale nell'esistenza, il concetto interiorizza la negazione, trasformandola nel tratto privativo della propria universalità rispetto all'intero, nell'«incompiutezza» della propria unità «effettiva» con l'altro. Lo sviluppo del concetto rovescia la propria direzione, togliendo l'universale stesso in vista di una piena conformazione di esso alla propria natura concreta. Emerge così, oltre il rovesciamento, l'aspetto positivo che sorregge il togliimento dell'universale astratto: la libera «alienazione» dello spirito che si disvela pienamente nell'altro. Rispetto a una tale libertà, l'autoriferimento dell'io quale concetto esistente – l'unità con sé mediante l'«appropriazione» dell'oggetto – resta ancora una libertà astratta. Essa diviene effettuale solo quando il concetto raggiunge se stesso nell'oggettività. Il passo hegeliano verso il soggetto attraverso la Logica «soggettiva» – o Logica del concetto in quanto esso è «il soggettivo libero e sussistente per sé, deter-

<sup>28</sup> *WL* II, p. 17 (p. 14, lievemente modificata).

<sup>29</sup> Cfr. *Enz*, §§ 122-123.

<sup>30</sup> Id., *Wissenschaft der Logik*, 1. Teil: *Die objektive Logik*, 1. Band: *Die Lehre vom Sein* (1832), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, *GW* 21, Hamburg, Meiner, 1985 (= *WL* 1832), p. 17 (p. 18). Cfr. *PhG*, p. 26 (integrazione autografa di Hegel).

minante sé in se stesso» – non termina nel «ristabilimento» dell'esistenza dell'Io attraverso la potenza di astrazione da ogni relazione ad altro. È piuttosto il coinvolgimento dell'Io nello sviluppo interno del concetto, per cui esso «nella sua astrazione formale si mostra come incompiuto, e per mezzo della dialettica fondata in lui stesso passa alla realtà in maniera tale che la genera (*erzeugt*) da sé»<sup>31</sup>. In questa generazione, il concetto fa ritorno «al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era incominciato, dipende ed è, infatti, prodotto»<sup>32</sup>. Un simile movimento conferisce in ultima istanza allo spirito assoluto la «concreta e ultima altissima verità di ogni essere», che «al termine del suo sviluppo» si spoglia liberamente di sé nella figura di un essere immediato.

La libertà dello spirito si disvela come quella che «non è un'indipendenza raggiunta al di fuori dell'altro, ma un'indipendenza dall'altro raggiunta nell'altro». Lo spirito, infatti, non si accontenta di operare come spirito finito, cioè di

trasporre, mediante la sua attività rappresentativa, le cose nello spazio della propria interiorità e con ciò assumere la loro exteriorità in un modo ancora esso stesso esteriore, ma come coscienza *religiosa* penetra attraverso l'autosussistenza apparentemente assoluta delle cose fino alla potenza (*Macht*) di Dio al loro interno efficace, capace di tutto connettere, unica, infinita, e come pensiero *filosofico* porta a compimento quell'idealizzazione delle cose attraverso la conoscenza del modo determinato in cui l'idea eterna, che forma il loro principio comune, si presenta (*darstellt*) in esse<sup>33</sup>.

Proprio in relazione a questa «conoscenza» del «modo determinato» in cui l'idea eterna si presenta, la religione guadagna la sua collocazione sistematica apicale. La «disvelatezza» dell'assoluto acquista un ruolo decisivo nella concezione hegeliana dell'idea. La religione si situa proprio nel punto in cui la «forza magica» dello spirito porta a compimento il «rovesciamento» del negativo e del «rapporto della necessità», trasformandolo nella manifestatività dell'essere. La «coscienza religiosa» non solo penetra nell'essere percorrendone i passaggi necessari fino alla determinazione dell'assoluto, ma si immette nella «necessità» dello sviluppo interno all'assoluto stesso, cogliendolo non solo come la potenza che opera in tutte le cose e le unifica, ma come principio che in esse si «disve-

<sup>31</sup> *WL* II, pp. 24-25 (p. 26).

<sup>32</sup> *WL* 1832, p. 57 (p. 55).

<sup>33</sup> *Enz*, § 381, *Zus*.

la». La religione è così l'ambito nel quale la filosofia reale (cioè la natura e lo spirito finito: cosmologia e psicologia) si ricapitola nell'idea assoluta e lo spirito viene esplicito come l'«idea che pensa se stessa»<sup>34</sup>. Il sapere di sé dell'assoluto, l'autocoscienza dello spirito, viene compreso, nella religione, come «disvelatezza», cioè come il presentarsi in altro dell'idea eterna. Il pensiero filosofico è l'esplicazione del «modo determinato» in cui l'idea eterna si «espone», cioè dello spirito assoluto, che libera al suo interno l'altro o nel quale l'individualità, nel suo esser altro, «si sa come positiva nell'essere divino».

L'«uscita» dalla relazione con sé apre all'idea la via verso quello che essa è «veramente»: «l'idealità dell'esteriore, l'idea che ritorna in sé dal suo altro»<sup>35</sup>. La libertà dei moderni è l'inizio di una tale disvelatezza. Con la sua «crescita» fino alla suprema «abbreviazione» dell'universale nell'esistenza immediata, essa in realtà ha portato in altro il proprio autoriferimento – il «rapporto della necessità» nella sua pura interiorità – e in questo senso sopporta la frattura profondissima, il «dolore infinito» dell'astrazione portata fino alla «negazione della propria immediatezza individuale». L'avvio della modernità dalla distinzione tra pensiero ed essere, cioè da «un'opposizione più profonda, più astratta»<sup>36</sup> all'interno della coscienza religiosa, testimonia secondo Hegel il progresso epocale dello spirito: «gli antichi, la filosofia greca, non avevano questo passaggio»<sup>37</sup>. L'apparire moderno dell'opposizione tra concetto ed essere «è segno che la soggettività ha raggiunto il suo essere-per-sé, è divenuta totalità»<sup>38</sup>. Nel 'dualismo' inaugurato dall'irruzione moderna dell'io, Hegel legge una crescita nella coscienza della «disvelatezza» dello spirito assoluto e nell'essenza della libertà. Il processo d'interiorizzazione o di «negazione assoluta», che ridà al pensiero un inaudito potere di separazione e di autosufficienza, è interpretato come l'accoglimento nello spirito dell'«opposizione infinita», là dove dapprima «sembra che il concetto non abbia bisogno dell'essere, come l'anima non ha bisogno del corpo»<sup>39</sup>. «La grandezza del punto di vista che è proprio del mondo moderno»<sup>40</sup> e del suo concetto di libertà viene ricondotta al discernimento di un dissi-

<sup>34</sup> *Enz*, § 574.

<sup>35</sup> *Enz*, § 382 e *Zus*.

<sup>36</sup> *RPh* I, 1827, p. 308 (p. 350).

<sup>37</sup> *RPh* I, 1827, p. 323 (p. 364).

<sup>38</sup> *RPh* III, 1824, p. 111 (p. 128).

<sup>39</sup> *RPh* III, Ms, p. 8 (p. 33).

<sup>40</sup> *RPh* III, 1824, p. 112 (p. 129).

dio tra umano e divino all'interno della cornice interiore dell'io: la prova ontologica costituisce l'esplicazione più profonda di un simile potere di discernimento dello spirito. Essa in un certo senso attesta il compito di cui è investito il pensiero filosofico a partire dalla coscienza religiosa dell'assoluto e in base al rovesciamento che essa esige: il compito, cioè, di concepire nella libertà reciproca di pensiero ed essere e di finito e infinito la più profonda forma della loro unità.

La prova ontologica consiste innanzitutto nel passaggio *ontoteologico* (secondo la definizione kantiana) attraverso il quale lo spirito finito coglie in sé la totalità e allo stesso tempo se ne distingue: coglie cioè la propria infinità e parimenti lascia l'infinità come completamente libera, come un al di là rispetto a sé. L'opposizione, in questa prova, si instaura tra l'intero solamente pensato e la sua esistenza. Il passo peculiarmente moderno, che Hegel considera «la più profonda discesa dello spirito in se stesso»<sup>41</sup>, è l'ingresso in questa lacerazione, che attraversa il concetto stesso di intero ovvero, secondo il modo hegeliano di esprimersi, si apre all'interno dell'infinito tra «infinito soggettivo» e «infinito oggettivo». Una simile distinzione del pensiero dall'essere è segno di un guadagno inestimabile di autonomia del soggetto, discesa fino all'individualità empirica. Il soggetto autocosciente è l'intero, che contiene in sé l'essere e si ritrae nella sua indipendenza da ogni altra forma di esistenza, in quanto determinata e accidentale. Come unità di pensiero ed essere, l'individuo autocosciente fa a meno dell'essere nella sua immediatezza, mette tutto l'essere di fronte a sé. Allo stesso tempo, distinguendo mediante il pensiero l'esistenza *soltanto* nel pensiero dall'esistenza in se stessa, porta il dissidio dentro l'intero stesso. In questa contrapposizione, l'unità di pensiero ed essere, che costituisce la coscienza, è infatti insieme l'intero e la parte. Il suo concetto non si definisce più soltanto mediante l'esclusione di altro, ma chiama in causa un significato di negazione che riprende l'esclusione in una relazione (ne fa una «negazione determinata»). Questa modalità fondamentale di negazione, da una parte, «libera» ciascuna determinatezza, le dà sussistenza o, in termini hegeliani, esplica l'essere determinato come essere per sé. Per altro verso connette tutte le determinazioni in un intero, il quale si distingue soltanto da se stesso e, facendosi altro, non si dissolve ma attua il suo carattere di intero. L'intero si definisce come momento di se stesso e allo stesso tempo dà a ciascuna determinatezza il *suo* altro,

<sup>41</sup> *RPh* I, 1827, p. 323 (p. 364).

conferendole pienezza e identità con l'intero. A sua volta, quando coglie la propria determinatezza in quanto intero, il pensiero non si distingue soltanto da altro, ma guadagna la possibilità di porre *oggettivamente* l'intero (l'«infinito oggettivo»), distinguendolo da sé, cioè dall'intero, o infinito, «soggettivo», e così rientrando, quale momento, in quello stesso da cui si distingue. Il pensiero libera di fronte a sé un altro come lui. E ha la sua libertà nella sua sussistenza indipendente da ciò con cui parimenti è in unità: è reso libero in questa unità e a partire da essa. Per questo aspetto il dualismo moderno – il più profondo dolore dello spirito – diventa agli occhi di Hegel una tappa decisiva verso una trasformazione essenziale della connotazione dell'intero. Solo ora il pensiero può comprendere il senso più profondo di quella forma, che l'intero «disvela» in quanto «libera» di fronte a sé un altro, nel quale ritrova parimenti se stesso. Una tale forma contiene in sé l'attività dello spirito, la sua vita. Proprio il dualismo prepara la ripresa della vita nello spirito. Lo spirito è qui la vita che si afferma liberando l'altro da sé senza con ciò eliminarlo né perire.

### 3. La disvelatezza della religione quale fondamento della libertà

La «più alta pienezza di vita» è insomma, secondo le parole di un testo jenesi di Hegel, la totalità che «si restaura procedendo dalla più alta divisione»<sup>42</sup>. Una tale *Lebendigkeit* è propria dello spirito e della sua libertà. La «pienezza di vita» contiene in sé la libertà dall'intero: una libertà concepibile solo se proviene dall'intero stesso, ossia se non è limitata da ciò da cui si distingue. È una libertà che nell'altro non trova un limite, ma la sua compiuta manifestazione, così da implicarne parimenti la libertà. Lo spirito, cioè l'idea eterna nella sua piena concretezza, delinea quello che potremmo chiamare un intero comunitario ('politico' in quanto «comunità dei liberi»<sup>43</sup>). Ma perfino il carattere intersoggettivo dello spirito – il tratto che forse più sovverte la tradizione metafisica – si presenta come un approfondimento della ricerca di un'unità che integri in sé ogni diversità, nonché come un ripensamento del divino che si pone a fondamento della comprensione individuale e sociale dello spirito. La libertà dello

<sup>42</sup> G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, 2, p. 31-32.

<sup>43</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, ed. by W.D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1957, Γ 2, 1279 a 21.

spirito implica in modo così strutturale la libertà dell'altro, da innestare l'indipendenza in un'unità capace di sostenerla. E questa è la costitutiva disvelatezza dello spirito assoluto. La dimensione antropologica dello spirito, portata fino alla sua libertà radicale, viene attratta nel cuore di una sfera «assoluta» dello spirito che, rispetto a un soggetto ristretto nella sua individualità empirica, assume la forma di una necessità oggettiva.

Hegel ha tracciato in modo efficace già nella *Fenomenologia* un profilo essenziale della religione «disvelata» o «palese»<sup>44</sup>. In apertura del capitolo sulla *Religione*, egli mette in rilievo che, in quasi tutte le figure precedenti dello spirito, la religione si è già presentata come «coscienza dell'essenza assoluta». Ma, così intesa, la religione è rimasta ogni volta ristretta nel «punto di vista della coscienza»: in tali figure, in termini hegeliani, ancora «non è apparsa (*erschienen*) l'essenza assoluta *in sé e per se stessa*», cioè «l'autocoscienza dello spirito»<sup>45</sup>. Questo limite è peraltro così resistente da riproporsi ancora nella figura specifica della Religione, dove però si manifesta subito in modo nuovo: ossia non più come mera assenza, ma come un'apparizione in forma privativa dell'essenza assoluta nella «coscienza peculiare allo spirito», la quale ancora «non ha la forma del libero *esser-altro*»<sup>46</sup>, sicché «l'esserci di questa coscienza è distinto (*unterschieden*) dalla sua *autocoscienza*, e la sua effettività peculiare cade fuori della religione». Proprio in quanto il suo esserci è differente dallo spirito come autocoscienza, la coscienza dello spirito risulta priva di libertà: le manca l'esser-altro nel senso più radicale, che si sviluppa solo all'interno dell'essenza assoluta. La coscienza religiosa dipende dunque, nel suo «libero *esser-altro*», dal disvelarsi dello spirito, «facentesi (*werdendes*) autocoscienza»<sup>47</sup> nella sua pienezza. La stessa coscienza fa ingresso in un processo di sviluppo nel quale la sua libertà cresce con il crescere dell'esser-altro nello spirito, cioè con il disvelarsi di quest'ultimo fino alla pienezza.

Qual è dunque il carattere determinante di questa crescita? Non basta

<sup>44</sup> Anche se in quest'opera manca ancora quella più profonda tensione tra logica ed ermeneutica della religione, che resta la cifra forse essenziale del periodo berlinese e che consiste nel «tentativo inesausto di mettere d'accordo il dato storico con la struttura del concetto» (M. Pagano, *La storia delle religioni nell'interpretazione di Hegel*, «Annuario filosofico», X, 1994, p. 331).

<sup>45</sup> *PhG* p. 363 (II, p. 197).

<sup>46</sup> *PhG* p. 364 (II, p. 199).

<sup>47</sup> *PhG* p. 403 (II, p. 258).



che per la coscienza «il Sé [sia] l'essenza assoluta»<sup>48</sup>, ossia, nell'esplicazione hegeliana, che nell'autocoscienza la sostanza si sia alienata di se stessa. Agli occhi di Hegel, anzi, la «frivolezza (*Leichtsinn*)» di una simile proposizione descrive lo «spirito non-religioso», come tale non ancora «effettuale»: si tratta dello spirito «completamente certo di sé nella singolarità della coscienza», per il quale «è andata a fondo ogni essenzialità», senza però che egli, rovesciando la proposizione, abbia ancora portato il medesimo processo all'interno del Sé, della sostanzialità dell'autocoscienza. Ma alla crescita della libertà non basta nemmeno che l'autocoscienza compia questo più radicale spogliarsi di sé, perché ad esso manca l'effettivo ingresso dell'autocoscienza nell'esserci, e quest'ultimo resta semplicemente «immaginato» e «sublimato» come essenza spirituale «dal punto di vista della coscienza». Non basta infine nemmeno il concetto, pur in sé pienamente compiuto, dello «spirito che diventa autocoscienza», unendo radicalmente, ma *solo* nel pensiero, cioè «dal punto di vista della coscienza», l'in-sé e il per-sé. Quello che manca ancora, in tutti questi processi, è insomma proprio la religione «assoluta»: e questa è la religione disvelata, in cui lo «spirito che sa se stesso» sorge dal «movimento necessario» dell'«oggetto essente»<sup>49</sup>, sicché per la coscienza «lo spirito è là come autocoscienza, cioè come un uomo effettuale»<sup>50</sup>.

Da questo «contenuto semplice della religione assoluta», cioè dal «farsi uomo dell'essenza divina»<sup>51</sup>, si dispiega la figura assoluta dello spirito come sapere assoluto. In essa è determinante che l'«alienazione [abbia] significato non solo negativo, ma positivo»<sup>52</sup>, cioè che lo spirito sia «il sapere di se stesso nella sua alienazione... l'essenza che è il movimento del mantenere nel suo esser-altro l'eguaglianza con se stesso»<sup>53</sup>. L'alienazione deve essere alienazione dell'autocoscienza assoluta, in quanto tale non arroccata nella sua sostanzialità indifferente ai suoi accidenti e contrapposta al suo esser saputa come a un che di inessenziale. L'autocoscienza assoluta è piuttosto la sostanza che nei suoi accidenti è riflessa in sé, e in questo modo è divenuta «soggetto», «Sé». Solo dall'alienazione dell'«essenza divina» può venire la libertà della coscienza nel suo esser-altro:

<sup>48</sup> *PhG* p. 400 (II, p. 253).

<sup>49</sup> *PhG* p. 404 (II, p. 259).

<sup>50</sup> *Ivi* (II, p. 260). Sulla centralità della *Menschwerdung* nella *Fenomenologia* cfr. W. Jaeschke, *Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986, pp. 215 ss.

<sup>51</sup> *PhG* p. 405 (II, p. 261).

<sup>52</sup> *PhG* p. 422 (II, p. 287).

<sup>53</sup> *PhG* p. 405 (II, p. 261).

libertà che consiste nel sapere ciò che lo spirito è, ovvero nella «disvelatezza» dello spirito all'interno della coscienza. Fino a quando lo spirito è un «estraneo» per la coscienza, resta «segreto» per essa. Ma la religione è «assoluta» quando «è la sua coscienza su di sé, di essere spirito», ossia quando la coscienza religiosa si sa inclusa «positivamente» nel farsi altro dell'essenza divina. La disvelatezza consiste nel fatto che la coscienza sa ciò che l'essenza divina è: «ma ciò viene saputo proprio in quanto [l'essenza divina] è saputa come spirito, come essenza che è essenzialmente *autocoscienza*». La disvelatezza dell'essenza divina nel suo farsi uomo è il «significato positivo» dell'alienazione: l'esser disvelato «secondo il suo concetto»; il presentarsi, nell'intuizione, del concetto stesso; il farsi altro, ma nella «figura vera dello spirito»<sup>54</sup>.

In questo senso dobbiamo intendere la pretesa, avanzata dalla filosofia hegeliana, di essere addirittura il compimento della coscienza religiosa. Determinante, in questo compimento, è una sorta di «svolta» nel cammino verso l'idea «concreta», lo spirito. La coscienza religiosa è caratterizzata, come abbiamo visto, dall'apparire in essa dell'«essenza assoluta in sé e per se stessa». Quest'ultima non è più soltanto l'Altro assoluto nella prospettiva della coscienza, con essa ristretto nel rapporto di necessità. L'essenza assoluta si presenta piuttosto nella coscienza in modo pienamente libero, rimanendo in essa presso di sé. La coscienza religiosa è la coscienza dell'apparire della «potenza efficace» di Dio in altro, cioè della sua libertà «capace di tutto connettere, unica, infinita», senza ostacoli nell'«autosussistenza apparentemente assoluta delle cose». La coscienza fa così *necessariamente* ingresso, in quanto religiosa, in uno spazio di libertà, del quale essa è priva fin tanto che è *ancora* fuori da una tale dimensione. La libertà della coscienza matura con il maturare del suo «autosussistente libero esserci»<sup>55</sup> all'interno dell'assoluta autocoscienza. La coscienza cresce in «autosussistenza (*Selbständigkeit*)» in quanto religiosa. Il compito supremo della filosofia può solo in una simile cornice proporsi come il «compimento» dell'autentica coscienza religiosa. Alla filosofia spetta il discernimento del «significato positivo» dell'alienazione dello spirito assoluto, ossia della libertà nell'esser-altro e in quanto esser-altro: «la conoscenza del modo determinato in cui l'idea eterna, che forma il loro principio comune, si presenta (*darstellt*)» in tutte le cose.

La libertà risulta in questo senso, in Hegel, non solo compatibile, ma

<sup>54</sup> PhG p. 406 (II, p. 262).

<sup>55</sup> PhG p. 365 (II, p. 200, lievemente modificata).

connessa *essenzialmente* – e certo per molti versi oggi sorprendentemente – con la religione quale «autocoscienza dello spirito». La coscienza è libera solo in quanto è coscienza della libertà effettuale dello spirito assoluto, ossia in quanto è coscienza compiutamente religiosa. Poiché la libertà dello spirito assoluto è «effettuale», ossia ritrova se stessa in altro, essa libera radicalmente l'altro e perfino ha la sua libertà nella libertà dell'altro. All'interno di una tale libertà, ossia nell'accessibilità dell'assoluto, nella sua disvelatezza, si apre la possibilità radicale della libertà dell'altro. Nella «disvelatezza» della religione possiamo in questo senso anche cercare il possibile, peculiare punto d'appoggio hegeliano per un dialogo interreligioso che abbia il suo centro di gravità nella libertà dell'altro.

# **La testimonianza tra ermeneutica e prassi. Un tema chiave della filosofia della religione hegeliana**

Pierluigi Valenza

*Università Sapienza di Roma*

The essay deals with the theme of giving testimony in Hegel's philosophy of religion, with particular reference to the treatment of worship in the Berlin course of philosophy of religion in 1824. In a first part the theme is developed through the idea of faith as mediation, i.e., always involving an interpretation. The second part deals with the practical side of witnessing as the highest expression of worship, which, however, does not erase the ritual action.

Ciò che vorrei fare in questo mio testo è commentare alcuni passaggi di uno dei corsi di filosofia della religione tenuti da Hegel a Berlino, quello del 1824, per far venire in luce alcuni concetti importanti, in primo luogo quello di testimonianza. Questo concetto come chiave di lettura del culto, entro il cui ambito di trattazione cade, e della fede, permette, sul tema del culto e in generale dell'agire, di mettere in relazione Hegel con la morale e la filosofia della religione kantiana. Anche se Kant su molteplici versanti è un obiettivo polemico di Hegel lungo tutte queste sue lezioni, Hegel attraverso i suddetti temi appare continuare a riflettere su e a rispondere a temi kantiani.

## **1. La fede come mediazione e interpretazione**

Nell'avviare la trattazione del culto nel corso di filosofia della religione del 1824 Hegel introduce il tema della fede, e ciò non è ovvio, Hegel

stesso appare consapevole di una serie di mosse concettuali spiazzanti che si appresta a proporre. Il culto, afferma qui Hegel, «si manifesta come rapporto pratico», mentre come ciò che attiene alla coscienza lo si assumerebbe come un “essere cosciente di”, un sapere<sup>1</sup>. Che il culto appartenga all’ambito pratico non è sorprendente, semmai qui Hegel mentre lo definisce «rapporto pratico» subito lo lega all’autocoscienza che sa, facendone un rapporto teoretico-pratico. Poi introduce il tema della fede. Tema che conosce un esordio fortemente teoretico nella sua prima messa a fuoco nella produzione giovanile hegeliana così come nel suo uso come chiave per l’interpretazione in senso critico di tutta la filosofia contemporanea nel saggio jeneso *Fede e sapere* (1802)<sup>2</sup>. Ce lo si poteva aspettare nel paragrafo immediatamente precedente quello sul culto, dedicato alla rappresentazione di Dio. Questa possibile diversa collocazione sembra indicata da Hegel quando osserva che «per la fede sembra essere anzitutto determinante il fondamento»<sup>3</sup>, quindi l’oggetto, ciò in cui si crede. Qui però Hegel sta smontando proprio la dicotomia tra la rappresentazione di Dio come conoscenza di un oggetto e la riunificazione attiva con esso attraverso il culto. La rappresentazione come conoscenza se mantiene il proprio oggetto come separato rimane astratta, e questo indipendentemente dalla forma storica della divinità in cui si crede: certamente per Hegel solo nella religione cristiana Dio corrisponde al concetto dello spirito, tanto che nella definizione del cristianesimo la formula dell’esse-

<sup>1</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, p. 237; traduzione italiana a cura di R. Garaventa, S. Achella, vol. 1, Napoli, Guida, 1981, p. 282, citato di qui in avanti con la sigla VPR seguita dal numero del volume dell’edizione tedesca e dalla paginazione dell’edizione tedesca e della traduzione italiana.

<sup>2</sup> La prima importante messa a tema del concetto di fede nella produzione hegeliana è senz’altro costituita dal frammento francofortese *Glauben ist die Art*, noto anche, nella titolazione data da Nohl editando per la prima volta gli scritti giovanili hegeliani, come *Glauben und Sein*. Una lettura in chiave logico-metafisica di questo frammento in termini di confronto con la *Metafisica* di Aristotele è stata convincentemente proposta da Francesca Menegoni, che stabilisce una stretta congiunzione tra questa prima tematizzazione hegeliana ed il saggio jeneso *Fede e sapere*: cfr. F. Menegoni, *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva, G. Cantillo, Milano, Guerini, 1998, pp. 556-564. Il tema della unificazione e della scissione in *Fede e sapere* interviene come chiave di lettura delle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, intese come figure diverse ma connesse della filosofia della riflessione contemporanea, luoghi di una fede riflessa, cioè prodotta dal pensiero che rigetta l’unificazione, di contro alla fede ingenua.

<sup>3</sup> VPR 3, p. 237; p. 282.

re lo spirito per lo spirito assume talvolta cadenze quasi ossessive, ma quest'essere per lo spirito rimarrebbe anche in questo caso un astratto se Dio fosse soltanto rappresentato<sup>4</sup>.

Invece – ed è una terza mossa non ovvia – la fede non è quella rappresentazione perché «è una mediazione», è, continua immediatamente Hegel, «sapere di Dio» che però si sostanzia di un pensiero che è processo, movimento, vitalità<sup>5</sup>. Hegel – e così cominciamo a tessere la trama del dialogo con Kant – con quest'idea della fede come mediazione si schiera senz'altro dalla parte di Kant rispetto all'idea jacobiana di fede come immediatezza, sia che la si debba intendere in senso generalmente conoscitivo, quindi come rapporto immediato con un dato, sia che la si debba intendere come fede religiosa. Più complessa la questione – per completare questo primo riferimento a Kant – del carattere pratico della fede. A piede della sua definizione della religione nel quarto capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant aveva indicato nella fede pratica, ovvero nella ragionevolezza del credere, per il solo uso pratico, nel Dio via via descritto nel suo ruolo entro una religione dal nucleo morale nei capitoli precedenti dell'opera, il solo senso di fede necessario alla religione a fronte di una fede teoretica nell'esistenza di Dio e nei relativi attributi impossibile da attingere a giudizio di Kant per la ragione umana<sup>6</sup>. Anche Hegel assume il senso fondamentalmente pratico della fede iscrivendola nel culto come rapporto pratico, ma non si può dire che questo comporti una messa di canto del senso teoretico della fede, considerando

<sup>4</sup> Si vedano le definizioni del cristianesimo in questo stesso corso in avvio della terza parte, dedicata al cristianesimo come «religione compiuta»: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3: *Die vollendete Religion*, herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984, pp. 99, 100-101, 105-106; traduzione italiana a cura di R. Garaventa, S. Achella, vol. 3, Napoli, Guida, 2011, pp. 117, 118-119, 123, 124. Queste definizioni ritornano anche nel corso del 1827: cfr. *VPR* 5 p. 179; p. 191. Sul rapporto impostato tra rappresentazione e culto nel corso del 1824 e la risoluzione nel culto della scissione presente nella rappresentazione cfr. C. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, Trento, Verifiche, 2007, pp. 106, 112, anche per la continuità e le differenze tra il corso del 1824 e del 1827 su questo rapporto.

<sup>5</sup> Cfr. *VPR* 3, p. 238; pp. 282-283.

<sup>6</sup> Nella nota che accompagna la definizione della religione in avvio della Parte prima del quarto capitolo dell'opera Kant sostiene che nella religione «non è richiesto alcun sapere assertorio (nemmeno quello dell'esistenza di Dio)», mentre «si presuppone una fede assertoria pratica, quindi libera, promettente un effetto all'intenzione finale della ragione. Una tale fede abbisogna solo dell'*Idea di Dio*, a cui occorre inevitabilmente che giunga ogni opera morale» (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 206-207; traduzione italiana a cura di M.M. Olivetti, Bari, Laterza, 1980, p. 168).

proprio l'insistente polemica contro Kant in queste lezioni per via dell'inconoscibilità di Dio da lui asserita<sup>7</sup>. Come per l'autocoscienza che sa che definiva il culto come rapporto teoretico-pratico, così per la fede la sola rappresentazione di Dio è conoscenza astratta, la fede come mediazione compie una risoluzione dell'estraneità dell'oggetto che rende Dio, esprimendolo in termini non hegeliani, un vissuto entro di sé, che è ciò che Hegel definisce come essere per lo spirito<sup>8</sup>.

Questo Hegel lo chiarisce bene lavorando nell'immediato prosiegua della sua argomentazione sui diversi sensi di mediazione. Si potrebbe intendere con «mediazione» il complesso delle vie attraverso le quali si crede in qualcosa: si assume che il fondamento della fede sia qualcosa fuori di sé, e la mediazione è il modo del suo darsi, negli esempi di Hegel «insegnamento, miracoli, autorità»<sup>9</sup>. Tale senso di mediazione sarebbe però sbagliato, non perché quelle nominate o altre non possano essere vie attraverso le quali si crede in qualcosa, ma perché credere significa consumarle: se credere significa essere intimamente convinti di qualcosa o, attraverso un termine che ripetutamente Hegel usa qui, «attestazione (*Beglaubigung*)», ovvero pronunciarsi per la verità di qualcosa, deve venire meno l'esteriorità della fonte, perché nell'ambito del credere non può valere il rapporto causale. Negli esempi fatti da Hegel, insegnamento, miracoli, autorità sono cause della fede in quanto si fa proprio il contenuto dell'insegnamento, il significato del miracolo, il valore dell'autorità. Così per l'argomento del miracolo, costantemente usato da Hegel in senso critico nelle sue lezioni, non c'è bisogno di fare una casistica sulla maggiore o minore credibilità di eventi straordinari e Hegel ha buon gioco nel rifarsi al testo evangelico per il valore di segno del miracolo<sup>10</sup>. Lo stesso però vale, ad es., per l'autorità della Scrittura, in quanto Hegel smonta l'idea di un'autorità assoluta del testo scritturale che non passi per l'interpretazio-

<sup>7</sup> Cfr. a titolo esemplare da questo corso del 1824 *VPR* 3, pp. 42-43, 50, 188-189; pp. 98-99, 107, 236-237.

<sup>8</sup> Sottolinea la centralità di quest'aspetto della fede Maurizio Pagano concludendo la sua esposizione dedicata a questa parte nel corso del 1824: «Questo movimento di mediazione, attraverso cui il soggetto supera la propria particolarità, è un momento-chiave della concezione hegeliana: se lo si dimentica la fede viene facilmente confusa con la figura del sapere immediato» (M. Pagano, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 78).

<sup>9</sup> *VPR* 3, p. 238; p. 283.

<sup>10</sup> Cfr. *VPR* 3, pp. 239-240; pp. 284-285. Cfr. anche *VPR* 5, p. 182; p. 194, dove Hegel contrappone la testimonianza dello spirito ai miracoli.

ne sempre rinnovata di chi lo legge<sup>11</sup>.

Questo è un primo livello al quale opera la categoria della testimonianza, la testimonianza come attestazione che esprime la convinzione di qualcosa e che come consumazione dell'esteriorità può essere inteso come l'intimità della fede, l'unità della coscienza con ciò di cui è convinta, ma appunto non come immediatezza, come si è prima visto, ma come mediazione. In molteplici passaggi di questo stesso contesto Hegel identifica la fede con la testimonianza dello spirito: «Possiamo definire la vera fede come la testimonianza del mio spirito, come la testimonianza dello spirito circa lo spirito»; «lo spirito dà testimonianza solo dello spirito»; «Il vero fondamento della fede è la fede stessa, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito e la testimonianza dello spirito è tuttavia un vivente in sé»<sup>12</sup>. Qui la testimonianza è equivalente alla convinzione, ad una conoscenza resa intima, fatta propria, nello stesso senso per cui essere testimone è essere a conoscenza di un fatto e poterlo riportare, come in una testimonianza resa in giudizio. Proprio perché qualsiasi dato passa per questo essere interiorizzato e fatto proprio, certamente per ciò che riguarda l'oggetto di fede – ma il discorso per i termini in cui è proposto va inteso in senso più generale – tutto passa per l'interpretazione, come afferma qui con chiarezza Hegel: «Il vero fondamento della fede è la fede stessa, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito, e la testimonianza dello spirito è tuttavia un vivente in sé – questa mediazione in sé. La conoscenza è questo interpretare (*Auslegen*)»<sup>13</sup>. Rispetto al fare proprio e rendere intimo un contenuto Hegel si rifaceva ad una tradizione consolidata ed in ultimo agli stessi interlocutori che venivano prima richiamati. Sempre ne *La religione entro i limiti della sola ragione* Kant si era pronunciato sull'impossibilità della separazione tra ragione e Scrittura: se questa separazione si desse, argomenta Kant, in un singolo credente ci sarebbero due religioni, cosa per Kant impossibile, oppure una religione ed un culto, quindi una scissione tra interno ed esterno, ipocrisia<sup>14</sup>. Anche in questo caso Hegel appare in sintonia con quest'idea almeno nel senso che la convinzione comporta una elaborazione e questa implica l'intervento del pensiero, già nel momento in cui si va oltre la stretta esegesi delle Scritture. Una traccia forse non secondaria di questo confronto teorico sul

<sup>11</sup> Cfr. *VPR* 3, p. 39; p. 97.

<sup>12</sup> *VPR* 3, p. 238; p. 283.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> I. Kant, *Die Religion*, p. 15; p. 14.



tema della convinzione sempre in questo stesso corso del 1824 la si trova nell'articolazione della differenza tra sentimento da un lato e cuore e convinzione dall'altro. Fin dal suo primo corso del 1821 Hegel aveva indicato nel sentimento e nella sensazione, compresa quella forma particolare di sensazione denominata «sensazione religiosa», il momento della fusione tra il soggetto senziente ed il suo contenuto, anche se poi proprio la sensazione religiosa era contrassegnata dalla differenza incolmabile tra l'intimità del contenuto e la sua alterità ed opposizione<sup>15</sup>. La nota polemica nei confronti del sentimento lungo tutti i corsi di filosofia della religione, soprattutto diretta nei confronti della teologia di Schleiermacher, riguarda l'esclusività del sentimento come cifra della religione e la sua priorità su tutte le altre forme di esperire la religione. Anche nell'indispensabilità del sentimento rimane però per Hegel l'indeterminatezza dei suoi contenuti: nel sentimento si può trovare quanto di più alto e di più basso c'è nell'essere umano, il sentimento, in ambito religioso come in altri ambiti, non dispone di criteri per vagliare la verità o bontà dei suoi contenuti<sup>16</sup>. Proprio rispetto a questo Hegel nel 1824 marca una distanza tra sentimento e cuore, anche se a prima vista il termine «cuore» come designante il versante emotivo ed affettivo dell'esperienza del soggetto sembrerebbe riferirsi a qualcosa di sostanzialmente identico a ciò cui si riferisce il sentimento. La differenza che Hegel stabilisce è dell'ordine della costanza e costitutività per l'individuo che ha ciò che chiamiamo «cuore» rispetto al sentimento:

Il cuore è ancor più del sentimento: il sentimento è solo momentaneo, fugace, è l'estrema accidentalità. Se al contrario dico: «ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore», il sentimento di questo contenuto è espresso qui come modo continuativo e saldo della mia esistenza. Il cuore è ciò che io sono, non semplicemente ciò che sono al momento, ma ciò che in generale sono da questo lato, se è il mio principio<sup>17</sup>.

Nel differenziare la saldezza del contenuto del cuore dal provare sentimenti Hegel poteva senz'altro rifarsi alla centralità del cuore nelle fonti bibliche, ma anche in questo caso, in ambito filosofico, Kant, sempre ispirato da queste stesse fonti, aveva identificato nel cuore la capacità

<sup>15</sup> VPR 3, pp. 122-124; pp. 173-176.

<sup>16</sup> Su tutto questo cfr. P. Valenza, «Cos'è una teologia senza la conoscenza di Dio?». La polemica di Hegel con la teologia del sentimento, in *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza, K. Vieweg, Pisa-Roma, Serra editore, 2011, pp. 13-27.

<sup>17</sup> VPR 3, pp. 179-180; p. 227.

dell'arbitrio di aderire o meno alla legge morale ed il luogo della conversione nell'adesione alla legge morale: la conversione del cuore non era da intendere come pura adesione emotiva, bensì come scelta di vita che apriva alla speranza della costanza nell'accettazione della legge morale ed al rimorso ed alla contrizione guardando, ancora una volta con ascendenze bibliche, all'uomo vecchio precedente la conversione<sup>18</sup>. La convinzione per Hegel introduce rispetto a questa componente già positiva della saldezza e continuità di un punto di vista l'elemento della comprensione intellettuale, del pensiero:

Più di recente non si parla più di cuore, ma di convinzione; con cuore si esprime anche il mio carattere immediato, ma in modo più inconscio; al contrario, quando si parla di agire per convinzione, ciò implica che il contenuto sia il mio, che sia un potere che mi governa; esso è il mio potere e io sono suo – un'inerenza che proviene più dal pensiero e dall'intellezione<sup>19</sup>.

Anche da questo versante, nella definizione della convinzione come termine che costituisce uno degli elementi descrittivi di ciò che per Hegel è la testimonianza, ritroviamo l'unità di teoretico e pratico che sempre più si delinea come un filo rosso nella rilettura hegeliana della fede in questi passaggi del corso del 1824.

## 2. Il culto come testimonianza

Proprio in riferimento al culto ed alla sua natura di rapporto pratico, si propone però a questo punto, per via dei termini di cui Hegel si è servito per chiarire la sua concezione della testimonianza, un problema che ancora una volta ci riporta a Kant: come intendere la natura pubblica, visibile, del culto? Cosa significa attestare e rendere testimonianza sul

<sup>18</sup> Ne *La Religione entro i limiti della sola ragione* Kant usa le espressioni «buon cuore» e «cattivo cuore» per designare «la capacità o l'incapacità dell'arbitrio, derivante dalla tendenza naturale, ad accogliere nella sua massima la legge morale» (I. Kant, *Die Religion*, p. 35; p. 29 e cfr. anche ivi, pp. 46-47; pp. 38-39) e «cuore nuovo» per la trasformazione dell'intenzione (cfr. ivi, pp. 66-67; p. 55). Per tutti questi usi sono rilevabili ascendenze nei molteplici usi del termine nei testi biblici (cfr. l'apparato di commento, ivi p. 283). Per le espressioni che Hegel pone tra virgolette, «ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore», non sono rinvenibili ascendenze puntuali, ma per risonanze contenutistiche viene da pensare al parallelo tra le tavole di pietra e le tavole dei cuori di carne di *2 Corinzi* 3, 2-3 e, sempre in Paolo, alla presenza di Cristo nel cuore (cfr. *Galati* 4, 6 ed *Efesini* 3, 17).

<sup>19</sup> *VPR* 3, p. 181; p. 229.

piano pratico, dell'azione, per Hegel? Il confronto con Kant si impone nel momento in cui anche per Hegel nella trattazione del culto si pone il problema del rapporto tra esteriore ed interiore: già nel manoscritto del 1821, dove il culto non chiude l'intera trattazione del concetto di religione, bensì soltanto il suo lato soggettivo, il culto, definito come «un fare, un agire»<sup>20</sup>, può essere più esteriore o più interiore, e sul piano storico Hegel appare intendere il versante esteriore come inizialmente prevalente: «culto ha in un primo tempo un significato più limitato – solo un agire vero e proprio, al contempo un agire essenzialmente esteriore, pubblico; l'agire interiore (*das innere Handeln*) dell'animo non è messo molto in rilievo»<sup>21</sup>. Per diversi motivi la presa in considerazione del culto nel suo versante esteriore ed interiore porta al confronto con Kant, in quanto la definizione di «agire interiore» è problematica in Hegel anche per il suo confronto con la morale kantiana, in generale ed anche qui in queste lezioni.

Kant ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, nell'ultima parte della sua trattazione, una volta pervenuto alla definizione della religione come «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini»<sup>22</sup>, aveva contestualmente chiarito come uno dei punti chiave di una falsa interpretazione della religione che la religione nel suo nucleo universale non può consistere in «un insieme di doveri *speciali*» che non potrebbero che portare ad un «culto cortigiano» in cui si penserebbe di potersi rendere graditi a Dio attraverso particolari azioni non di valore morale<sup>23</sup>. Di qui la distinzione che sorregge tutto il quarto e ultimo capitolo del testo tra vero e falso culto, dove il vero culto è quello ordinato al primato dell'adesione alla legge morale, mentre appunto il falso culto è quel culto cortigiano che vincola il gradimento di Dio ad atti puramente esteriori e comunque non diretti all'adesione alla legge morale<sup>24</sup>. Evidentemente

<sup>20</sup> VPR 3, p. 98; p. 150.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> I. Kant, *Die Religion*, p. 206; p. 168.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 207; p. 168.

<sup>24</sup> La distinzione tra vero e falso culto si può sintetizzare nel primato della ragione umana universale come principio rispetto al quale la rivelazione è mezzo come caratterizzante il vero culto e il contrario per il falso culto: «quello, ove la fede rivelata deve precedere la religione, è il falso culto» (*ivi*, p. 222; p. 181). Quindi tutti gli atti, dai sacrifici alle feste, non ordinati al primato della morale sono da considerare forme di feticismo, né la loro apparente gratuità né l'essere espressione di sottomissione tocca ciò che conta per Kant, la pura intenzione morale. Interessante in questo contesto che Kant critichi anche la «devozione (*Andacht*)» come surrogato dell'intenzione morale (cfr. *ivi*, p. 229; p. 188 e più

nel momento in cui anche per Hegel nella trattazione del culto emergeva la distinzione tra un versante esteriore ed uno interiore, con la relativa nozione di «agire interiore», si proponeva la questione della tenuta della distinzione tra vero e falso culto e di come definire un vero culto se non sul piano dell'intenzione, quindi dell'adesione interiore alla legge morale come movente dell'azione. Questo tanto più per la ripetuta polemica di Hegel, sia nella parte sul concetto di religione che nella trattazione del cristianesimo, contro la filosofia pratica di Kant e di Fichte come filosofie del dover essere e della conciliazione sempre differita con il mondo<sup>25</sup>.

La nozione di testimonianza, cui Hegel ricorre in modo rilevante nel corso del 1824, sembrerebbe poter costituire una risorsa per fuoriuscire dalla difficoltà posta dall'impostazione kantiana del tema del culto, una soluzione che rimane problematica, sia nella sua formulazione nel concetto di religione, sia nella sua ripresa nella trattazione del culto nella religione cristiana.

Il problema del vero e falso culto rimane, infatti, anche al di fuori di una cornice teorica che riconosca nell'agire il primato all'intenzione e separi questo piano da quanto viene realizzato o manifestato all'esterno con l'azione. Dopo aver contrapposto la conciliazione religiosa alla conciliazione mancata delle filosofie del dover-essere Hegel in realtà conclude indicando nel culto il luogo della conciliazione senza differenze. Il culto nella sua accezione più ristretta di complesso di azioni che simboleggiano ed esprimono la relazione della comunità con Dio è a tutti i livelli, in

---

in generale *ivi*, pp. 227-229; pp. 186-188)

<sup>25</sup> Una sintesi emblematica della contrapposizione tra la conciliazione religiosa e quella invece sempre differita della morale kantiana ed anche fichtiana si trova proprio in questo contesto di trattazione del culto del corso del 1824: «Il punto di vista della religione è il seguente: che la conciliazione in sé e per sé è assolutamente compiuta, è compiuta in Dio quale unità assoluta. Mi devo rendere conforme al fatto che lo spirito abita in me, che io sono spirituale. Questo punto di vista si contrappone a quello meramente morale di Kant e Fichte; qui il bene dev'essere prodotto, realizzato anzitutto interiormente, come se non fosse già qui in sé e per sé, come se fuori di me ci fosse un mondo che, abbandonato da Dio, aspettasse che io introducessi prima lo scopo, il bene. L'ambito della mia attività morale è limitato. Il bene, nella religione in se stessa e per se stessa, è che Dio è, e dipende solo da me che io mi spogli della mia soggettività e che prenda parte a (e divenga partecipe di) questo bene, di quest'opera che si compie eternamente e divinamente tramite se stessa. Il bene supremo, di conseguenza, non è qualcosa che deve-essere, bensì verità eterna, potenza e verità divina, laddove il soggetto singolo deve, per quel che lo riguarda, realizzarsi tramite la negazione della sua singolarità» (*VPR* 3, pp. 249-250; pp. 293-294). Per altri contesti di chiaro confronto sul piano morale con la filosofia trascendentale in queste lezioni v. *VPR* 3, pp. 189-192; pp. 237-240 e *VPR* 5, pp. 143-144, 164-165, 259-260; pp. 158-159, 177-178, 264-265.

tutte le sue forme, questa conciliazione: «Nel culto – rileva qui Hegel – è quindi contenuto un momento negativo, ma in modo che l'attività pratica del soggetto in se stesso consiste nel rinunciare alla sua soggettività, nel congedarla»<sup>26</sup>. L'obiezione che immediatamente Hegel formula alla propria argomentazione è che questa rinuncia alla propria soggettività può rimanere del tutto superficiale e l'esempio è la generale presenza nelle religioni positive della rinuncia nella forma del sacrificio della vittima sacrificale: «qui – commenta Hegel – questa negazione riguarda più l'esteriorità, ma ha essenzialmente una relazione con l'interiorità, cosa che emerge ancor più nella penitenza, nella purificazione, nel pentimento»<sup>27</sup>. La risoluzione della divaricazione pensabile tra interno ed esterno è assumere che la forma esteriore, anche quella in cui, ad es., la forma della rinuncia è nel sacrificio di un oggetto, di un bene, comunque suppone e rivela un nesso con l'atteggiamento interiore di rinuncia a sé ed Hegel allude alla stratificazione, storica e però anche concettuale, delle forme sacrificali: la rinuncia più vera è quella del pentimento e della riconciliazione che riguarda la totalità dell'interiorità e della vita del credente. Coerente con questa affermazione è la centralità che il momento della riconciliazione, soprattutto a partire da questo corso del 1824, ha nella trattazione delle forme di culto del cristianesimo nell'ultima parte della filosofia della religione hegeliana. Fermo il nesso tra interiore ed esteriore, già in quanto segue è stabilita la differenza tra le diverse forme religiose, tra religioni naturali e religioni via via più spirituali, tra una concezione formale ed una concezione sostanziale della libertà.

La conclusione sembra non poter essere che in Hegel, a rigore, non ci siano margini, a differenza che in Kant, per parlare di falso culto, ed in effetti l'espressione non ricorre nel linguaggio della filosofia della religione hegeliana. Qualcosa di prossimo al falso culto lo si può cogliere nell'irrigidimento di elementi della vita religiosa, assunti come assoluti, sacri, intoccabili ormai senza motivazione. Nel corso precedente quello del 1824, nel manoscritto del 1821, elementi del genere sono ravvisabili nella critica al cattolicesimo per il carattere esteriore dell'eucarestia e del suo centro l'ostia, ma che si estende al complesso della dottrina e dell'organizzazione ecclesiastica<sup>28</sup>. Anche se la critica al cattolicesimo non si ri-

<sup>26</sup> VPR 3, p. 250; p. 294.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> VPR 5, pp. 89-90; pp. 109-110, in particolare p. 90; p. 110: «I cattolici venerano l'ostia in quanto tale, anche se non viene *gustata*; tale è anche la dottrina – non intellesione,

pete con la stessa estensione nei corsi successivi, questo elemento dell'esteriorità possibile continua a ricorrere fino alla trattazione, nel corso del 1827, sempre nell'ultima parte delle lezioni, del rapporto tra elemento spirituale e mondanità: rispetto all'opposizione tra elemento spirituale e mondano come primo modo del rapporto tra i due, e rispetto alla relazione e contaminazione in cui all'elemento spirituale viene riconosciuto un primato sempre nell'ordine dell'esteriorità, il superamento di questa scissione è nel permeare la libertà il mondano, nell'eticità. L'eticità è la sfera dell'azione liberata però da opposizioni assunte per mera obbedienza e non accettate attraverso l'intellezione, attraverso il farle proprie o anche trasformarle:

La terza determinazione è che questa contraddizione si risolve nell'eticità, il principio della libertà è penetrato nell'elemento mondano stesso, e l'elemento mondano, essendo formato conformemente al concetto, alla ragione, alla verità eterna, è la libertà divenuta concreta, la volontà razionale. Le istituzioni dell'eticità sono istituzioni divine (*göttlich*), non sacre (*heilig*) nel senso in cui si deve considerare sacro il celibato rispetto al matrimonio, all'amore familiare, o sacra la povertà volontaria rispetto al guadagno personale frutto del lavoro, rispetto al diritto. Parimenti viene considerata sacra l'obbedienza cieca, mentre l'eticità è un'obbedienza nella libertà, una volontà libera, razionale e un'obbedienza del soggetto nei confronti del momento etico. Quindi nell'eticità è presente e ha trovato compimento la conciliazione della religione con la mondanità, con la realtà effettuale<sup>29</sup>.

Nell'opposizione dell'eticità e delle istituzioni divine a ciò che è assunto esteriormente come sacro per la sua stessa forma, come il celibato di contro alla vita familiare o la povertà rispetto alla vita fatta di lavoro e di scambi economici, ritorna ancora la questione dell'esteriorità priva di contenuto, di un'obbedienza cieca rispetto all'obbedienza libera, alla realizzazione dell'eticità come risoluzione del singolo nell'universale sulla base di quella che Hegel però ha definito «una volontà libera, razionale».

Tutto questo precisato, l'espressione «falso culto» a proposito di questi limiti rimarrebbe impropria: anche quelle forme più esteriori, formali, vanno assunte come testimonianza dell'unità della coscienza con l'universale, con Dio, e del grado di quest'unità, espressione con questo della

---

obbedienza, dura oggettività, sottomissione; parimenti fare delle opere. Questa forma dell'*oggettività esteriore di ciò che è in sé e per sé* non è limitata a questo sacramento, bensì si ritrova, in base a questo principio, *in tutto il resto*».

<sup>29</sup> VPR 5, pp. 264-265; p. 269

riduzione dell'esteriorità della semplice rappresentazione, il che dà ragione della collocazione della fede nel culto come rapporto pratico.

Tornerei per questo ai passaggi del corso del 1824 in cui è introdotta l'idea di testimonianza, per provare a chiarire meglio come viene legata alla fede. Per questo occorre anzitutto chiarire sulla base dell'esposizione hegeliana cosa succede quando avviene quella mediazione in cui, come abbiamo visto, la fede consiste. Si può dire che nel momento stesso in cui Hegel fissa la fede come interiore, per usare la sua esatta espressione, come «l'interno del culto», quest'interiore viene smontato nella sua intimità e reso, nell'atto stesso del credere, qualcosa di pertinente alla comunità nel duplice senso della condivisione con una comunità e del superamento dell'assolutezza del soggetto credente: «La fede è la testimonianza dello spirito circa lo spirito assoluto; è certezza della verità della connessione divina, in sé essente, tra lo spirito in se stesso e la sua comunità, il sapere della comunità circa questa sua essenza»<sup>30</sup>. La fede come mediazione è sempre individuale nel senso che nessuno può operare questa mediazione al posto di un altro, la convinzione come il sentimento riguarda il singolo individuo, che quindi la fa in proprio, la produce, che è poi il senso letterale, etimologico, del testimoniare, come vedremo subito. E però è una mediazione che nel suo essere individuale non può non partecipare di un contesto ed un'origine: le fonti che abbiamo considerato prima, insegnamento, miracoli, ovvero fatti, eventi, ed infine autorità, sono elementi esteriori essi stessi mediati, costituiscono l'essere già dato della comunità, del suo sapere di sé e del suo sapersi unita con Dio, «lo spirito assoluto», la presenza di Dio di cui la fede è testimonianza. Per questo Hegel precisa subito dopo che si tratta, benché appaia come ancora una rappresentazione e qualcosa di tutto interiore, di un'unità non astratta<sup>31</sup>, quindi di qualcosa di concreto e di soggettivo soltanto nella forma del suo darsi, perché in realtà tale forma soggettiva è per il fatto stesso di credere già superata: «In essa è quindi più specificamente contenuta anzitutto l'autocoscienza soggettiva, che però è ancora soggettiva solo in modo formale»<sup>32</sup>. Si può dire che incontriamo qui rovesciato il problema affrontato attraverso il tema del falso culto: non c'è a rigore un falso culto perché l'esterno, l'atto di culto, anche quello più formale che spirituale, manifesta l'interno, la convinzione che vi è dietro, e quindi è un grado di testimonianza. Qui è

<sup>30</sup> VPR 3, pp. 241-242; p. 286.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>32</sup> VPR 3, pp. 242-243; p. 286.

il rovescio perché Hegel sta affermando che il momento della convinzione in quanto è mediazione di cui necessariamente è intermediaria una comunità che si coglie in unità con l'universale, ha già portato la singola coscienza oltre se stessa, cosa che il semplice sentimento immediato non può mai fare. Proprio perché si tratta quindi di un movimento necessariamente di uscita da sé il credere è testimonianza. Continua infatti Hegel: «Nella misura in cui sa del contenuto assoluto e ha la certezza del contenuto, essa è libera, si spoglia cioè della sua particolarità, dell'aridità dell'essere-per-sé, del suo singolo escludersi dal suo oggetto. Essa sa così della sua essenza, e questa è la sua testimonianza, la testimonianza che essa dà della verità di questo suo oggetto. Qui essa ha la certezza della verità»<sup>33</sup>. È chiaro che testimoniare tiene insieme comprensione del mondo e stare al mondo, conoscenza e azione, la mediazione attiene all'agire ed alla pratica già a questo livello della sfera soggettiva prima che questa si traduca in azione o azione rituale. È il caso di notare che Hegel qui estende alla disposizione ed all'atteggiamento di ogni credente il termine «testimonianza (*Zeugnis*)», dalle forti risonanze bibliche e teologiche. Il testimone per eccellenza dell'incarnazione del Verbo, nel Prologo del Vangelo di Giovanni che ha costituito un costante punto di riferimento per la riflessione hegeliana e dell'intero idealismo tedesco, è Giovanni Battista come inviato per rendere testimonianza alla luce non essendo la luce, così come testimonianza è quella resa dalla parola, nei Vangeli, e nella predicazione<sup>34</sup>. Ed è ancora il caso di notare che alla radice di questa parola c'è il tema del generare, generare biologico che nel linguaggio teologico è la generazione (*Zeugung*) del Figlio da parte del Padre. In questi passaggi del suo corso Hegel anticipa il senso ultimo di Dio come spirito nel senso della sua presenza non ipostatica e figurata nella discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste, ma presenza vivente nella comunità che lo rende presente, letteralmente lo genera, lo produce nel credere che è testimoniare. Afferma qui Hegel che l'oggetto assoluto del sapere dell'autocoscienza, in quanto essenza «non è altro, per l'autocoscienza [...] se non la testimonianza dello spirito»<sup>35</sup>. Se apparentemente si prospetta una riduzione dell'essenza assoluta alla singolarità che le rende testimonian-

<sup>33</sup> VPR 3, p. 243; p. 286.

<sup>34</sup> «Ci fu un uomo mandato da Dio, e il suo nome era Giovanni. Questi venne come testimone, per dare testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. Non era egli la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce» (*Giovanni*, 1, 6-8). Nella traduzione di Lutero vengono sempre usati qui e nel seguito i termini «*Zeugnis*» e «*zeugen*».

<sup>35</sup> VPR 3, p. 243; p. 286.



za, avviene per Hegel il contrario per via del senso del superarsi proprio di quest'atto di comprensione che tuttavia è già al tempo stesso pratico, per cui apparenza è viceversa la singolarità:

L'unità di entrambi è il contenuto assoluto, che è forma di sé, che è cioè il sapere di sé e si determina così come l'universale di contro al singolare, di modo che quest'ultimo è assolutamente solo come mera apparenza (*Schein*). È questa unità dunque che sta alla base della fede. Questo è il punto più intimo, più speculativo, il punto più profondo di cui si deve parlare a questo riguardo<sup>36</sup>.

Per questo senso speculativo della testimonianza non sorprende che in altro contesto, nel corso del 1827 nella trattazione del cristianesimo nell'ultima parte delle sue lezioni, Hegel indichi la filosofia come forma più alta di testimonianza: «La testimonianza dello spirito nella sua guisa più alta è la guisa della filosofia, per cui il concetto, puramente come tale, sviluppa la verità a partire da sé senza presupposti e, sviluppandola, la conosce e, in e tramite questo sviluppo, discerne la necessità della verità»<sup>37</sup>. Qui sapere e fede, speculazione e religione, trovano la loro radice comune, nel movimento, in cui per Hegel la testimonianza consiste, per cui il soggetto elevandosi all'universale nega se stesso. Quest'unico movimento ha molteplici forme, Hegel ammette in questo stesso contesto del corso del 1827 che «la testimonianza dello spirito può darsi in modi molteplici, diversi; non bisogna pretendere che la verità venga prodotta, per tutti gli uomini, per via filosofica»<sup>38</sup>. Tuttavia, con quel movimento, nella differenza di forme, la verità viene testimoniata in quanto prodotta, generata in sé dal soggetto che anche rimanendo del tutto in se stesso, com'è nell'attitudine del raccoglimento (*Andacht*), è uscito da sé ed è sprofondato nella cosa, come esplicita Hegel a conclusione delle sue riflessioni sulla testimonianza nel corso del 1824. Per questo il raccoglimento dev'essere differenziato dal sapere immediato<sup>39</sup>.

L'affermazione sulla filosofia come forma più alta di testimonianza

<sup>36</sup> VPR 3 p. 243; pp. 286-287.

<sup>37</sup> VPR 5 p. 183; p. 195.

<sup>38</sup> VPR 5 pp. 183-184; p. 195.

<sup>39</sup> Per tutto quanto detto l'immediatezza non è mai veramente tale, tuttavia nel sapere immediato manca la consapevolezza della mediazione e di conseguenza c'è un irrigidimento della singolarità su se stessa che invece non è presente nel raccoglimento, valutato per Hegel del tutto diversamente da Kant: «Nel raccoglimento l'individuo dimentica se stesso; egli è ricolmo del suo oggetto, rinuncia al suo cuore, è presso di sé, è sapere, ma non si conserva come un essente immediato, bensì è in questo raccoglimento solo in quanto si è elevato al sapere universale» (VPR 3 p. 244; pp. 287-288).

non deve far pensare ad una celebrazione del primato del teoretico come produzione in sé della verità coincidente con la verità come tale: Hegel critica la tesi secondo la quale il conoscere sarebbe limitato rispetto all'agire, e se c'è un primato del teoretico questo è da ravvisare nell'inversione di questa tesi, perché nell'agire ci si scontra sempre con la determinatezza degli scopi<sup>40</sup>. Per quanto visto sulla testimonianza, quell'affermazione ha un necessario risvolto nella prassi, vale quindi per la filosofia quanto Hegel afferma della fede: in quanto culto va intesa come pratica in generale<sup>41</sup>. Questo non vale soltanto sul piano del singolo individuo filosofante e di ciò che testimonia con le proprie pratiche, ma su un piano culturale più generale come relazione con l'eticità. Non altrimenti, ritengo, vada intesa la funzione di conciliazione che in conclusione di questo corso del 1824 Hegel riconosce alla filosofia nella duplice opposizione nei confronti della chiesa nel suo atteggiamento contrario alla comprensione concettuale e nei confronti dell'illuminismo come estrema forma di scetticismo. Il compito riconosciuto alla filosofia è di «mostrare la ragione della religione», ancora una volta definito attraverso il concetto di testimonianza, e non in antagonismo, bensì nella relazione tra verità filosofica e verità religiosa:

L'illuminismo, questa vanità dell'intelletto, è l'avversario più veemente della filosofia; se l'ha a male quando essa mostra la ragione presente nella religione cristiana, quando essa mostra che la testimonianza dello spirito, la verità nel suo significato più ampio, è depositata nella religione. Per questo la filosofia ha il compito di mostrare la ragione della religione<sup>42</sup>.

La conclusione del corso del 1827 nel quale abbiamo visto formulata la tesi della filosofia come più alta forma di testimonianza non si discosta dalla linea ora illustrata: anche qui alla filosofia, identificata con la teologia, è riconosciuta una funzione di conciliazione che si esplica nella dimensione dell'eticità prima richiamata con la costante centralità della testimonianza<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *VPR* 3 pp. 248-249; pp. 292-293.

<sup>41</sup> Cfr. *VPR* 3 p. 248; p. 292: «Il culto in generale, quindi, è la fede e la testimonianza dello spirito circa la sua essenza, circa lo spirito essente in sé e per sé [...] Il culto, se lo diciamo dal lato dell'autocoscienza, del volere, è pratico in generale». Per il significato sicuramente anche pratico della filosofia nel momento stesso in cui viene indicata come culmine del culto cfr. M. Pagano, *Hegel*, pp. 96-97.

<sup>42</sup> *VPR* 5 p. 175; p. 187.

<sup>43</sup> Cfr. *VPR* 5 pp. 267-270; pp. 272-274.

### 3. Conclusione

Ci si può chiedere, in conclusione, se quest'estensione hegeliana del significato della testimonianza fino all'attitudine interiore del credere o all'attività speculativa del filosofare non svuoti il concetto: se in Kant la personificazione del buon principio consisteva nella sofferenza innocente, quindi nella sofferenza assunta gratuitamente superando ogni interesse o piacere egoistico, e questa stessa condizione costituiva il solo segno visibile possibile dell'adesione alla legge morale, e se questa connotazione morale o anche supererogatoria rispetto allo stesso adempimento della legge morale sta dietro l'idea di testimonianza come modo autentico di vivere la rinuncia di sé, anche secondo un'ispirazione religiosa, Hegel, nell'istanza di non differire la realizzazione dell'istanza etica, pare pensare una conciliazione sempre a portata di mano, ma proprio per questo eccessivamente agevole se non addirittura indistinta. Certamente Hegel depotenzia l'idea di testimonianza nel senso più alto ed eminente, ma nel provare a far saltare i confini netti tra teoretico e pratico e interno ed esterno ci mette sull'avviso che ogni modo di essere al mondo è manifestazione di sé, di ciò che si è, e che quindi quotidianamente e nei diversi atti e modi del nostro essere testimoniamo. Il ripetuto insistere sulla filosofia come culto ed ultima forma di culto rispetto alla critica illuministica alla religione, conferma programmaticamente il senso teoretico-pratico attribuito alla filosofia nel suo rapporto con il culto e con l'eticità come modo culminante nel culto nell'età moderna che ha consumato il riferirsi ingenuo alla divinità: la filosofia come forma più alta di testimonianza non è la riproposizione della noesi aristotelica come forma più alta di vita – anche se verosimilmente la tiene presente come termine di confronto – quanto piuttosto l'idea di un agire libero razionalmente ispirato capace di dar conto e di tenere dentro anche gli elementi simbolici di cui le pratiche umane sono irrinunciabilmente intessute. Se essa così contribuisce, secondo la differenza che Hegel, abbiamo visto, stabiliva tra sacro e divino, al transito dal sacro al divino, nella centralità attribuita alla testimonianza si può anche vedere, nel suo valore perenne, il farne una categoria propria del moderno, di un'età che consumando gli elementi formali ed esteriori ripensa e riformula le coppie forma-contenuto ed interno-esterno andando all'essenziale della verità religiosa, ovvero della verità «nel suo significato più ampio».

**»Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der  
Einseitigkeit der Subjektivität«.  
Hegels *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*  
anhand einer methodologischen Frage**

Giulia Bernard

*Università degli Studi di Padova / Ruhr-Universität Bochum*

The essay focuses on Hegel's *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (1829) as a pivotal text in his Berliner reflections on how to philosophically ground an object of scientific consideration. The guiding thread is the shift from the metaphysical account of the existence of God to the elevation of spirit. The claim is that the overcoming of the subjective character of the proofs in their customary form is not a supervenient consequence of the elevation, nor a preliminary task explored just in the first part of the lectures (on *Beweisen* in general) and not in the last one (on *Gottesbeweise*). It is rather their main issue – a *methodological* process, which is «on its own account the sublation of the one-sidedness of subjectivity in general and of knowledge above all».

»Ich erzählte Goethe von einem Durchreisenden, der bei Hegeln ein Kollegium über den Beweis des Daseins Gottes gehört. [Er] stimmte mir bei«, so der Bericht Johann-Peter Eckermanns, ein enger Vertrauter Goethes, »daß dergleichen Vorlesungen nicht mehr an der Zeit seien«<sup>1</sup>. Das Kollegium, auf das sie sich mit wenig verborgenem Unbehagen beziehen, ist dasjenige, das Hegel zwischen Mai und August 1829 in Berlin hielt.

Aus einem sehr ereignishaften Zeitraum stammt der Kurs »de existentiae Dei demonstrationibus«, für dessen Schrift ein vom 01.10.1831

---

<sup>1</sup> Hegel in *Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1970, S. 402.

datierter Vertrag mit dem Verlag ‚Duncker & Humblot‘ geschlossen wurde. In diesen Jahren hat Hegel neben seiner Lehrtätigkeit an der dritten Ausgabe der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* gearbeitet, die Neubearbeitung des ersten Bands der *Wissenschaft der Logik* vollendet und sich mit der Vorbereitung für die vorzeitig unterbrochene Neuauflage der *Phänomenologie des Geistes* beschäftigt. Außenpolitisch sind 1829-1831 aber auch Jahre der radikalen, sozialen und politischen Umwälzungen: Nur einen Monat nach Hegels Rede zur Säkularfeier der *Confessio Augustana* im Juni 1830 bricht die Juli-Revolution in Frankreich aus und in ihrem Gefolge ereignet sich die Unruhen in Polen und das Zerfallen der »Vereinigten Niederlande« – ganz zu schweigen von der innenpolitischen Krise in England.

Nicht viele Zeitpunkte scheinen weniger geeignet, einen Kurs über ein offensichtlich so abstraktes Thema anzubieten, nämlich die Gottesbeweise, das nur feine Intellekte zu beeindrucken vermag und völlig fehl am Platz zu sein scheint. »Die Periode des Zweifels«, fährt Goethe folglich fort,

ist vorüber; es zweifelt jetzt so wenig jemand an sich selber als an Gott. Zudem sind die Natur Gottes, die Unsterblichkeit, das Wesen unserer Seele und ihr Zusammenhang mit dem Körper *ewige Probleme, worin uns die Philosophen nicht weiterbringen*. [...] Während aber die Deutschen sich mit Auflösung philosophischer Probleme quälen, lachen uns die Engländer mit ihrem großen praktischen Verstande aus und gewinnen die Welt<sup>2</sup>.

Wie es anhand dieser kurzen, scharfen Zeilen leicht zu erraten ist, hatte Goethe – wie viele nach ihm – vom bloßen Titel des Kollegs »de existentiae Dei demonstrationibus« geschlossen, Hegel beabsichtige eine Wiederbelebung der Gottesbeweise der vorkritischen *theologia naturalis* d.h. einer der drei Teile der »metaphisica specialis«: eine obsoletere Rettung des Beweises, der von einem kontingenten Wesen ausgeht, um zu einem wahren, an sich notwendigen Wesen zu gelangen (der kosmologische Beweis); oder desjenigen, der von den zielgerichteten Beziehungen, die in endlichen Wesen tätig sind, ausgeht, um zu einem weisen Autor dieses Wesens zu gelangen (der teleologische Beweis); oder schließlich desjenigen, der den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht und zu dessen Sein kommt (der ontologische Beweis). Goethes konsequente Vorliebe für Kants kritische Leistung verwundert nun nicht: er habe »unstreitig am

<sup>2</sup> Ebd.

meisten genützt, indem er die Grenzen zog, wie weit der menschliche Geist zu dringen fähig sei, und daß er die unauflösbaren Probleme liegen ließ«<sup>3</sup>.

Das enorme Ausmaß dieser weit verbreiteten Fehleinschätzung ist aber gravierend. Sie betrifft nicht nur die Auffassung des kritischen Vorhabens, dessen sorgfältige Auseinandersetzung mit den theoretischen Argumenten und dem moralischen Gottesbeweis viel komplexer als irgendeine bescheidene Grenzziehung der Erkenntnis, die »die unauflösbaren Probleme liegen ließ«, ist – was schon die dem transzendenten Ideal zuzuschreibende architektonische Funktion erkennen lässt: das Denken der absoluten Notwendigkeit, »die wir, so unentbehrlich bedürfen«, ist zwar für Kant »der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft«<sup>4</sup>, aber für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ist es »ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt«<sup>5</sup>. Schwer kollidiert Goethes Zeile vielmehr mit Hegels ganzem Vorhaben. Für ihn ist die frühere »metaphysica specialis« vergangen, und im Blick auf die »metaphysica generalis«, die Ontologie, folgt er ihrer von Kant vorgezeichneten Umgestaltung in Logik.

Warum dann einen Gegenstand wählen, der in so scharfem Kontrast zu diesem Projekt offensichtlich steht? Eine Antwort auf diese Frage bietet sich schon am Ende der ersten Vorlesung. Dort erklärt Hegel im Allgemeinen, dass er das Thema des Kurses in dem Maße behandeln will,

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von J. Timmermann, Hamburg, Meiner, 1998 (= *KrV*), A 613/ B 641.

<sup>5</sup> *KrV* A 641/ B 669. Vgl. F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza nella riabilitazione hegeliana delle prove dell'esistenza di Dio*, «Leussein», VI (3), 2013, S. 29-41, S. 29-30: »Diese Demonstration [des *unum argumentum*, GB] gehört zum Kern des kritischen Programms, zu jenem Teil, in dem Kant die Grenzen setzt, die nicht durch eine Vernunft überschritten werden können, die an einer immanenten Anwendung ihrer Prinzipien festhalten will und den Fehler der Objektivierung, Hypostasierung und Personifizierung des transzendenten Ideals anprangert – auch wenn sie darauf hinweist, dass dieser Fehler das Ergebnis einer natürlichen Tendenz der menschlichen Vernunft ist, die auf ihrem Weg dazu neigt, von der bedingten zur unbedingten Grundlage aller Dinge überzugehen«. Vgl. ebd., S. 32-33: »Es ist nicht die Idee, die falsch ist, es ist nur der Gebrauch davon. [...] Das transzendente Ideal umschreibt die Bedeutung des Ideals selbst auf die Aufgabe der Selbsterkenntnis und Selbstreflexion der Vernunft im Hinblick auf ihren systematischen und architektonischen Anspruch«. Ebenso erforderlich ist demnach zwischen dem Denken überhaupt und jedem Erkennen zu unterscheiden, das sich der synthetischen Einheit von empirischer Anschauung und Verstandesbegriff verdankt und ‚endlich‘ konturiert wird. Dazu vgl. F. Menegoni, *L'assoluto e il soggetto. Sul volume di G. Hindrichs, Das Absolute und das Subjekt*, «Verifiche», XXXVII (4), 2008, S. 379.

wie die Gottesbeweise »die *Erhebung des Menschengeistes zu Gott* enthalten und dieselbe *für den Gedanken* ausdrücken sollen, wie die Erhebung selbst eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist«<sup>6</sup>. Damit erfährt man die erste, entscheidende Umkehrung. Das Kolleg »de existentiae Dei demonstrationibus« ist in der Tat der ‚Erhebung‘ gewidmet, d.h. »d[em] allgemeine[n] Faktum in den Menschen und selbst in allen Menschen«, welches die innere Offenbarung Gottes im Menschengeiste bzw. die Vernunft genannt wird. Macht die Erhebung für Hegel den »denkende[n] Geist« als solchen aus, sind die Beweise »aus dem *Bedürfnisse*« hervorgegangen, »*das Denken, die Vernunft zu befriedigen*«<sup>7</sup>.

Auf Anhieb scheint diese Verschiebung von geringerer Relevanz zu sein. Wenn es um die Art und Weise der ‚Aneignung‘ Gottes gehen würde, liege ein solches Thema nicht so weit weg von der Behandlung des Daseins Gottes und seiner Attribute. In Wahrheit ist aber die Frage nach der Erhebung nicht restlos geklärt. Denn zu sagen, dass sie »wesentlich *in der Natur unseres Geistes begründet*, [...] ihm *notwendig*«<sup>8</sup> ist, bedeutet für Hegel was radikales, das er in Form einer Gleichsetzung beleuchtet: die Rechtfertigung ihrer »Notwendigkeit« ist »nichts anderes als das, was wir sonst Beweisen nennen«<sup>9</sup>. Das heißt: die Vorlesungen über Dasein Gottes behandeln die ‚Erhebung‘ zu Gott, die ihren Gegenstand ausmacht, dadurch, dass sie in der Tat über derer Notwendigkeit sprechen. Unter dem Anschein, es geht um die Aneignung Gottes, so kann man die Sache ausbuchstabieren, sprechen wir tatsächlich über »die eigenen, notwendigen Vermittlungen des Geistes«<sup>10</sup>. Im Mittelpunkt steht demnach die Notwendigkeit als solche: diejenige nämlich, die ein Verfahren kennzeichnet, das seinem Inhalt nicht äußerlich bleibt.

<sup>6</sup> Im Zuge dieser Arbeit wurde auf die kritische Ausgabe von Hegels Werken Bezug genommen: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968ff. (= GW). Ders., *Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes*, in *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, GW 18, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner 1995. Ders., *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre von Begriff (1816)*, GW 12, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1981. Ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, GW 20, hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992. Nach den Initialen GW folgt die Band- und Seitenzahl. Hier GW 18: 234.

<sup>7</sup> GW 18: 229.

<sup>8</sup> GW 18: 235.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> GW 20: § 68 A.

Die Sache ist hier aber nicht zu Ende. Genau die Behandlung des ‚Beweisens‘, die, wie Francesca Menegoni zu Recht bestätigt, den Kernpunkt der Hegelschen Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen bildet<sup>11</sup>, scheint auf den ‚ersten Teil‘ des Kurses beschränkt zu sein: auf die ersten Vorlesungen, nämlich, wo Hegel die formellen Unzulänglichkeiten ausführlich diskutiert, von denen die übliche syllogistische Formulierung der Beweise behaftet ist, – und in ihrer Folge betrachtet er das Problem der Vermittlung und Unmittelbarkeit (III), der Erkenntnis Gottes gegen das Gefühl (IV-V), und der Differenz zwischen metaphysischen und sonstigen Gottesbeweisen (VI). Ab Vorlesung X geht Hegel aber auf die Gottesbeweise ein, oder besser auf den kosmologischen Gottesbeweis<sup>12</sup>, für dessen spekulatives Verständnis eine neue Auffassung der dort involvierten Denkbestimmungen erforderlich ist: die Zufälligkeit, die die Natur der weltlichen Dinge prägt, und die das Absolute kennzeichnende Notwendigkeit.

»Erst hier«, fühlt sich man berechtigt zu bestätigen, »berühren seine Ausführungen das Gebiet der Logik«<sup>13</sup>. Wie aber die zwei ‚Teile‘ der Vorlesungen über das Beweisen *überhaupt* und über den kosmologischen Beweis sich miteinander verbinden, ist bisher noch nicht als offenes Problem einer Interpretation des Kurses von 1829 erkannt worden – wenn auch allein deshalb nicht, weil die hier skizzierte Differenz als etwas Geschenktes bzw. Unproblematisches erscheint. Entweder wird sie als ein Faktum geltend gelassen, das allenfalls die Organisation der Materie betreffe<sup>14</sup>; oder sie wird indirekt unter der Versicherung vernachlässigt, die neue Bestimmungen stolpern nicht mehr in die früheren Unzulänglichkeiten, die am Anfang des Kurses ein für alle Mal kritisch diskutiert und aufgehoben wurden. So könnte man argumentieren und behaupten, dass »der einzige Beitrag von Hegels Vorlesungen über die Beweise darin besteht, die logische Abfolge von einem Beweis zum nächsten zu zeigen«<sup>15</sup>.

Auch dies halte ich aber für unzureichend, weil bei genauerem Hin-

<sup>11</sup> F. Menegoni, *La Erhebung del espíritu en las pruebas hegelianas de la existencia de dios*, «Taula. Quaderns de pensament», XLV, 2013, S. 189-201, 195f.

<sup>12</sup> Ob die Schlußwendung »Geschlossen am 19. August 1829« auf ein Abbrechen oder auf den Abschluß eines in sich nichtsdestoweniger vollendeten Diskurs hinweist, lässt sich nicht eindeutig bestimmen.

<sup>13</sup> W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2016, S. 457.

<sup>14</sup> P.C. Hodgson, *Hegel's Proof of the Existence of God*, in *A Companion to Hegel*, hrsg. von S. Houlgate, M. Baur, New York, Wiley-Blackwell, 2011, S. 415: »These lectures cover only introductory matters (lectures 1 – 9) and the cosmological proof (lectures 10 – 16)«.

<sup>15</sup> Ebd., S. 419.



sehen eine wesentlich komplexere, anders zu konturierende Kontinuität zu erkennen ist. Die taucht gerade dann auf, so meine These, die ich im Folgenden erläutern möchte, wenn man Hegels Definition seines Themas ernst nimmt: die Erhebung ist »für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«<sup>16</sup>. Zieht man ihre Implikationen bis zum Ende, eröffnet sich die Gelegenheit, die im zweiten Teil durchgeführte Behandlung der Gottesbeweise nicht mehr nur auf die logische Umarbeitung der dort involvierten Denkbestimmungen achtend zu lesen, für die das Aufheben der Subjektivität ein dazukommendes bzw. zusätzliches Ergebnis wäre. Vielmehr lassen sie sich als fortschreitende Darlegungen einer Frage verstehen, die *methodologisch* ist: diejenige nach der Erkenntnis bzw. der wissenschaftlichen Betrachtungsweise eines Gegenstandes, für die die Einseitigkeit der Subjektivität aufgehoben werden soll.

Diese meine These möchte ich in drei Schritten diskutieren, bevor ich am Ende Hegels Beitrag zur um 1780, 1790 und v.a. 1800 ausgetragenen Debatte über die Beweise vom Dasein Gottes nochmal beleuchte. Im ersten Schritt geht es um das eigentümliche Verhältnis des Kurses zur Logik, woraus sich ein besonderes Ineinandergehen der Erhebung und des Beweisens ergibt. In die Diskussion über die Implikationen der Aufgabe, die Erhebung anhand der methodologischen Frage – d.h. des Aufhebens der Subjektivität – zu lesen, führt der zweite Schritt tiefer. Nachdem einige Grenzen der aktuellen Lesart von Hegels These kritisch überprüft worden sind, lege ich schließlich im dritten Schritt den Akzent darauf, dass die *Lehre vom Begriff* den geeigneteren Ort darstellt, wo die Analyse des Einsatzes von Hegels Rehabilitierung der Gottesbeweise platziert werden sollte.

## 1. Zur Relevanz eines »Sonderfall[s]« im Zusammenhang von Hegels Lehre

»Diese Vorlesungen sind der Betrachtung der Beweise vom Dasein Gottes bestimmt; die äußere Veranlassung liegt darin, daß ich in diesem Sommersemester nur eine Vorlesung über ein Ganzes von Wissenschaft zu halten mich entschließen mußte und denn doch eine zweite, wenigstens über einen einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand hinzufügen

---

<sup>16</sup> GW 18: 273.

wollte«<sup>17</sup>. So steht es im Auftakt des Kurses. Worauf sich die »äußere Veranlassung« für die Unterbrechung von Hegels gewohnten Turnus von zwei vier- bis fünfstündigen Vorlesungen im Sommer 1829 bezieht, ist bekannt: wie er gegenüber dem preußischen Kultusminister v. Altenstein ausführt, war seine Gesundheit im Sommer 1829 »geschwächt[]« (16.5.29). Um die »nötige Muße« für die Bearbeitung einer neuen Ausgabe der *Logik* zu gewinnen, würde es ihm nicht gelingen, eine philosophische Disziplin in ganzer Breite zu behandeln. Anstatt aber eine der frühen Vorlesungen zu wiederholen, wählt er einen Gegenstand aus, d.h. ein spezielles Problem, der mit der *Logik*-Vorlesung des Sommers »in Verbindung stehe, und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache«<sup>18</sup>.

Bei der Konturierung dieses Inhalts fangen die Eigentümlichkeiten der Vorlesungen über das Dasein Gottes an – die, wie Walter Jaeschke zu Recht bestätigt, »in mehrfacher Hinsicht einen Sonderfall im Zusammenhang seiner Lehre«<sup>19</sup> bilden. Sie betreffen das, was bei der Behandlung einer philosophischen Disziplin normalerweise von vornherein klar sein sollte – und hier keineswegs ist: ihre systematische Stellung.

1. Von der ersten Darstellung des Verhältnisses zwischen dem »Ganze[n] von Wissenschaft« (d.h. der *Logik*) und unserem »einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand« entsteht der Eindruck, als gehörten die Gottesbeweise formal zur *Logik* und inhaltlich zu einer anderen Disziplin: zu der »*Religionsphilosophie*«. Vermutlich an dieser ersten Stelle sich aufhaltend, haben die ersten Herausgeber des Kurses, Konrad Philipp Marheineke und Bruno Bauer, die Vorlesungen von 1829 der Edition der religionsphilosophischen Vorlesungen angehängt, weil Hegel ohnehin in deren Kontext über die Gottesbeweise gesprochen hat. Dort werden sie ausführlich diskutiert, im Rahmen aller drei Teile, in die Hegels *Religionsphilosophie* in den Kollegien gegliedert ist: »Begriff der Religion«, »bestimmte Religion« und »vollendete Religion«.

Dass aber Hegels Projekt im Jahr 1829 davon erheblich verschieden ist, zeigt sich schon in Hegels Korrektur des Anscheins einer groben, zwischen Inhalt und Form tätigen Unterscheidung, der zwei Disziplinen entsprechen würden. Dagegen soll einerseits klar werden, dass die Reli-

<sup>17</sup> GW 18: 228.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> W. Jaeschke, *Hegels Handbuch*, S. 455.

gionsphilosophie, »insofern sie eine wissenschaftliche ist«, und das Logische »nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat«<sup>20</sup>; andererseits soll der Akzent darauf gelenkt werden, dass »das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht«<sup>21</sup>.

2. Aus diesem Grund scheint zweitens der Kurs von 1829 die endliche Erfüllung des Desideratums durchzuführen, das Hegel am Ende der *Lehre vom Begriff* formuliert hat:

ich erspare es jedoch auf eine andere Gelegenheit, den vielfachen Mißverstand, der durch den logischen Formalismus in den ontologischen, so wie in die übrigen sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes gebracht worden ist, wie auch die Kantische Kritik derselben näher zu beleuchten, und durch Herstellen ihrer wahren Bedeutung die dabey zu Grunde liegenden Gedanken in ihren Werth und Würde zurückzuführen<sup>22</sup>.

Daraus ergibt sich der Eindruck, ein solcher Übergang zur Logik, oder besser zu »d[em] Logische[n]«<sup>23</sup>, wird in der Analyse der in den Gottesbeweisen involvierten Denkbestimmungen erschöpft: die Zufälligkeit und die Notwendigkeit (kosmologischer Beweis), die äußerliche und innere Zweckmäßigkeit (teleologischer Beweis), der Begriff und seine Objektivität (ontologischer Beweis). Auf die Grenze einer solchen Lesart komme ich im nächsten Schritt zurück.

3. Aus dem engen *inhaltlichen* und *formalen* Verhältnis unseres Themas zur Logik entsteht drittens der Anschein, das Verfahren von 1829 setze demgegenüber eine Verschiebung um, was den Gang der begriffsgemäßen Betrachtung eines Inhalts kennzeichnet. Der besteht aus einer allgemeinen Frage nach der Würdigkeit bzw. Angemessenheit eines Gegenstandes für eine philosophische Behandlung einerseits, und andererseits aus einer Frage nach der Fähigkeit der Philosophie, dem Gegenstand eine zutreffende Betrachtung zu schenken<sup>24</sup>. Im Fall unseres Gegenstandes

<sup>20</sup> GW 18: 228.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> GW 12: 129.

<sup>23</sup> Dieser Verschiebung und ihrer möglichen Fruchtbarkeit für die Diskussion über den Unterschied zwischen dem Logischen und dem Geistigen der Erhebung wird in der aktuellen Debatte noch keine Aufmerksamkeit geschenkt.

<sup>24</sup> Für eine ganz überzeugende Weise, diese Fragen in einer anderen Disziplin, nämlich der Ästhetik, zu diskutieren, vgl. B. Sandkaulen, *Einleitung: Über das Projekt einer Philosophie*

scheinen aber beide Fragen außer Kraft gesetzt zu sein. Die Würdigkeit eines Inhalts zu prüfen, der zur Logik gehört, scheint überflüssig: seine Zugehörigkeit zur philosophischen Behandlung erscheint von Anfang an versichert. Genauso vernachlässigbar erscheint die Diskussion der zweiten Frage, nach der Fähigkeit der Philosophie. Wenn die Gottesbeweise nichts anderes als »eine eigentümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik«<sup>25</sup> wären, und letztere bereits systematisch gezeigt hätte, dass sie von der Philosophie als ihrem ersten Teil wissenschaftlich behandelt werden soll, dürfte man sich berechtigt fühlen, fortzugehen.

In Wahrheit ist die wissenschaftliche Betrachtung der Erhebung zu Gott damit aber nicht versichert. Denn die kann nicht *per se* vorausgesetzt werden: Haben die Gottesbeweise in der Moderne, vor allem durch die heftige Kritik Kants, eine erhebliche Diskreditierung erfahren, sollen die Vorlesungen verschiedene Kritikpunkte und Einwände zur Durchführbarkeit eines Projekts ernstnehmen, das darauf abzielt, den Prozess, der sich in den verschiedenen Gottesbeweisen abspielt, in einem spekulativen Sinne philosophisch zu entfalten. Anstatt die Segel mit dem Ziel am Horizont zu setzen, soll ihnen gelingen, in vollem Berliner Stil den Annahmen zu erwidern, die sowohl aus der »allgemeine[n], demselben abgeneigte[n] Ansicht der Bildungsvorurteile der Zeit« als auch aus der kritisch-wissenschaftlichen, v.a. theologischen Behandlung der Beweise von Dasein Gottes gezogen werden.

Die kritischen Annahmen lassen sich wiederum nach einem ‚inhaltlichen‘ und einem ‚formalen‘ Aspekt ordnen. Dem ersten Vorwurf nach seien Denken und Glauben voneinander völlig getrennt. Ihn konterkariert Hegel durch eine weitere Auffassung von Denken<sup>26</sup>, die es ermög-

---

*der Kunst*, in *G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von Dies., Berlin-Boston, De Gruyter, Klassiker Auslegen, Band 40, 2018, S. 1-21, 6ff.

<sup>25</sup> GW 18: 228.

<sup>26</sup> Zu behaupten, dass »alles Geistige [] konkret« ist, heißt, dass die geistigen Ausdrücke »so innig verbunden miteinander [sind], daß es kein Glauben gibt, welches nicht Reflektieren, Rasonieren oder Denken überhaupt, sowie kein Denken, welches nicht Glauben [...] in sich enthalte« (GW 18: 232). Weist der Glauben strukturell auf eine Voraussetzung hin, ist selbst im freien Denken zwar das, was *jetzt* als Voraussetzung ist, »nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat« – bis zum Punkt doch, dass in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat, dieses »wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Tätigkeit des Geistes ist«. Aus dem Grund dieser vermittelten und ebenso unmittelbaren Tätigkeit erweisen sie als das echte Ergebnis der »uns alle Vorstellungen, Zwecke, Interessen und Handlungen durchwirkende[n] Tätigkeit des Denkens« (GW 21: 15), wie Hegel im Vorwort zur zweiten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* schreiben wird.

licht, Glauben selbst als eine epistemische Haltung zu verstehen, ohne seine *differentia specifica* zu verblenden<sup>27</sup>, und die Erhebung nicht als das einfache subjektive Ergebnis einer religiösen Erhebung zu lesen, ohne Interesse am wirklichen Denken.

Von erheblicher Relevanz für unsere methodologische Frage ist aber der formelle Einwand, demzufolge die Philosophie nur eine sterile tabellarische Analyse leisten könne – unfähig, so scheint es, die Wahrheit dieses geistigen Prozesses zu erfassen, ohne ihn zu verzerren. Hegels Antwort auf diesen Einwand wird im Lauf des ganzen Kurses gewonnen. Sie soll garantieren, dass unser Gegenstand nicht verfehlt wird. Was aber bedeutet, die ‚Erhebung‘ zu rechtfertigen? Dass sie nicht ein Gegenstand unter anderen ist, wird in dem Maße deutlich, wie Hegel sie als einen Prozess darstellt, der nicht nur nie schutzlos und statisch ist – was viele weitere Gegenstände der philosophischen Behandlung beanspruchen könnten –, sondern der »sich an ihr selbst« beweist. Und mehr noch als das:

Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde [...] muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwicklung erwerben; so breitet er sich beweisend aus, denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden und, in unserem Vorhaben, des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts<sup>28</sup>.

Die Eigentümlichkeit der Erhebung zu Gott, die »sich beweisend« ausbreitet, ist an dieser Stelle ins Visier genommen. In ihr fallen inhaltlicher und formeller Aspekt zusammen, die nur im Auftakt einer einleitenden Vorlesung, selbst unter den oben erwähnten, nicht zweitrangigen Schwierigkeiten und Korrekturen, voneinander getrennt gelassen werden könnten. In dieser Hinsicht eröffnet sich die Herausforderung, die Darstellung eines sich vermittelnden Prozesses zu gewinnen, der die echte Bewegung der Sache selbst sei und ihr nicht äußerlich bleibe. Dass

<sup>27</sup> Für eine umfangreichere Bestimmung des Denkens plädiert Menegoni stets. Daraus erweist sich die Möglichkeit, selbst zwischen zwei „epistemischen Einstellungen“ des Glaubens zu sortieren: ein unbefangener Glauben *und* ein reflexiver Glauben, der ein »Bedürfnis der Rechtfertigung« zeugt – Termini, die ich aus dem ausgezeichneten Beitrag von N. Mooren, *Hegel und die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System*, Hamburg, Meiner, 2018 übernehme.

<sup>28</sup> GW 18: 250.

dies nichts anderes ist, als »was wir sonst Beweisen nennen«<sup>29</sup>, soll jetzt plausibilisiert werden.

## 2. Das »Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität« und seine Konsequenzen

»Daher haben wir nicht diese Erhebung auswärts zu beweisen: sie beweist sich an ihr selbst«, so schärft Hegel ein: »wir haben nur ihrem eigenen Prozesse zuzusehen«<sup>30</sup>. Im Blick auf diesen methodologischen Hinweis eröffnet sich die Aufgabe, die Notwendigkeit der Erhebung zu Gott in den Beweisen zu gewähren. Sobald aber der Ausdruck »Beweisen« in diesem Kontext fällt, so hat der letzte Schritt gezeigt, kommt eine schwere Ablehnung ins Spiel – als wäre der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen per se etwas Unempfindliches für das diskursive Denken. Selbst wenn eine derartige Reaktion von einem weiteren Konzept von Rationalität verhindert, oder mindestens gemildert wird, ist aber der Weg nicht bereitet. Denn die Assoziation der gewöhnlichen Bedeutung des Beweisens drängt sich auf, das »in der Wissenschaft von *endlichen* Dingen und deren *endlichem* Inhalte stattfindet«<sup>31</sup>.

Diese Assoziation vertieft Hegel am Beispiel der geometrischen Demonstration. Das Ziel? Zeigen, dass wir sie »zum Behufe der Erkenntnis als einer subjektiven gebrauchen, deren Tätigkeit und Gang also nur *in uns* fällt und nicht der eigene Gang der betrachteten Sache ist«<sup>32</sup>. Nehmen wir bspw. einen geometrischen Satz, den wir beweisen wollen, so Hegels Beispiel, bestimmt und rechtfertigt sich der ganze Gang des Verfahrens »durch den *Zweck*, den *wir* dabei haben, und dadurch, daß derselbe durch solches Verfahren erreicht wird«<sup>33</sup>. Die *Notwendigkeit*, die wir durch solches Beweisen einsehen, entspricht ja den einzelnen Bestimmungen des Objekts selbst, aber das Fortschreiten im Zusammenhange der einen mit der anderen fällt ganz in uns. Es ist der Prozess, um unsere Einsicht zu realisieren – nicht ein Verlauf, durch welchen das Objekt seine Verhältnisse in sich und deren Zusammenhänge gewänne. Verhält es sich so, hat nicht nur der Gegenstand selbst diese Operationen nicht durchlaufen, sondern

<sup>29</sup> GW 18: 235.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> GW 18: 236.

<sup>32</sup> GW 18: 235.

<sup>33</sup> GW 18: 236.

ist auch das Resultat der Demonstration nicht, ja sogar noch weniger in der Lage, das gesamte Verfahren in sich zusammenzufassen.

Von Relevanz ist dieses Beispiel in Hegels Augen wegen des subjektiven Charakters, der die Demonstration daran hindert, der Entwicklung ihres eigenen Gegenstandes immanent zu sein. Eine solche Unzulänglichkeit ist in der Tat nicht darauf beschränkt. Sie betrifft vielmehr ebenso die argumentative Struktur, von der die Wissenschaftlichkeit einer Argumentation traditionell abhängig gemacht wird: der Schluss – oder besser der *Verstandesschluss*.

### 2.1. Der Verstandesschluss und die Gottesbeweise

Fragt man sich, welche Art von Notwendigkeit die Schlußfolgerung für sich vindizieren kann, ist Hegels Antwort verwunderlich. In ihrer üblichen Formulierung weise die schlüssige Beziehung zwischen Prämisse, Mitte und Abschluss auf unterschiedliche Gradienten von Exteriorität hin, wodurch die Begriffsbestimmungen von Allgemeinheit, Einzelheit und Besonderheit als *abstrakte* gegeneinander nur in äußerem *Verhältnis* stehen, so dass »die beiden *Extreme* ebensowohl gegeneinander wie gegen ihre Mitte *gleichgültig für sich* bestehend gesetzt«<sup>34</sup> sind. Wenn das der Fall ist, braucht der anfängliche Inhalt dieses Verfahren nicht, um das zu sein, was er ist. Anstatt die innere Bewegung des Inhalts zu folgen, stützt sich das Beweisen auf eine Notwendigkeit, die »nur für die Einsicht« ist. So wird der ganze Beweis »zum *subjektiven Behuf des Erkennens*«<sup>35</sup>, während sein Ergebnis wird am Ende der Demonstration nur indirekt aufgegriffen, in dem Abschluss nämlich, der sich als unfähig erweist, die Gesamtheit eines ihm fremd gebliebenen Prozesses auf sich zu nehmen.

Dass Hegel den Verstandesschluss als die der üblichen Formulierung der Gottesbeweise zugrundeliegende Struktur sieht, in offensichtlicher Anspielung auf Kants *Transzendente Dialektik*<sup>36</sup>, ist das eine. Das andere ist aber, dass, wie schon das Präfix „Verstandes-“ deutlich macht, es weitere Gestaltungen gibt, die die diese Form betreffende Mängel überwinden und einen ‚dritten Weg‘ zwischen einem Rückzug in den »lebendigen Glauben« und das »warme Gefühl«<sup>37</sup> einerseits und einem äußerlichen Beweisen andererseits bildet.

<sup>34</sup> GW 20: § 182.

<sup>35</sup> GW 12: 225.

<sup>36</sup> Vgl. KrV A 330/B 387.

<sup>37</sup> GW 18: 229.

Worum es geht, lässt sich in zwei Schritten rekonstruieren: Nachdem der Verdacht der Subjektivität explizit zutage gefördert wird, der die übliche Art des Beweisens bedroht, diskutiert Hegel zum ersten die Missverständnisse für die Erklärung der Erhebung zu Gott, die sich aus der üblichen Anwendung des Verstandesschlusses auf die Gottesbeweise ergeben. Aus der Behandlung solcher Unzulänglichkeiten stammt zweitens Hegels Lösung. Gehen wir aber der Reihe nach vor.

1. Das Beweisen ist bisher, so Hegel, in dem Sinne erfasst, »daß wir solche Schlüsse machen«<sup>38</sup>. Es stellt »überhaupt eine *äußerliche Reflexion*, die *von außen nach innen geht*, d.h. aus äußerlichen Umständen auf die innere Beschaffenheit des Verhältnisses schließt«<sup>39</sup> vor. Diese Subjektivität bzw. Äußerlichkeit bildet den ersten formellen Mangel des Schlusses. Was passiert aber, wenn er auf den kosmologischen Beweis angewandt wird – der mit der gemeinsamen Erfahrung der Existenz als kontingent beginnt, das kontingente Sein als nicht selbstgenügsam beurteilt und spontan darauf schließt, dass es ein notwendiges Sein geben muss, das sein Grund und seine Ursache ist? Durch die Unzulänglichkeiten, die sich daraus ergeben, landen wir im ersten Schritt Hegels Strategie.

So gehen die Vorlesung XI-XIII näher auf den Beweisgang des Kontingenzbeweises ein, v.a. auf die Folgerung: »*weil* das Eine, das Zufällige, *existiert, ist*, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige«<sup>40</sup>. Problematisch erweist sich dieser Schluss aus zwei Gründen. Zum einen entpuppt sich der Verstandesschluss als unwirksam, da er die notwendige Existenz Gottes in dem Maße ableitet, wie dem Zufälligen eine stabile »Existenz« in der ersten Prämisse zugeschrieben wird: Nur indem das Zufällige *ist, ist* das Absolute als ihre Bedingung, so klingt der Schluss. Ist es so, macht er damit das abhängig, was nichts anderes für seine eigene Existenz braucht (das Absolute) – im Gegensatz zu dem, aus dem die Erhebung aufsteigt (das Zufällige bzw. das Endliche). So hänge der Grund von seiner Folge ab und das Unbedingte würde zu einem Bedingten, Abgeleiteten – eine Umkehrung, die Jacobi am klarsten aufgedeckt hat<sup>41</sup>.

Der zweite Grund dieses Fehlschlusses betrifft dagegen die Auffassung des Zufälligen selbst bzw. des Endlichen, das den Ausgangspunkt

<sup>38</sup> GW 20: § 182 A.

<sup>39</sup> GW 12: 225.

<sup>40</sup> GW 18: 289.

<sup>41</sup> Vgl. JWA 1.258.



der Erhebung und die Basis für die richtige Darstellung des Absoluten bildet. Die Zuschreibung der Qualität des ‚Seins‘ zu ihm verhindert das genauere Verständnis seiner *negativen* Natur: ein »Nichtsein« *ebenso* zu sein, so fährt Hegel fort, das nur *möglich ist*. Dies Moment des Negativen fehlt im Verstandesschluss, dem konsequenterweise ebenso die wahre Natur der absoluten Notwendigkeit unbekannt bleibt: d.h. dass sie sich »wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt«<sup>42</sup>. Demnach reformuliert sich die erste Prämisse des Schlusses: »Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtsein, nur Erscheinung, sein Sein nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Notwendigkeit; diese ist sein Sein und seine Wahrheit«<sup>43</sup>.

2. Was damit ins Zentrum rückt, konturiert Hegels Ansatz in dem zweiten Schritt seines Projekts: eine weitere bzw. rechtfertigte Konzeption von dem Notwendigen und dem Zufälligen. So knüpft Vorlesung XII zuerst an den Begriff der »abstrakte[n] Nothwendigkeit« an, um zu zeigen, dass ihre Bedeutung diejenige einer Unmittelbarkeit sein sollte, die aber aus der Vermittlung mit einem Anderen resultiert, das sich selbst aufhebt. Das impliziert schon seinerseits die logische Rechtfertigung des Zufälligen: Wenn von ihm angefangen wird, so ist von demselben »nicht als von einem, das festbleiben soll«<sup>44</sup>, auszugehen, so dass es im Fortgange als seiend belassen wird – denn das erschöpft nur eine einseitige Bestimmtheit des Zufälligen; seine vollständige Bestimmung besteht vielmehr darin, »daß ihm ebensosehr das Nichtsein zukomme und daß es somit als verschwindend in das Resultat eintrete«<sup>45</sup>.

An diesem Punkt angelangt erhält eine wissenschaftliche Rechtfertigung das »Faktum« des Menschengeistes, »daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott als dem Absolut-Notwendigen, Ewigen, Unendlichen hebt«<sup>46</sup>. Gegen den »Dogmatismus der absoluten Trennung« lässt der Geist die Kluft von Endlichen und Unendlichen nicht gelten, da er jenen Übergang tatsächlich macht: der Geist ist in negativem Verhalten gegen seinen Ausgangspunkt, so dass seine Vermittlung ein Fortgegangensein zu einem Zweiten sei, das »nur ist,

---

<sup>42</sup> GW 18: 291.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> GW 18: 296.

insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist« – dessen Selbständigkeit »wesentlich durch diese Negation und Erhebung«<sup>47</sup> gewonnen wird.

## 2.2. Welche Aufhebung der Subjektivität?

Unter diesen Bedingungen bin ich an den Punkt zurückgekehrt, um den es zu Beginn des Abschnitts ging. Die hier skizzierte Lösung scheint genau die formellen Unzulänglichkeiten aufzuheben, die aus der üblichen Anwendung des Verstandesschlusses auf die Gottesbeweise stammen. Die neue Auffassung der Notwendigkeit und der Zufälligkeit erlaubt sowohl die »verkehrte Stellung«<sup>48</sup> zu vermeiden, dass ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, »welches somit sich als ein durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt«, als auch die echte Negativität der Erhebung zu Gott richtig zum Ausdruck zu bringen – was in der üblichen Form des kosmologischen Beweises, wie gesehen, »nicht richtig expliziert ist«<sup>49</sup>. Doch noch etwas bleibt offen, das der Definition der Erhebung als »das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«<sup>50</sup> innewohnt: Welche Antwort kann eine solche, auf Antrieb echt treffende Lesart auf die erste Unzulänglichkeit, die den Schluss *als solchen* betrifft, geben – nämlich der Einwand über seine vermutliche Subjektivität bzw. Äußerlichkeit?

Die bisher rekonstruierte Interpretation<sup>51</sup>, die der Entwicklung der Hegelschen Argumentation in den zwei ‚Teilen‘ der Vorlesungen sequentiell folgt, ist auf eine solche Frage zwar nicht völlig unvorbereitet. Denn, so könnte man konsequent argumentieren, sobald die vermittelte Unmittelbarkeit der Notwendigkeit und die Negativität, die die eigentliche Natur des Zufälligen ausmacht, zutage gefördert werden, hört das Beweisen auf, eine subjektive bzw. äußerliche Leistung zu sein, und stellt es den eigentlichen Gang der Sache selbst dar. Fehlt deren Verständnis, ist der

<sup>47</sup> GW 20: § 12 A.

<sup>48</sup> GW 20: § 36 A.

<sup>49</sup> GW 18: 292.

<sup>50</sup> GW 18: 273.

<sup>51</sup> Zusätzlich zu den bereits erwähnten Beiträgen, lässt sich diese Interpretation in P.C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, New York, Oxford University Press, 2005; M.A. Werle, *Die Erhebung des denkenden Geistes zu Gott*, «Hegel-Jahrbuch», 2010, 414-417; R.R. Williams, *Hegel on the Proof and the Existence of God. Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, New York, Oxford University Press, 2017 finden.

Gang jenes Erkennens der Notwendigkeit »verschieden von dem Prozesse, welcher sie ist«: d.h. er ist »nicht als schlechthin notwendige, wahrhaftige Bewegung, sondern als endliche Tätigkeit«<sup>52</sup> zu verstehen. Wird dagegen die Aufhebung der Subjektivität der endlichen Erkenntnis als ein letztes Resultat gelesen – das man in dem Moment erreicht, *sobald* bzw. *nachdem* über neue logische Denkbestimmungen verfügt, die die Erhebung nicht verkehren –, mag sie sich sogar auf eine der zentralen Definitionen der Erhebung stützen: »unser Thema, die Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d. i. seine Subjektivität aufhebt«<sup>53</sup>.

Hier sieht es so aus, als käme alles wieder zurück. Diese Lösung halte ich aber für unzureichend. Eigentlich hört das Zitat nicht auf diesen Punkt, noch sagt es *nur*, dass als Resultat des Zugrundegehens des Endlichen die Subjektivität aufgehoben ist. Der Text geht fort und stellt vielmehr fest, dass die Erhebung »wesentlich selbst dieß Aufheben ist«<sup>54</sup>. Mit anderen Worten: die Erhebung ist nicht irgendein Übergang, wo am Ende *zusätzlich* ihre eigene einseitige Subjektivität nicht mehr da ist. Sie ist dagegen *nichts weiter als* der Prozess jener Aufhebung. Dies wollen wir jetzt vertiefen.

Allerdings ist mit dem expliziten Bekenntnis zu dieser Instanz zugleich eine weitere gravierende Schwierigkeit verbunden. Gelingt es der üblichen Lesart der Vorlesungen von 1829 nicht völlig, die Erhebung der methodologischen Frage nach Rechnung zu tragen, war sie jedoch in der Lage, irgendeine Kontinuität zwischen den ‚zwei Teilen‘ des Kurses dadurch zu rechtfertigen, dass die logische Auffassung der Denkbestimmungen mit der Aufhebung der einleitenden formellen Unzulänglichkeiten enden würden. Wenn jetzt aber unklar geworden ist, wie eine neue Bestimmung der Zufälligkeit das ausführlich bestimmen sollte, was es heißt, die Einseitigkeit der Subjektivität zu überwinden, scheint dies uns dorthin zurückzubringen, wo wir angefangen haben: auf die zwei *nebeneinanderstehenden* Teile der Vorlesungen. Ist dies das gewünschte Ergebnis unserer Lesart der Vorlesungen von 1829?

---

<sup>52</sup> GW 18: 291.

<sup>53</sup> GW 18: 251.

<sup>54</sup> Ebd.

### 3. Die methodologische Frage als Aufgabe: Prolegomena einer alternativen Lesart des Kurses von 1829

Wie erinnerlich hatte ich eingangs vermerkt, dass die Erhebung zu Gott, d.h. das eigentliche Thema der Vorlesungen von 1829, im Licht ihrer eigenen Definition gelesen werden sollte – was v.a. Menegoni treffend feststellt<sup>55</sup>: sie ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität und des Erkennens. Wie aber die Vorlesungen diese Aufgabe wahrnehmen sollten, ist nicht explizit angedeutet. Im der folgenden Überlegung möchte ich nur einige relevante Beweismittel sammeln, um eine alternative Lesart des Kurses zu skizzieren, der eine strengere Kontinuität zwischen den zwei ‚Teilen‘ dadurch zu garantieren gelingt, dass sie alle die Konsequenzen von Hegels Bestimmung seines Themas in Betracht nimmt.

Als Indiz für die Art und Weise, wie die Erhebung zu konturieren sei, kann m.E. eine Passage gelten, auf die bisher keine Aufmerksamkeit gelenkt wurde. Dort schlägt Hegel drei »Grundweisen« ein, in denen der Zusammenhang zweier Bestimmungen stehen kann:

die eine ist das *Uebergehen* der einen Bestimmung in ihre andere; die zweite die *Relativität* derselben oder das *Scheinen* der einen an oder in dem *Seyn* der anderen; die dritte Weise aber ist die des Begriffs oder der Idee, daß die Bestimmung in ihrer anderen so sich erhält, daß diese ihre Einheit, die selbst *an sich* das ursprüngliche Wesen beider ist, auch als die subjektive Einheit derselben gesetzt ist<sup>56</sup>.

Wenn nun nur die eine Seite sich zu der anderen bestimmte, so Hegels Auffassung, so wäre dieses Bestimmen eines Teils nur ein Übergehen, in dem die erste sich verlöre; wäre zweitens nur ein Scheinen ihrer hinaus, außer sich selbst, erhielte sie zwar sich für sich, aber sie kehrte nicht in sich zurück: sie wäre nicht für sich selbst jene Einheit. Nach diesem Hinweis bleibt nur eine Möglichkeit übrig: sich dem *Begriff* zu zuwenden.

Sobald der Ausdruck ‚Begriff‘ fällt, könnten zwar ebenso die seins- und wesens-logischen Bestimmungen diesen Name mit Recht beanspruchen. Nichtsdestoweniger verfügt der Begriff als solcher, über eine eigene Art von Entwicklung, die Hegel in der *Lehre vom Begriff* ausführlich adres-

<sup>55</sup> Vgl. F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza*, S. 41: die Erhebung »kann nicht nach dem Modell des *itinerarium mentis in deum* abgeflacht werden, sondern stellt die Aufhebung der Einseitigkeit der Subjektivität, die Überwindung der Grenzen eines im Endlichen verankerten Wissens dar«.

<sup>56</sup> GW 18: 271.

siert. Die Entsprechungen der in den Gottesbeweisen entwickelten Erhebungen mit einigen entscheidenden Orten dieser *Lehre* scheinen wirklich eng zu sein. Damit ist aber nicht eine Ersetzung von Denkbestimmungen gemeint, die treffender bzw. überzeugender sein sollten. Vielmehr soll die Referenz auf den *Begriff* den Weg eröffnen, die Erhebungen ans Licht dessen zu vertiefen, was Hegel zufolge die methodologische Frage nach dem Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität bedeutet.

### 3.1. Der kosmologische Beweis

Darauf bezogen, und nicht mehr auf die seins-logischen Denkbestimmungen von »Endlichkeit« und »Unendlichkeit« oder auf die wesens-logischen von »Zufälligkeit« und »Notwendigkeit« achtend, kann der *kosmologische Beweis* in dem »Schluß-Abschnitt« verortet werden – wo Hegel versucht, die authentische Mitte des Schlusses zu definieren, die die Unzulänglichkeiten des Verstandesschlusses in der Darstellung des Absoluten überwindet: (i) einerseits die unbefriedigenden Begründung der Prämissen, wonach der Schluss stetig auf etwas anderes Bezug nimmt – auf etwas, nämlich, das nicht in den Rechtfertigungsprozess selbst einbezogen ist, weil es den Prozess der Rechtfertigung gerade dadurch begründet, dass es selbst *nicht* davon vermittelt wird; (ii) andererseits die Äußerlichkeit der Synthesis, die von einer fremden Subjektivität bzw. Reflexion betrieben ist. Erstaunlicherweise konturiert Hegel eine der Gestalten des Schlusses durch einen direkten Hinweis auf den kosmologischen Beweis – wie die folgende Textpassage zeugt:

in der Gestalt des Schlusses [wird] das Sein beider auf gleiche Weise ausgedrückt; sowohl in dem einen Satze des Zusammenhangs: „Wenn eine zufällige Welt ist, so ist auch ein Absolut-Notwendiges“, als in dem anderen, worin als Voraussetzung ausgesprochen wird, daß eine zufällige Welt ist, und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: „Also ist ein Absolut-Notwendiges“<sup>57</sup>.

Als eine der Gestalten des Schlusses der Notwendigkeit, soll dem »hypothetischen Schluß« gelingen, die Mitte nicht als das Produkt eines den formellen Beziehungen fremden Subjekts zu verstehen, sondern als die Einheit des Ganzen. Hier wird die Struktur »*Wenn A ist, so ist B, Nun ist A, Also ist B*« in fünf Schritten dargestellt:

---

<sup>57</sup> GW 18: 292.

1. Zuerst bringt Hegel die zweifache Natur von A zum Vorschein. Denn dies scheint einerseits die Unmittelbarkeit der „gleichgültige[n] Wirklichkeit“ zu sein, die die erste Prämisse kennzeichnet (die Zufälligkeit); andererseits doch ist es *ebenso* die Mitte, als die Notwendigkeit selbst des Verhältnisses zwischen A und B. Daraus ergibt es sich, dass B (die absolute Notwendigkeit) nur auf der Grundlage der dialektischen Identifikation der beiden Sinne von A hervorgebracht werden kann: d.h. seiner unmittelbaren Existenz und der Notwendigkeit der Verbindung, die nur in A ihren eigenen Ausdruck erreichen kann.

2. Zweitens aber analysiert Hegel den Schlusssatz »Also ist B«. Von dort aus kommt derselbe Widerspruch zum Ausdruck: nämlich, dass B ein *unmittelbar* Seiendes, aber ebenso durch ein Anderes oder *vermittelt* ist. In dieser Hinsicht ist es *seiner Form nach* daher einerseits derselbe Begriff, welcher die Mitte ist; andererseits ist es *per se* lediglich »das *Notwendige* unterschieden von der *Notwendigkeit* – in der ganz oberflächlichen Form der Einzelheit gegen die Allgemeinheit«<sup>58</sup>.

3. Drittens zeigt aber Hegel, dass eine solche Differenz nicht weiterhält, weil B ohne die Mitte, d.h. die Vermittlung, ganz abstrakt bleibt. Seiner Charakterisierung des Zufälligen in dem Kurs von 1829 entsprechend merkt Hegel, dass »das Sein des A auch nicht sein eigenes, sondern des B und [...] im Schlusssatze bestimmt das unmittelbare Sein oder gleichgültige Bestimmtheit als eine vermittelte ist, – also die Äußerlichkeit sich aufgehoben [hat] und deren *in sich gegangene Einheit gesetzt* ist«<sup>59</sup>.

4. Die Identität des *Vermittelnden* und des *Vermittelten* ist viertens dadurch geäußert, dass die Negativität der Mitte völlig zum Vorschein gebracht wird: was in dem Verstandeschluss zum Schweigen gebracht wurde, räumt jetzt dagegen die Möglichkeit ein, die Vermittlung mit der unmittelbaren Einheit zu denken und damit die einseitige Äußerlichkeit aufzuheben, die die vorherigen Gestalten affiziert. Aus diesem Grund hat die Vermittlung des Schlusses sich hierdurch »als *Einzelheit, Unmittelbarkeit* und als *sich auf sich beziehende Negativität*« bestimmt: d.h. als »absolute Form und eben dadurch als objektive *Allgemeinheit*, mit sich

---

<sup>58</sup> GW 12: 123.

<sup>59</sup> Ebd.

identisch seiender *Inhalt*«<sup>60</sup>.

5. So gelingt dieser Einheit fünftens, den Anschein zu überwinden, dass ihre Einheitlichkeit rein unmittelbar wäre – und nicht, wie gezeigt, das Ergebnis der Aufhebung einer ersten erfassten Vermittlung – als auch, dass die Unterscheidung der bestimmten Seiten von A und B (ihren vermittelten und unmittelbaren Aspekten) die dauerhafte Grundbedingung ihrer Einheit wäre.

Aus dieser Analyse wird der entscheidende Widerspruch *für die Erkenntnis* deutlich: ihre Prämisse können nicht als solche geltend gelassen werden. Ihrer Form nach fordern sie eine auslegende Rechtfertigung, die ihre Notwendigkeit Rechnung trägt. Dazu sollen sie die Vermittlung in ihrer Negativität richtig explizit gemacht werden, anstatt diese auf etwas Festes und Dauerhaftes zu gründen. Ist es aber so, entpuppt sich das Ergebnis der begrifflichen Diskussion der »Schlüsse der Notwendigkeit« als von konstitutiver Relevanz: Die *Endlichkeit*, die die Voraussetzung in den Beweisen ausmacht und »aufgehoben« werden sollte – Hegels programmatischer These zufolge –, liegt nicht in irgendeinem Inhalt oder Ausgangspunkt (die *inhaltliche* Prämisse für einen bestimmten Schluss: z.B. die Zufälligkeit *eines bestimmten Gegenstandes* u.a.), sondern markiert die Frage von einem formalen bzw. theoretischen Gesichtspunkt aus, die diese erste Erhebung als solche verkörpert. Wie eine solche Einheit bzw. Totalität sich artikuliert, ist hier aber noch unterdeterminiert.

### 3.2. Der teleologische Beweis

In direkter Übereinstimmung damit, nimmt der teleologische Beweis eine solche Aufgabe ein – selbst wenn er, wie der ontologische Beweis, im Kurs von 1829 nicht ausführlich thematisiert ist. Der teleologische Beweis ist vielschichtiger, da er über zwei Hauptformen zu verfügen scheint. Die erste Erhebung geht von dem nach Zwecken bestimmten Endlichen aus und schließt mit der »ewige[n] Vernunft«, während die zweite die Endlichkeit des lebendigen Organismus, das »Material von außen braucht« (d.h. das Unorganische), als Ausgangspunkt nimmt und zu einem »Dritten« kommt, das »beide setzt«<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 2: *Die bestimmte Religion*. In zwei Bänden: *Textband (a)*, *Anhang (b)* (= VPR II), in *Vorlesungen*, IV, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1985, S. 634.

Die hier zu überwindende Subjektivität erweist sich in dem Übergang von der äußeren Zweckmäßigkeit der »Teleologie« – wo das, was der Zweck erreicht, auf die immer offene Möglichkeit beschränkt bleibt, wiederum nichts weiter als ein einfaches Mittel zu sein – zu einer Struktur, die ihre eigene Bestimmungen tatsächlich organisiert und als sich selbst anerkennt: »das Leben« und seine innere Zweckmäßigkeit. So ist es erstlich (1) das »lebendige Individuum«, das als die der Objektivität gegenüberstehende subjektive Totalität gilt; zweitens ist es (2) der »Lebensprozess«, wodurch die Äußerlichkeit in einem negativen Verhalten aufgehoben wird. So ist das Lebendige im Syllogismus der inneren Zweckmäßigkeit ebenso Ziel wie Mittel, ebenso Produzent der eigenen Bewegung wie das Ergebnis dieser gleichen Produktion, die nicht aus sich selbst herausfällt.

Als Ergebnis dieser Erhebung aus der Endlichkeit einer äußerlichen Zweckmäßigkeit visiert drittens (3) den »Gattungsprozess« an, wodurch der Einzelne gesetzt und aufgehoben wird, die (noch unerfüllte) Möglichkeit, eine Totalität von Beziehungen zu bestimmen, wo die Bedingungen für die Wiederaufnahme einer nicht mehr einseitigen Subjektivität und ihr adäquater Objektivität gesetzt seien.

### 3.3. Der ontologische Beweis

Auf dieser Linie steht schließlich der ontologische Beweis, dessen Begriff so aufgefasst werden soll, »wie er schon in die *Idee* aufgenommen ist«<sup>62</sup>. Da er in dem Übergang von »Subjektivität« zur »Objektivität« »noch nicht als an und für sich eins mit der Objektivität« gesetzt ist und seine Objektivität »noch nicht die in der Idee scheinende Realität«<sup>63</sup> ist, schlage ich vor, seine Diskussion dort zu platzieren, wo die Idee sich auf ihre von ihr durchgedrungene Objektivität bezieht, die von ihr nicht äußerlich bleibt (wie in der »Idee des Erkennens«): die absolute Idee in ihrer Entwicklung, d.h. die Methode.

Als solche stellt sich die Idee als das Aufheben der Aporie zwischen (i) einem einseitigen epistemischen Verfahren, das von einem vorausgesetzten Anderen seinen eigenen Inhalt ableitet (»Idee des Wahren«), und (ii) demjenigen einer Praxis, die sich durch Anziehung der ganzen Objektivität als ebenso einseitig (»Idee des Guten«) erweist, vor. Der Idee

---

<sup>62</sup> GW 12: 129.

<sup>63</sup> Ebd.



in dem ontologischen Beweis soll es demnach gelingen, die verbindliche Artikulation eines absoluten Prozesses darzustellen, der in der Lage ist, seine eigene Realisierung durch die Umgestaltung seiner subjektiven Vermittlung zu bestimmen. Als in der Idee aufgefasster Begriff ist er so

der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekt versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebensowohl von ihm bestimmt und ihre Substantialität nur in jenem Begriff hat<sup>64</sup>.

So ergibt es sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität in diesem dritten Fall dadurch, dass es »*der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstand habende Begriff*« ist und somit als das »reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen« ist<sup>65</sup> – was Hegel die Methode nennt.

#### IV. Fazit

Aus diesem hier ganz kurz angedeuteten, neuen Szenario hat sich die Gelegenheit eröffnet, die Erhebungen im Licht der Frage nach der Art und Weise Rechnung zu tragen, *wie die Subjektivität aufgehoben werden kann* – was Hegels These ausmacht. Das Aufheben »der Einseitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererst des Erkennens«<sup>66</sup> als das Wesen der Erhebung als solche zu verstehen, anstatt es auf die Form eines zusätzlichen Ergebnisses zu beschränken, das theoretisch jeder Denkbestimmung als solchen zugeschrieben werden könnte<sup>67</sup>, bildet das Ergebnis unserer Lektüre. Diese bestätigt die strenge Fortführung der ‚einleitenden‘ Diskussion über das Beweisen als solches in der inhaltlichen Betrachtung der in den Gottesbeweisen implizierten Denkbestimmungen.

Zwar könnte man behaupten, die aufgrund der methodologischen

<sup>64</sup> GW 12: 176.

<sup>65</sup> GW 12: 237.

<sup>66</sup> GW 18: 273.

<sup>67</sup> Vgl. GW 18: 278: »Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Notwendigkeit. Jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebensowohl von ihrem Ausgangspunkte aus einen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Notwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seins, und ebenso führt sich das Übergehen der einen Stufe in ihre höhere durch als ein notwendiger Fortgang des konkreteren und tieferen Bestimmens«.

Frage thematisierbaren Bestimmungen sind v.a. »geschichtlich« markiert: sie machen die Ausgangspunkte und Ziele der traditionellen Gottesbeweise in dem Maße aus, wie sie ein »Faktum« des Menschengesistes zutage fördern. Dass dies aber nicht im Widerspruch dazu steht, sondern vielmehr die Hegelsche Absicht bestätigt, ist das eine: »wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbestimmungen geschichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbestimmungen, die ihre Wahrheit sind und die als Begriffsbestimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten [ist]«<sup>68</sup>. Das andere ist aber, dass ein solches »Faktum« nicht ohne Relevanz ist, noch dem theoretischen Anteil der Beweise widerspricht. Die Frage soll vielmehr in einem Zirkel umgekehrt werden: Gerade weil die Gottesbeweise jene und nicht andere sind, involvieren sie Denkbestimmungen, die Hegels Lesart zufolge die Frage nach der Subjektivität des Denkens verkörpern. Da sie sich wiederum so interpretieren lassen, motiviert sich Hegels Interesse, ihre Rehabilitierung zu versuchen. Aus diesem Grund verwundert uns nicht, dass sich die Analyse der Erhebungen anhand der Frage nach dem Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität in dem Ort platzieren lässt, wo Hegel das begreifende Denken ausführlich diskutiert: die *Lehre vom Begriff*. Unterscheidet sich dort das Denken als Gegenstand der Betrachtung von seiner Darlegung nicht, bildet »der Begriff« genau den Punkt, wo die Realisierung des Denkens keine neue inhaltliche Bestimmung zum Vorschein bringt, sondern die rechtfertigte Darlegung der wissenschaftlichen Behandlung als solche thematisiert.

Die erhebliche Distanz von Hegels Projekt einer Rehabilitierung der Gottesbeweise zur vormaligen Metaphysik, die überhaupt voraussetzt, »daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden«<sup>69</sup>, soll jetzt deutlich geworden sein – was Goethe und Eckermann nicht klar war, aber unzweifelhaft in enger Übereinstimmung steht mit Hegels 1829-1831 in Angriff genommenen Umarbeitungen der *Enzyklopädie*, der *Wissenschaft der Logik* und der *Phänomenologie*. Hegels Absicht in der Behandlung der Erhebung ist brisant und in der Tat »nicht weniger revolutionär als Kants Kritik der Gottesbeweise«<sup>70</sup>. Dies soll aber nur dadurch bestätigt werden, dass man gleichzeitig Hegels Verdienst als die Radikalisierung einer Tendenz

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> GW 20: § 28 A.

<sup>70</sup> W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, S. 451.

in der Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen versteht, die sich sowohl in ihren Befürworten als auch in ihren Verleumdern erkennen lässt. Denn schaut man auf Mendelssohns inbrünstige Verteidigung der Argumente vom Dasein Gottes, oder auf Kants »alleszermalmendes« Denkens, auf Jacobi Kritik an dem kritischen Vorhaben Kants sowie die Wertschätzung seines Verdiensts, das »Vernunftwidrige der Forderung einer *Demonstration* vom Dasein Gottes« gezeigt zu haben, oder auch auf Schellings Umkehrung des Arguments, das mithin die Schnittstelle zwischen negativer und positiver Philosophie markiert, ist es offenbar, dass es in den Beweisen nicht so sehr um irgendeinen Gegenstand, selbst den obersten, geht, sondern vielmehr um die Vernunft als solche. Sie und damit »die Philosophie als solche«<sup>71</sup> stehen bis zu dem Punkt auf dem Spiel, als die um 1780, 1790 und v.a. 1800 vehement ausbrechenden Debatten über die Beweise als eine der entscheidendsten Lackmus-Tests für die Analyse der Vernunft erhoben werden können – sei sie, mit ganz unterschiedlichen Ergebnissen, kritisch, adjektiv oder substantiv, ekstatisch oder spekulativ.

Hegels Behandlung dieses »einzelnen wissenschaftlichen Gegenstands, [...] welcher mit der anderen Vorlesung [...] über die Logik, in Verbindung stehe und eine Art von Ergänzung zu dieser« ausmacht, nimmt innerhalb dieser Tendenz eine besondere Stellung ein, indem sie diesen Trend radikalisiert. Was sie ‚wiederbelebt‘ ist deswegen nicht primär eine Frage nach der »Natur Gottes«, Goethes Zeile zufolge, sondern vielmehr die Würdigkeit des Problems der Vernünftigkeit, das *für die Philosophie* erhoben werden soll<sup>72</sup>. So kann man sich nur mit voller Überzeugung dem anschließen, was Menegoni in allen ihren Schriften über die Erhebung des denkenden Geistes zu Recht stetig wiederholt hat: der Gegenstand der Beweise lässt sich nicht auf den Gedanken Gottes reduzieren, sondern reicht bis zur Infragestellung des Denkens als solchem.

<sup>71</sup> F. Menegoni, *Immanenza e trascendenza*, S. 41. Das war schon Kants Vorhaben: »Der Kantischen Philosophie kommt das Verdienst zu, eine neue Epoche zu eröffnen, die sich auf das Denken in all seinen Varianten und Modi konzentriert – vor den gedachten Objekten: Objektivität wird so zu einer inneren Angelegenheit des Denkens« (ebd., S. 29).

<sup>72</sup> Dies., *Compiutezza e limiti della ragione nella critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, hrsg. von G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2014, S. 139-150, S. 139. Dazu lohnt es sich D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis: sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen, Mohr, 1960, und G. Hindrichs, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011 zu erinnern.

# Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes

Zdravko Kobe

*University of Lubiana*

Since Hegel conceived of art and religion along the same model, the thesis on the end of art seems to command a similar thesis with regard to religion. This paper examines the scope and stringency of the latter thesis, arguing that, throughout his philosophical career, Hegel conceptually affirmed it. However, as religion proper has its place between art and science (or philosophy), and as the conceptual progression in the shapes of absolute spirit manifests itself in the historical development of the world spirit, the factual end of religion turns out to depend on the existence of true, that is, speculative philosophy. It is only in assessing his time that Hegel was forced to curb his initial enthusiasm, as philosophy was—and still is—dominated by the form of representation typical of religion.

Hegels These über das Ende der Kunst, die er in seinen Vorlesungen formulierte, erregte in einer bestimmten Zeit die Geister.

Die eigentümliche Art der Kunstproduktion und ihrer Werke füllt unser höchstes Bedürfnis nicht mehr aus; wir sind darüber hinaus. [...] Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber. [...] In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. (TWA 13, 23–25)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Hegels Werke werden nach den leitenden Ausgaben mithilfe der üblichen Siglen (GW: *Gesammelte Werke*, Meiner; HV: *Vorlesungen*, Meiner; Br: *Briefe*, Meiner; TWA: *Theorie-Werkausgabe*, Suhrkamp) zitiert. Die Schreibweise ist überall stillschweigend modernisiert.

Obwohl Hegels These keineswegs die Einstellung der Kunstproduktion oder sogar den Niedergang einer individuellen Kunstbegeisterung proklamiert, ist dennoch unleugbar, dass sie die Vormachtstellung der Kunst herabsetzt. Das ist auch der Grund für die große Aufmerksamkeit, die sie in vielen Kreisen auf sich zog. Nur wenige scheinen aber bemerkt zu haben, dass die angeführte These mit derselben Schlüssigkeit zu einer weiteren Behauptung führt, und zwar, dass auch die *Religion* «nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes» sein müsse<sup>2</sup>. Die Kunst stellt nämlich – gemeinsam mit Religion und Philosophie bzw. Wissenschaft<sup>3</sup> – eine der drei Formen des absoluten Geistes dar, die sowohl systematisch als auch historisch einander folgen. Nach dem Ende der Kunst sollte demnach auch eine Epoche einbrechen, in der man über das Ende der Religion sprechen müsse. Und da bei den religiösen Überzeugungen weitaus größere Investitionen auf dem Spiel stehen, ist es merkwürdig, dass – wenn man von den heftigen Kontroversen absieht, die bald nach Hegels Tod ausbrachen – die entsprechende Polemik in der heutigen Rezeption eigentlich ausgeblieben ist.

Teilweise erklärt sich das durch die Tatsache, dass Hegel der Religion, besonders der christlichen, immer eine wichtige Position innerhalb seines Systems zuerkannte. Hegel bemerkt zum Beispiel des Öfteren, dass man, um die Wahrheit zu erfahren, nicht auf die spekulative Philosophie warten müsse, da sie schon längst von der christlichen Religion offen gelehrt würde (vgl. GW 17, 59). Ebenso behauptet er, dass «die Religion die Grundlage des Staates» ausmache (GW 14, § 270A, 214), dass der Staat «in Rücksicht auf die Subjektivität die letzte und höchste Bestätigung an der Religion» habe (GW 26, 522), oder sogar, dass es «*ein* Begriff der Freiheit in der Religion und dem Staat» ist (HV 3, 340). Mehr noch, an manchen Stellen setzt er die Philosophie direkt mit der Religion gleich (vgl. GW 18, 26) oder rückt sie zumindest in deren unmittelbare Nähe:

<sup>2</sup> Eine bemerkungswerte Ausnahme bildet das Werk von Walter Jaeschke, an das die vorliegende Abhandlung in vielen Punkten anknüpft: «Hegels Kunst- und Religionsphilosophie ist von ihrem Beginn in Jena an eine Philosophie des Absoluten [...] Deshalb ist sie von Anfang an Theorie des Endes der Kunst wie auch des Endes der Religion» (W. Jaeschke, *Kunst und Religion*, in *Die Flucht in den Begriff*, hrg. von F. W. Graf, F. Wagner, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, S. 173).

<sup>3</sup> Philosophie und Wissenschaft werden in unserem Beitrag weitgehend als synonym betrachtet. Die Wahl bringt freilich gewisse Schwierigkeiten mit sich: Obwohl die beiden auch von Hegel oft als gleichbedeutend betrachtet wurden und obwohl die wahre Philosophie und die wahre Wissenschaft am Ende zusammenfallen, decken sich ihre respektiven Bereiche nicht restlos über.

«Die Philosophie ist daher Theologie, und die Beschäftigung mit ihr [...] ist für sich Gottesdienst» (GW 17, 5). Mit der Kunst steht es ganz anders. Während der junge Hegel eine echte Kunstbegeisterung bezeugte, kann man beim reifen Hegel kaum Aussagen finden, in denen der Kunst ein ähnlich hoher Stellenwert zugeschrieben würde, ja, man kann behaupten, dass sich Hegel gerade durch die Ephemerisierung der Kunst von seinen romantisierenden Zeitgenossen absetzte. Demzufolge – so die übliche Deutung – kann man vom behaupteten Ende der Kunst nicht weiter auf das Ende der Religion schließen.

In meinem Beitrag zu Ehren von Frau Professor Menegoni – der eigentlich aus einer ihrer Vorlesungen hervorgeht sowie aus gemeinsamen Gesprächen – werde ich den Gehalt und die Stichhaltigkeit der These vom Ende der Religion überprüfen. Es wird sich zeigen, dass sich beim späteren Hegel tatsächlich gewisse Schwankungen zeigen, allerdings nicht dort, wo man sie normalerweise verorten würde. Eigentlich ist Hegels Grundauffassung von der Religion und ihrer systematischen Einbettung seine gesamte Denkkarriere hindurch erstaunlich konstant geblieben. Was sich in der Tat geändert hat, ist Hegels ursprünglich viel höhere Einschätzung der gesellschaftlichen Funktion von Wissenschaft im Allgemeinen und Philosophie im Besonderen. Daraus ergeben sich unserer Meinung nach aber wichtige Hinweise über die richtige Auffassung von dem Verhältnis zwischen Philosophie und Religion auch für unsere Zeit.

## I

Jede Erörterung über die Stellung der Religion in Hegels philosophischem System muss sich darüber bewusst sein, dass Hegel „Religion“ in zwei Bedeutungen verwendete, und zwar in einer weiteren und einer engeren. Neben dem mehr oder weniger traditionellen Gebrauch des Wortes stand „Religion“ bei ihm für *das gesamte Gebiet des absoluten Geistes*, d.h. für alle Arten des Wissens des Geistes von sich als absolutem. «Die *Religion*, wie diese höchste Sphäre im allgemeinen bezeichnet werden kann», heißt es dazu paradigmatisch in der späteren Ausgaben der *Enzyklopädie* (GW 20, § 554, 542). In diesem Sinne könnte mit vollem Recht behauptet werden, dass Hegels gesamtes philosophisches System auf die Religion hinausläuft. Zu ergänzen wäre dieser Gedanke jedoch dadurch, dass nach Hegels Auffassung die Religion gleichbedeutend mit dem abso-

luten Geist ist und dass im gleichen Sinne von einer „Religion der Kunst“ (wie Hegel in der Tat in der ersten Ausgabe der *Enzyklopädie* schreibt), von einer weiteren „Religion der Religion“ und endlich von einer „Religion der Wissenschaft“ oder „Religion der Philosophie“ gesprochen werden muss. Aufgrund dieser Präzisierung muss dann auch deutlich werden, dass eben die Wissenschaft und *nicht die Religion* die höchste Weise der Religion darstellt.

Dass Hegel Kunst und Wissenschaft unter die Religion im weitesten Sinne zusammenfasste, mag heute befremdend wirken. Es ist jedoch leicht nachvollziehbar. In einer Zeit des verbreiteten Relativismus, als einige Denker die Idee der objektiven Wahrheit bekämpften und andere alles aufs Gefühl zurückführen wollten, war Hegels Vergleich der Wissenschaft mit der Religion eher als ein Beharren auf der Selbständigkeit des Wahren zu verstehen. Wie gemeinhin Gott ein Unbedingtes bezeichnet, so wollte Hegel die Wahrheit als etwas auf sich Beruhendes darstellen, zu dem man sich – ein beliebtes Thema von Professorin Menegoni – im Denken erhebt. Aus dieser Souveränität des Wahren erklärt sich auch, warum Hegel den Übergang vom objektiven, an bestimmte geschichtliche Umstände gebundenen, zum absoluten Geist aufgrund der Erfahrung des Krieges vollzog, in der alle Besonderheiten ausgelöscht werden. Man kann ergänzen, dass die Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft schon im gewöhnlichen Bewusstsein als ein Dienen für höhere Zwecke vorkommt.

Gegen die Vermutung über Hegels spätere Wendung muss besonders betont werden, dass die beschriebene Religionisierung der höchsten Geistesgebiete in Hegels Denken von seinen frühesten Anfängen an ein konstantes Motiv ausmacht. Schon in der *Differenzschrift* schreibt er, dass «beides, Kunst und Spekulation [...] in ihrem Wesen der Gottesdienst» sind (GW 4, 76). Und in einer Vorlesung im Jahr 1820 bemerkt er: Der «religiöse Standpunkt» ist «ein *allgemeiner Standpunkt* – der gemeinsame der *Kunst, Religion* und *Wissenschaft*» (GW 17, 68)<sup>4</sup>. Die breite Charakterisierung der Religion kann man so keineswegs als Zeichen einer sachlichen Veränderung deuten, die auf eine späte Umgestaltung von Hegels Religionsauffassung schließen ließe.

<sup>4</sup> «Der Mittelpunkt dieses Wissens, der wirkliche Geist dieses Bewusstseins, ist die Religion überhaupt. Kunst und Wissenschaft können als Formen und Seiten derselben angesehen werden» (HV 12, 83).

## II

Hegels Grundansicht zufolge machen Kunst, Religion (im engeren Sinne) und Wissenschaft bzw. Philosophie drei «Weisen des Wissens des absoluten Geistes von sich» aus, die *denselben Inhalt* haben und sich bloß durch ihre *Form* unterscheiden. Bei der Kunst besteht die eigentümliche Wissenform in der sinnlichen Anschauung, bei der Religion in der Vorstellung und dem Gefühl und bei der Wissenschaft im freien Denken und dem (spekulativen) Begriff<sup>5</sup>. Dieses Muster lässt freilich eine gewisse Flexibilität zu. So spricht Hegel in Bezug auf die Religion ursprünglich nur von der Vorstellung und erst später, vielleicht unter dem Einfluss von Schleiermacher, fügt er auch das Gefühl hinzu. In ähnlicher Weise konnte Hegel die Vorstellung auch mit einer beschränkten Form des Denkens ergänzen, nämlich durch das verständige Denken. Doch das Modell selbst besteht nach wie vor und findet sich in allen Arbeiten Hegels von Jena bis Berlin.

Aus diesem Hauptmuster geht einerseits die *Gleichberechtigung* der drei Gebiete des absoluten Geistes hervor, so dass Hegel sie einer *parallelen* Behandlungsweise unterwerfen kann. «Das Erhabenste, Tiefste und Innerste ist zu Tage gefördert worden, in den Religionen, Philosophien und Werken der Kunst» (GW 20, 17). Die Wendungen, die aus einem Teilgebiet stammen, können aufgrund dieser Parallelität ohne weiteres auf die anderen übertragen werden. So bemerkt Hegel gerne, dass «die Völker [...] in den *Religionen* [...] niedergelegt haben, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellen» (GW 18, 75). Darin muss jedoch keine spezifische Leistung der Religion gesehen werden, da wenige Seiten später auch die Kunst als «Lehrerin der Völker» bezeichnet wird.

Die höchste Bestimmung hat die Kunst [...] gemein mit der Religion und Philosophie, [sie] ist wie diese beiden eine Art und Weise, das Göttliche, die höchsten Forderungen des Geistes auszusprechen und zum Bewusstsein zu bringen. In der Kunst haben die Völker ihre höchsten Vorstellungen niedergelegt. (HV 2, 4)

Diese grundsätzliche Parallelität von Kunst, Religion und Wissenschaft geht aber andererseits mit einer *Steigerung* einher, da die drei For-

<sup>5</sup> «Die *Form* des Unterschieds der Religion von Kunst und Philosophie [...] α) der *unmittelbaren Anschauung* – β) der *Vorstellung* – γ) des *Denkens*, eigentlich des begreifenden spekulativen Denkens des Wahren» (GW 17, 69). Vgl. auch HV 12, 83.



men ihren Gipfel eindeutig im spekulativen Begriff haben. Vor allem soll die Form der einzelnen sinnlichen Anschauung gewisse Beschränkungen in Bezug darauf mit sich bringen, was auf diese Weise gewusst werden kann. Die Kunst ist ihrer wesentlichen Form nach «mangelhaft» und «unangemessen», um die höchste Wahrheit zu «explizieren», meint Hegel. Ja, manchmal kann «die Schönheit vielmehr der Schleier [sein], der die Wahrheit bedeckt», anstatt sie darzustellen (GW 8, 278). «Kunst ist auch ihrem Inhalt nach beschränkt, hat ein sinnliches Material, und deswegen ist auch nur eine gewisse Stufe der Wahrheit fähig, Inhalt der Kunst zu sein» (HV 2, 5). Aus diesen Gründen bleibt der Geist der schönen Künste „ein beschränkter Volksgeist“ (GW 20, § 559, 545) und weist eigentlich von selbst auf die Religion hin, in der sie «ihre Zukunft» hat (GW 20, § 563, 549). Es ist ihre beschränkte Form, die die Kunst zum wesentlich Vergänglichem macht.

Obwohl die Religion nicht die höchste Weise ist – diese Auszeichnung bleibt der spekulativen Wissenschaft vorbehalten – hat ihre eigentümliche Form der Vorstellung dennoch den entscheidenden Vorteil, dass sie nicht mehr an die Sinnlichkeit gebunden ist. In der Religion geht das einzelne Dasein des Kunstwerks in «ein Dasein, das selbst Wissen, in das Offenbaren» über (GW 13, § 465, 243; GW 20, § 563, 549). Indem der Inhalt darin auf geistige Weise existiert, scheint er keine Grenzen zu kennen. Und während sich zwischen Kunst und Religion eine formale Kluft öffnet, scheint es, dass man von der Religion glatt zur Philosophie übergehen und von ihrer Gleichzeitigkeit und Gleichberechtigung sprechen kann:

Der Gehalt ist derselbe, aber wie Homer von einigen Dingen sagt, dass sie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den andern in der Sprache der übertägigen Menschen, so gibt es für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstraktionen nistenden Denkens, die andere des konkreten Begriffs. (GW 20, 13)

Mehr noch, in einem späten Manuskript spricht Hegel sogar von einer wesentlichen *Identität* von Religion und Philosophie.

Die Philosophie expliziert nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Der denkende Geist ist es, der diesen Gegenstand, die Wahrheit, durchdringt, der in dieser Beschäftigung Genuss der Wahrheit und Reinigung des subjektiven Bewusstseins ist. So fallen Religion und Philosophie in eins zusammen. (HV 3, 63)

Während sich durch die Ausdrucksmittel der Kunst nicht alles fassen lässt, soll die Religion von solchen Beschränkungen offensichtlich frei sein. Damit scheint ihre unterschiedliche Behandlung vorerst bekräftigt.

### III

Das dargestellte Szenarium repräsentiert wahrscheinlich die herrschende Deutung, die sich gut mit den Hegelschen Aussagen über den absoluten Geist zu vertragen scheint. Leider weist sie aber ein störendes Defizit auf: sie widerspricht den Grundprinzipien von Hegels Denken.

Die Rede von demselben Inhalt, der nur in verschiedenen Formen gewusst wird<sup>6</sup>, vermittelt den Anschein, als ob Inhalt und Form in einem äußerlichen Verhältnis zueinander stünden, so dass ein in sich schon völlig bestimmter Inhalt hinterher bloß mit einer beliebigen Form ergänzt werden könne. Man könnte höchstens hinzufügen, dass einem bestimmten Inhalt eine gewisse Form besser steht als eine andere. Man braucht kein Hegelexperte zu sein, um diese Auffassung vom Form-Inhalt-Dualismus als verfehlt zurückzuweisen. Form und Inhalt hängen bei Hegel wesentlich zusammen, wobei die Form ihrerseits den Inhalt bestimmt. Jede Veränderung der Form ist demnach von selbst eine Verwandlung des Inhalts.

Auf die Gestalten des absoluten Geistes übertragen hat dies zur Folge, dass z.B. wenn die Kunst durch Religion oder Wissenschaft ersetzt wird, *auch der Inhalt* dessen, was in dieser Form gewusst wird, *ein anderer wird*. Es gilt hier eigentlich dasselbe Verhältnis wie im Erkenntnisprozess. Auch dort pflegt Hegel von einer Verwandlung von sinnlich Gegebenem in die Vorstellung und von dieser weiter in den Begriff zu sprechen. Dabei bemerkt er stets, wie solches *tätige Erkennen* den Gegenstand eben nicht denselben lassen kann, sondern eine Verwandlung mit ihm vornimmt, ihn zum Vorgestellten, Gedachten und endlich Begriffenen macht. Wenn der Gegenstand erst in seinem Begriff zu dem wird, was er in Wahrheit ist, kann das nur bedeuten, dass er als angeschauter oder vorgestellter eben noch *mangelhaft* und so *anders* ist.

Das ist umso wichtiger auf dem Gebiet des Geistes, der seinem Begriff nach bekanntlich das sich Offenbarende ist. Der Geist ist nur das,

<sup>6</sup> Zur Kritik eines solchen „Übersetzungsmodell“ vgl. F. Menegoni, *Die offenbare Religion*, in *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, hrg. von K. Vieweg, W. Welsch, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008, S. 576.

als was er sich weiß. Eine Veränderung seines Selbstwissens ist so unmittelbar eine Selbstveränderung. Es handelt sich dann nicht nur nicht um denselben Inhalt, der in einer anderen Form gewusst wäre, sondern der Geist selbst wird zu einem anderen, weiterentwickelten Geist. Was die Umwandlung der Kunst in die Religion angeht, ist das relativ unproblematisch. Dasselbe gilt aber, möchte ich behaupten, auch für den weiteren Schritt zur Philosophie. In der Religion wird der Geist in der Form der Vorstellung bewusst, was bestimmt einen Fortschritt im Verhältnis zur Kunstform darstellt. Jedoch ist auch die Vorstellung beschränkt: Sie stellt ihren Gegenstand als etwas äußerliches dar, als etwas, das dem Subjekt entgegen steht und dessen Bestimmungen nur nebeneinander gestellt werden, verbunden mit einem Auch, ohne in ihrer inneren Notwendigkeit eingesehen zu werden<sup>7</sup>. Seit der Jenaer Zeit beschreibt Hegel so auch die Religion und ihren Geist als «mangelhaft»:

Alles hat die Form der Vorstellung, des Jenseits – ohne Begriff – ohne Notwendigkeit, – Geschehen – Zufall – Zwar das Wort ewiger Ratschluss und Willen Gottes – aber nur gesagt, nicht eingesehen – nicht Begriff, nicht Selbst. [...] Der Inhalt der Religion ist wohl *wahr*; aber dies *Wahrsein* ist eine Versicherung – ohne Einsicht. (GW 8, 284, 286)

Der aus der Vorstellungsform stammende Mangel der Religion manifestiert sich zum Beispiel darin, dass im religiösen Wissen der absolute Inhalt unter dem Zeichen der *Entzweiung* steht und so als ein *Jenseits* dargestellt wird. Und obwohl in der Gemeinde die Versöhnung gewissermaßen schon hergestellt wird, weiß das religiöse Bewusstsein eben nicht, was es weiß: es bringt «sein reines Bewusstsein und sein wirkliches Bewusstsein nicht zusammen» (GW 8, 282)<sup>8</sup>. Aus demselben Grund kann es sein Wissen nur in der Form eines Geschehens darstellen, das so bloß «durch Autorität bewahrt» wird und die subjektive Einstellung des „Glaubens“ und nicht die der vernünftigen Erkenntnis annehmen muss.

Das kann aber, objektiv und subjektiv, einen gebildeten, freien Geist nicht befriedigen. Bei einer besonderen Angelegenheit, in seiner Berliner Antrittsrede, hat Hegel daher von der notwendigen Überführung der Religion «über die Form der Religion» gesprochen:

<sup>7</sup> Vgl. z.B. GW 20, § 20A, 63. Für eine nähere Charakterisierung der Vorstellung vgl. C. Halbig, *Vorstellung und Denken als epistemologische und als metaphilosophische Kategorien bei Hegel*, in *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, hrg. von K. Drilo, A. Hutter, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, S. 160ff.

<sup>8</sup> Das ist auch der Standpunkt der *Phänomenologie des Geistes*, vgl. GW 9, 408.

Aber dies göttliche Selbstbewusstsein hat als Religion noch eine Gestalt, die ihrem Inhalte, der Wahrheit, nicht angemessen ist. [...] Deswegen kann der Geist nicht bei der Gestalt der Religion stehen bleiben. (GW 18, 23–24)

Das ist nicht die Weise, in der das absolut Wahre existieren kann<sup>9</sup>. Darum müssen die Vorstellungen des religiösen Bewusstseins durch das Selbst durchdrungen und nicht nur in den Gedanken, sondern ausdrücklich in den spekulativen Begriff verwandelt werden, worin letztendlich die Aufgabe der Philosophie besteht (GW 20, § 3, 42). Das allgemeine Wissen wird damit die Form des freien Begriffs annehmen und, bemerkt Hegel, Religion wird «in die Philosophie sich flüchten» (GW 17, 300).

Aber wie kann dann Hegel überhaupt von einem *an sich denselben* Inhalt sprechen? Eine nähere Betrachtung zeigt, dass Hegel das Verhältnis von Religion und Wissenschaft als *asymmetrisch* auffasst. Obwohl die Religion, besonders die wahrhafte Religion, das Wahre schon vor sich hat, kann sie für sich selbst nicht sagen, was es ist – das kann erst vom Standpunkt der Philosophie aus bestimmt werden. *Erst wenn* also von der Philosophie eingesehen wird, was in der Religion angeblich schon seit je gewusst wurde, kann der wahre Inhalt der offenbaren Religion endlich offenbar werden. «Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt», sagt Hegel, «dass Kirche und Staat» – aber ebenso Religion und Wissenschaft, würden wir hinzufügen – «nicht im Gegensatze des *Inhalts* der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen» (GW 14, § 270A, 220). Der spekulative Begriff hat die Kraft, sich selbst und die Vorstellung zu erleuchten. Daher kann es scheinen, dass das von ihm eingesehene schon immer da war und dass sich die wissenschaftliche Einsicht bloß aufnehmend verhält. «Dies Erkennen von der Notwendigkeit des *Inhalts* der absoluten Vorstellung [...] findet sich schon vollbracht, indem die Philosophie am Schluss ihren eigenen Begriff erfasst, d. i. nur auf ihr Wissen *zurücksieht*» (GW 13, § 347, 245–246). Es würde sich jedoch überhaupt nicht als «schon vollbracht» gefunden haben, wenn die philosophische Erkenntnis nicht das Ihrige hinzugefügt hätte. *Erst indem* diese spekulative Einsicht in der Philosophie hervorgebracht wird, kommt derselbe Inhalt zustande, der *nachträglich schon immer* von der

---

<sup>9</sup> Die Religion hat «das Wahre zu ihrem allgemeinen Gegenstande, jedoch als einen *gegebenen* Inhalt; der in seinen Grundbestimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt ist» (GW 14, § 270A, 220).

wahren Religion gewusst worden ist<sup>10</sup>. Oder anders ausgedrückt: Offenbar kann sich erst vom Standpunkt der spekulativen Wissenschaft aus einer Religion zur wahrhaften Religion erheben.

Die Philosophie kann die Religion erkennen und beurteilen; die Religion für sich kann es aber nicht. Die Religion ist für die Empfindung, für die innere Vorstellung, für den tiefen Geist, der sich nur in der Vorstellung expliziert. Die Philosophie, da ihr Prinzip im Gedanken expliziert, fasst sich und auch ihr Anderes. (HV 6, 343)

Dass dem so ist, geht aus der näheren Inhaltsbestimmung der wahrhaften Religion klar hervor. In den Jenaer Jahren scheint Hegel besonderes Gewicht darauf gelegt zu haben, dass im Christentum die Jenseitigkeit des Absoluten an sich überwunden ist. Gott ist einer von uns geworden, war damals sein Hauptgedanke. Das christliche Absolute sei keine Substanz mehr, als offener Geist bestehe es vielmehr im Wissen seiner Gemeinde von ihm, was denn von selbst auf eine höhere Wissensform hinweise. Mit dem Tod Gottes am Kreuz soll so auch die *Form der Vorstellung selbst gestorben*<sup>11</sup> und die bevorstehende Verwandlung der Religion in die Philosophie vorbereitet worden sein<sup>12</sup>. Später, als Hegel die philosophische Hauptlehre im System der drei Schlüsse erblickte, verlegte er das spekulative Zentrum des Christentums in die Nähe der Dreieinigkeit, worin die drei Personen als die Reiche des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen gelesen wurden. Auf die Einzelheiten soll hier nicht weiter eingegangen werden. Es wird daraus aber nicht nur ersichtlich, glaube ich, dass sich Hegels Deutung dessen, was den wahren Inhalt der christlichen Religion ausmachen soll, nach seiner jeweiligen *philosophischen* Auffassung richtete, sondern auch, dass sie der Religion von der Philosophie *her* auferlegt wurde. Das religiöse Bewusstsein würde sich kaum in einer solchen Auslegung des Christentums erkennen<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> An einer Stelle (GW 20, § 3, 42) scheint Hegel – erstaunlicherweise – diesen Gedankenkomplex in einem genau entgegengesetzten Sinn zu verwenden. Die Schlussfolge selbst ist aber zwingend.

<sup>11</sup> «Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist» (GW 9, 419).

<sup>12</sup> Schon in Jena sah Hegel die aktuelle Aufgabe der Philosophie in der Entwicklung einer neuen Begriffsform, was er unter der Formel des «spekulativen Karfreitag» zusammenfasste: es handelt sich darum, dem «unendlichen Schmerz», dem «Gefühl: der Gott selbst ist tot», auf welchem «die Religion der neueren Zeit» beruht, eine «philosophische Existenz» zu geben (GW 4, 414).

<sup>13</sup> Vgl. W. Jaeschke, *Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State*, «The Journal of Religion», 1981, S. 139.

Hegel kann sich also als ausgesprochen tolerant gegenüber der Religion zeigen, in ihre Begleiterin und Vorbote der spekulativen Philosophie sehen. So kann er bekennen, dass, wie beim Erkennen die Vorstellung dem Begriff vorausgeht, auch in dem allgemeinen Bewusstsein Religion „früher“ ist als Philosophie<sup>14</sup>. Mehr noch, in diesem Sinne kann er sogar behaupten, dass die Religion auf sich gestellt bleiben kann, während die Philosophie auf die Religion angewiesen ist. Man sollte sich dennoch nicht täuschen lassen: Das kann nur von einer Philosophie gesagt werden, die ihre Herrschaft angetreten ist. Hegel schreibt vom Standpunkt *nach dem Ende der Religion*.

#### IV

Die Reihenfolge der verschiedenen Gestalten des absoluten Geistes entfaltet sich bei Hegel in einer strengen Parallele zu Erkenntnisformen, die sich von der Anschauung zur Vorstellung und endlich zum Begriff erheben. Obwohl die vollkommenste Erkenntnis aus einem inklusiven Geflecht von allen diesen Formen besteht<sup>15</sup>, ist jedoch ersichtlich, dass die höchste Weise erst im spekulativen Begriff erreicht wird, dessen Charakter dadurch allen anderen einverleibt wird. Aus diesem Grund muss man auch die Folge von Kunst, Religion und Philosophie eindeutig als eine Stufenleiter anerkennen, die ihre Spitze in der freien Wissenschaft hat. Und wie aus der Vorstellung heraus der spekulative Begriff als unverständlich («auf den Kopf gestellt») erscheinen kann, so muss man auch beim absoluten Geist damit rechnen, dass das Verhältnis von Religion und Philosophie ganz andere Konturen annehmen muss, je nachdem, ob es vom Standpunkt der Religion und nach ihrer charakteristischen Wissensform aus oder von der Seite der Philosophie erblickt wird. Die Religion *für sich* ist etwas ganz anderes als die Religion *für die Wissenschaft*: nur vom Standpunkt der letzteren aus, die sich bereits über die Religion hinweggesetzt hat, kann der Inhalt der beiden als derselbe erklärt werden.

<sup>14</sup> Vgl. GW 20, § 1, 39.

<sup>15</sup> «Die *wahre Befriedigung* aber, gibt man zu, gewähre nur ein von Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Produktionen der Phantasie usf., d. i. *erkennendes* Anschauen, Vorstellen usf.» (GW 20, § 445A, 442). Daraus kann sich auch eine integrative – kreisförmige – Konzeption von den drei Weisen des absoluten Geistes ergeben, wie sie von Professorin Menegoni verteidigt wird.

Diese allgemeine Sachlage wird nun dadurch komplizierter, dass die erkenntnistheoretische Steigerung ihrerseits im *weltgeschichtlichen* Gang verwurzelt ist. Auch der absolute Geist steht in der Welt. Sein objektives Dasein hat er in einem je konkreten sittlichen Ganzen, worin alle seine Wissensformen in ein *gemeinsames* Geflecht eingehen. Der Hauptgedanke dabei ist, dass alle drei Formen «*eine Individualität*» (GW 18, 173) ausmachen, dass «es nur ein Prinzip ist, was sich in dem politischen Zustand und in der Religion, Wissenschaft, Kunst usf. ausprägt» (HV 6, 236). Der Geist ist nur einer. Dieser eine Geist existiert aber in der Zeit und bringt sein Wesen in einer vollständig bestimmten Form vor sich. Seine Entwicklung, die unter dem Namen der Religion die ganze Breite der Kunst, Religion und Wissenschaft, sogar die „Sittlichkeit“ und das „Recht“ zusammenfasst, geht damit in die Weltgeschichte über.

Dass alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes *eine* systematische Totalität ausmachen und *ein* Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weiteren zum Grunde, dass die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt. (GW 20, § 562A, 547)

Die einzelnen Elemente finden sich so in verschiedenen Gefügen eingeschlossen, die sich nach einer relativ selbständigen Logik entfalten und zugleich wechselseitig bestimmen. So entsteht eine, könnte man sagen, komplexe Struktur-mit-Dominante, deren Fortgang darin besteht, dass sich das Dominanzelement nach der Reihenfolge der Wissensformen abwechselt. Auf diese Weise zeichnet sich eine *dreifache Geschichte des absoluten Geistes* ab<sup>16</sup>.

Auf der oberen Ebene befindet sich die Weltgeschichte, deren Gang eine fortschreitende Verwirklichung der Idee der Freiheit darstellen soll. Wenn man die orientalische Welt als Auftakt beiseite stellt, bleiben drei Stufen übrig: Die Geschichte der Freiheit beginnt mit dem harmonischen Zusammenfallen von sittlicher Substanz und Subjekt; es folgt dann eine Welt, in der das abstrakte Subjekt zwar in seiner unendlichen Würde anerkannt wird, was aber mit dem Zerreißen der gemeinsamen Substanz bezahlt werden muss; endlich kommen die beiden Momente zu ihrem vollen Recht, so dass sich das freie Subjekt nun selbstbewusst und affirmativ mit der sittlichen Substanz zusammenschließt. Jede dieser „Epochen“ wird bekanntlich von einem bestimmten Volksgeist geprägt, dessen «*natür-*

<sup>16</sup> Vgl. W. Jaeschke, *World History and the History of the Absolute Spirit*, in *History and System*, hrg. von R. L. Perkins, New York, SUNY Press, 1984, S. 112.

liches Prinzip» gewissermaßen die Leitkultur dieser Periode verkörpert. «Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, [...] das *Herrschende*» (GW 14, § 347, 276). Insofern teilt sich die Weltgeschichte in das Griechische, Römische und Germanische Reich auf.

Diese Seite der Erzählung ist wohlbekannt. Es ist aber merkwürdig, wie sehr sich die angegebene Entwicklung des allgemeinen Geistes mit dem Fortgang der herrschenden Wissensformen vom absoluten Geist deckt. Die griechische Welt der schönen Sittlichkeit fällt in Hegels Augen natürlich mit der Herrschaft der Kunst zusammen. Nach demselben Muster kann man weiter das römisch-feudale Zwischenalter als die Epoche bezeichnen, in der die dominante Wissensweise in der Religion lag, bis sie in der modernen Welt endlich durch die freie Wissenschaft ersetzt worden ist. In dieser Anordnung fallen gewisse Einzelheiten auf, die nicht mit der üblichen Ansicht über das Christentum und Rom übereinstimmen, was später noch besonders zu betrachten sein wird. Dessen ungeachtet scheint es uns aber sinnvoll, darin eine weltgeschichtliche *traditio lampadis* zu sehen, in der die einzelnen Formen des absoluten Geistes einander die herrschende, ihre Zeit und Welt prägende Stelle übergaben: So wie die griechische Welt *schön* war, kann die römische *fromm* und die germanische *frei* oder *vernünftig* genannt werden<sup>17</sup>.

Auf der nächsten Ebene liegt die Geschichte vom inneren Aufbau des absoluten Geistes. Die herrschende Rolle der Kunst hatte zur Folge, dass in der griechischen Welt die Religion in ihrer spezifischen Wissensform mit der Kunstreligion zusammenfiel, während sich die Philosophie, falls sie nicht selbst poetisch war, am Rande befand<sup>18</sup>. In der folgenden Epoche wurde die zentrale Rolle von der Religion übernommen, und so stand die Kunst im Zeichen der christlichen Motivik und die Philosophie «im Dienst der Kirche» (HV 6, 311)<sup>19</sup>. Die Leitposition der Religion bedeutete

<sup>17</sup> «Das *Element* des Daseins des *allgemeinen Geistes*, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der *Weltgeschichte* die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange» (GW 14, § 341, 274).

<sup>18</sup> Letzteres mag befremden, da Griechenland nicht nur als Geburtsstätte, sondern gemeinhin auch als einer der Höhenpunkte der Philosophie gilt. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, dass die goldenen Jahre der griechischen Philosophie wegen ihrer Reflexionsform in eine Zeit fallen, als die schöne Welt der Griechen schon im Untergang begriffen war. «Dies sind Zeiten der Auflösung, des Unglücks. So traten Sokrates, Plato, Aristoteles auf zu Zeiten, wo das politische Leben nicht mehr befriedigte» (HV 6, 163).

<sup>19</sup> Hegel bemerkte sogar, dass es zu dieser Zeit, im Mittelalter, gewissermaßen keine Philosophie gab, da «die Theologie selbst das Bewusstsein gehabt, dass sie Philosophie



aber nicht nur, dass die beiden anderen Formen des absoluten Geistes im materiellen Sinne unter die Herrschaft der Kirche gebracht wurden. Die eigentliche Prägungskraft der Religion bestand darin, dass der gesamte Geistesbereich nach der Form von Autorität und Glauben, wie sie mit dem religiösen Prinzip der Vorstellung einhergehen, strukturiert wurde. Der Staat war seinem Wesen nach fromm und die Philosophie wurde in Form des vorstellenden Denkens betrieben. Die letzte Epoche bringt endlich diejenige Gestalt des absoluten Geistes hervor, in der das bestimmende Prinzip in der Philosophie lag. Und erneut bedeutet das nicht nur, dass Kunst und Religion weniger gesellschaftliche Anerkennung genießen, es geht vielmehr darum, dass sowohl objektiver wie absoluter Geist in ihrer wesentlichen Form von der spekulativen Wissenschaft geprägt werden. Da diese Form im *freien Begriff* besteht, nehmen in der modernen sittlichen Welt auch die anderen Geistesarten eine *freie Gestalt* an.

Was das sagen will, zeigt sich schließlich in der konkreten Innengeschichte der einzelnen Arten des absoluten Geistes. Was die Kunst angeht, hat sie Hegels Ansicht nach ihre Vollkommenheit in der griechischen Welt erreicht. Dort war sie nicht nur «die höchste Weise, die Wahrheit auszusprechen» (HV 2, 4), sie zeichnete sich auch dadurch aus, dass die ihr eigentümliche Form der sinnlichen Anschauung mit dem Inhalt zusammenfiel und sich in der künstlich schicklichsten Gestalt der Schönheit kundgab. «In der klassischen Kunst ist der Begriff des Schönen realisiert; schöner kann nichts werden» (HV 2, 179). Mit dem Untergang der griechischen Sittlichkeit ist demnach auch die Epoche der Kunst zu Ende gegangen. Das bedeutet aber mitnichten, dass es danach keine Kunst mehr gibt, das Kunstwerk bleibt nach wie vor «eine Art und Weise, dem Menschen, was er ist, vor ihn zu bringen» (HV 2, 13). Der Unterschied besteht einerseits darin, dass aufgrund der Weiterentwicklung des Geistes «das Kunstwerk nicht mehr unser letztes absolutes Bedürfnis ausfüllen» kann und so unser Verhältnis zu ihm «besonnener Art» wird (HV 2, 6). Andererseits muss sich aber die Kunst auch «als Kunst auf einen höheren Standpunkt» stellen (HV 2, 37), sich gleichsam *neu erfinden*. Sie kann nicht mehr „schöne“ Kunst bleiben, sie muss es aufgeben, Gott «als solchen in der äußeren Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen» (GW 20, § 562, 546-547). Die romantische Kunst, wie Hegel *die Kunst nach ihrem Ende* nennt, ist so «ein Fortschreiten über Kunst hinaus» (HV 2,

---

sei» (HV 6, 311).

36), genauer gesagt, «das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in Form der Kunst selber» (TWA 13, 113). Konkret soll die Kunst in der religiösen Epoche den höheren geistigen Inhalt veranschaulichen, während in der modernen Zeit des freien Gedankens auch die Kunst keinen vorgegebenen Inhalt mehr haben kann, sondern *zur freien Kunst* wird, worin «der Stoff entlassen und für sich frei» ist (HV 2, 1821). Ihren eigentlichen Boden findet sie nun in der *Innerlichkeit* der Menschen, in ihren Hoffnungen, Anstrengungen und Handlungen, und überhaupt in der «existierenden Menschheit» (HV 2, 1821). Diese moderne Kunst, die «jetzt unschön erscheinen darf», ist also keineswegs zu Ende gegangen. Ganz im Gegenteil, «man kann wohl hoffen», bemerkt Hegel, dass sie «immer mehr steigen und sich vollenden werde» (vgl. TWA 13, 141).

In der Innengeschichte der Religion (im engeren Sinne) lässt sich ein ähnlicher Ablauf nachzeichnen. Für Hegel war die vollendete Religion immer das Christentum. Insofern ist klar, dass es ein Vor der Religion geben muss, d.h. eine Art der Religion, in der sie ihre innere Vollkommenheit noch nicht erreicht hatte. Wenn man dagegen die Möglichkeit eines Nach der Religion erwägt, zeigt sich schnell, dass Christentum für Hegel eine sehr breite Bezeichnung ist, die innerlich in zwei klar voneinander abgegrenzte Perioden zerfällt. Nach Hegels Ansicht ist die religiöse Wissensweise durch die Vorstellung (und das Gefühl) charakterisiert. Die „klassische“, ihre Epoche prägende Religion, müsse demzufolge einen Inhalt haben, der sich am passendsten in der Form der Vorstellung ausdrücken lasse. Daraus folgt, scheint es, dass die klassische Religion in Hegels Augen nicht das Christentum als solches ist, sondern eigentlich eher diejenige christliche Figur, die in der *Phänomenologie* in der Gestalt des unglücklichen Bewusstseins vorkommt. Ein eingehender Vergleich würde, glaube ich, zeigen, dass das einsichtslose Glauben, die Unterwerfung unter die geistliche und weltliche Autorität, die Entzweiung der Welt in Himmel und Erde, was alles der Vorstellungsform entspricht, in Hegels Auffassung in der Tat mit dem *römisch-katholischen* Christentum zusammenfällt<sup>20</sup>. Jedenfalls erlebte die Religion ihre gesellschaftliche Blütezeit

<sup>20</sup> Diese Verbindung wurde auch von Jaeschke hervorgehoben: «[Hegel] sees a close though not unproblematic connection between the concept of a person in Roman law and in Christianity. [...] the immediate presupposition of Christianity was not the religion of the Old Testament, but the Roman World» (W. Jaeschke, *Christianity and Secularity*, S. 134). Siehe auch GW 26, 222.

im *feudalen Mittelalter*, als noch keine reformierten Konfessionen existierten. In diesem Sinne kann man sagen, dass die *klassische*, der religiösen Wissensform am nächsten stehende, d.h. *fromme Religion* für Hegel Katholizismus heißt.

Der Protestantismus unterscheidet sich in Hegels Augen wesentlich davon. Obwohl auch er den wahren Inhalt in der religiösen Form vor sich bringt, gehört er in eine andere Epoche, in der das weltgeschichtliche Hauptprinzip in der freien Subjektivität liegt und sowohl der Staat als auch die leitende Wissensform unter dem Zeichen der Vernunft stehen.

Abstrakt genommen ist das Prinzip des protestantischen Geistes, die Freiheit des subjektiven Geistes in sich, dass der Geist des Menschen frei ist, dass der Geist des Menschen dabei sein muss, wenn es ihm gelten soll, dass keine Autorität statt findet. (GW 26, 1417)

Zwar hat der Protestantismus ebenso einen gegebenen Inhalt, der z.B. in der Bibel geschrieben steht. Was erzählt wird, steht hier aber nicht unter einer fremden Autorität – des Geistlichen oder der Kirche – sondern dient sozusagen nur als Veranlassung zu einem selbständigen Verstehen. Der Protestantismus fordert einfach, «dass der Mensch nur glaube, was er wisse, dass sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar sein solle» (HV 3, 344). Er bestehe, so Hegel in einem Brief aus dem Jahr 1810, «nicht so sehr in einer besondern Konfession als im Geiste des Nachdenkens und höherer, vernünftiger Bildung» (Br I, 337). Seine Auffassung vom Protestantismus war natürlich unorthodox und in mancher Hinsicht im klaren Widerstreit mit der „öffentlichen“ Lehre<sup>21</sup>. Man kann aber zustimmen, dass ein solcher Protestantismus eine treffende Version der *Religion nach ihrem Ende* bezeichnen könnte, als «das Hinausgehen der Religion über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in Form der Religion selber». Und, wie im Fall der Kunst, wäre zu hoffen, dass diese freie Religion «immer mehr steigen und sich vollenden werde».

Es bleibt noch die Philosophie. Auch sie hatte schon vor der Zeit, als sie *als Wissenschaft* ihre Bestimmung erlangte, eine objektive Existenz. Die griechische Philosophie war in einem gewissen Sinne naiv, sie ging von der unmittelbaren Einheit des Denkens und seinem Gegenstand aus (eben deswegen war sie aber imstande, so Hegel, «echte spekulative Gedanken» zu formulieren). Da «die eigentümliche Weise, in welcher die Wahrheit in der Religion ist», in der Vorstellung liegt, soll dementspre-

<sup>21</sup> Vgl., *ivi.*, S. 136.

chend die nächste Philosophie ein «Denken eigentlich in der Form der Vorstellung, *Verstand*» (GW 17, 77) sein. Das mag anfangs befremden. Die Vorstellung ist jedoch bei Hegel keineswegs gedankenlos, sie kann sogar in einzelne Denkbestimmungen aufgelöst und in den „Begriff“ verwandelt werden, ohne darum ihren Vorstellungscharakter zu verlieren<sup>22</sup>. Das entscheidende ist vielmehr dass ihrem Inhalt der notwendige Zusammenhang und die tätige Kraft fehlen. Idealtypisch gesehen ist also *die Philosophie der Religionsepoche eigentlich die Verstandsphilosophie* und das gilt, auch wenn sich die Philosophie der sachlichen und institutionellen Herrschaft der Religion zu entziehen scheint. Die Feindschaft zwischen Philosophie und Religion, wie sie im Kampf der Aufklärung gegen den Aberglauben zum Ausdruck kommt<sup>23</sup>, ist insofern der beste Beweis dafür, dass die Philosophie unter der (religiösen) Wissensform der Vorstellung steht. Erst wenn sie die Stufe des freien Begriffs, des Wahren in der Form der Wahrheit erreicht, erst wenn *die Philosophie* ihre Bezeichnung als Liebe zum Wissen ablegt und *selbst zur Wissenschaft* wird, kann sie darauf hoffen, die leitende Rolle mit voller Macht zu übernehmen. Erst wenn die Philosophie als solche vernünftig wird, wird auch die Welt philosophisch.

## V

Hegel war zunächst davon überzeugt, dass diese Entwicklung – und das ist nun eine faktische Beobachtung – *in seiner Zeit* eingetreten ist. Man ist in eine Lage gekommen, in der man sich «im Glauben nicht mehr *gerechtfertigt*» fühlt, es ist uns vielmehr «die Rechtfertigung durch Begriff Bedürfnis» (GW 17, 298) geworden. In seiner Antrittsrede in Berlin erklärte er mit programmatischem Nachdruck:

Und überhaupt hat sich die *Macht des Geistes* so weit in der Zeit geltend gemacht, dass es nur die *Ideen* sind, und was *Ideen* gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, dass was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich *rechtfertigen* muss. (GW 18, 12)<sup>24</sup>

<sup>22</sup> «Die Vorstellung trifft hier mit dem *Verstande* zusammen», schreibt Hegel (GW 20, § 20A, 64). Für eine nähere Betrachtung vgl. K. Drilo, *Religiöse Vorstellung und philosophische Erkenntnis*, in *Spekulation und Vorstellung*, S. 212ff. Siehe auch HV 3, 300.

<sup>23</sup> Siehe darüber die Analyse von Professorin Menegoni, welche die bleibende Modernität dieses Streits betont: F. Menegoni, *Il confronto tra fede e razionalità pura nella dialettica dell'illuminismo della Fenomenologia dello spirito*, «Verifiche», XXXV, S. 199–234.

<sup>24</sup> Dasselbe geht aus einem Brief an Duboc im Jahr 1822 hervor: «Dieser Inhalt [ist] in allem echten Bewusstsein, in allen Religionen und Philosophien vorhanden, [es ist aber]

Die Verwissenschaftlichung der objektiven Welt ist in Hegels Auffassung eindeutig mit der Französischen Revolution verbunden, die das Recht der subjektiven Freiheit politisch umsetzte. «Denn früher, vor 30, 40 Jahren, hat noch gegolten», dass das Gesetz schon allein durch sein Vorhandensein «Furcht, Achtung, Ehrfurcht» verdiente. «Die Bildung der Welt hat eine andere Wendung genommen, der Gedanke hat sich an die Spitze alles dessen gestellt, was gelten soll» (GW 26, 773).

Diese Wendung fasst jedoch eine viel längere Entwicklung zusammen. Um das zu illustrieren, bemerkte Hegel oft, dass «man Friederich II. einen philosophischen König genannt» habe. Diesen Namen verdiente er wegen seiner Beschäftigung mit der Wolffischen Metaphysik. Aber, setzt Hegel hinzu, «er ist auch ein philosophischer König genannt worden in dem Sinne, dass er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Prinzip gemacht hatte» (HV 8, 11). Und obwohl so etwas später «zur Sitte» wurde, «so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen», weil inzwischen *die Welt*, so Hegel, *selbst philosophisch geworden sei*.

Wenn Plato fordert, dass die Philosophen regieren, die Institutionen durch allgemeine Prinzipien gebildet werden, so ist dies in den modernen Staaten weit mehr ausgeführt; es sind allgemeine Prinzipien wesentlich die Basen der modernen Staaten, [...] Insofern kann man sagen, was Plato fordert, ist – der Sache nach – vorhanden. (HV 8, 11–12)<sup>25</sup>

Der moderne, aus dem Prinzip der subjektiven Freiheit entspringende Staat kommt zu seinem Selbstbewusstsein in der Form der Wissenschaft. Als freier Staat ist er ein wesentlich vernünftiger, philosophischer Staat. «Der Staat *weiß* daher, was er will, und *weiß* es in seiner *Allgemeinheit*, als *Gedachtes*», schreibt Hegel mit Nachdruck (GW 14, § 270, 212). Das zeigt sich auch an der institutionellen Position, die Religion und Wissenschaft im modernen Staat zugewiesen wird. Als angedeutete Grundlage des Staats scheint die Religion einen berechtigten Anspruch darauf zu haben, dass ihre Kernlehren vom Staat «unbedingt respektiert» werden. Hegel dachte jedoch anders. Man muss bedenken, betont er, dass «auch der Staat eine Lehre» hat (GW 14, § 270A, 218). Wenn daher die Kirche

---

unser jetziger Standpunkt, denselben entwickelt zu erkennen, und dies kann nicht anders geschehen als auf wissenschaftliche Weise» (Br II, 329).

<sup>25</sup> «Freiheit des Selbstbewusstseins in der Religion, konstitutionelle Monarchie und Erkennung der Wahrheit sind die Prinzipien unserer Zeit» (GW 26, 225).

in das Lehren übergeht und ihren Grundsätzen öffentliche Geltung geben will, muss sie im Falle einer Kollision vor dem Staat weichen.

Gegen ihren *Glauben* und ihre *Autorität* über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre *subjektive Überzeugung* ist der Staat vielmehr das *Wissende*; in seinem Prinzip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an. (GW 14, § 270A, 220)

Eine ganz andere Bewandnis hat es dagegen mit der Wissenschaft und ihrer Institutionen, die Hegel aufrichtig für Verbündete des modernen Staates hielt.

Auf seiner Seite hat darum auch die *Wissenschaft* ihre Stelle; denn sie hat dasselbe Element der Form als der Staat, sie hat den Zweck des *Erkennens*, und zwar der gedachten *objektiven* Wahrheit und Vernünftigkeit. (GW 14, § 270A, 220)<sup>26</sup>

Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass die Religion nach dem Ende der Religion für Hegel eine spezifische Art des Protestantismus verkörpert, deren Kirchen Universitäten und überhaupt öffentliche Wissensanstalten sind. Vielleicht geht es dabei nicht um ein bloßes Gleichnis. Da nämlich Hegel zufolge der Gesamtbereich des absoluten Geistes Religion genannt werden kann und in der modernen sittlichen Welt die dominante Position von der Wissenschaft übernommen worden ist, muss man öffentliche Wissensanstalten ebenso als moderne Kirchen und Wissenschaftler als Priester des modernen Staats ansehen (aber wie man weiß, eine freie Religion kennt keine Laien). Mag es auch noch so übertrieben klingen, vieles deutet darauf hin, dass dies in der Tat auch auf unsere eigene Wirklichkeit passt. Unsere öffentlich anerkannten Lehren sind in unseren Gesetz- und Schulbücher enthalten, und dass die Wissenschaft die privilegierte Wissensform des Geistes ausmacht, erkennt man daran, dass im öffentlichen Diskurs – *im Prinzip* – nur allgemein einzusehende, wissenschaftlich akzeptierte und also vernünftige Gründe anerkannt werden. Im modernen Staat kann – *im Prinzip* – eine politische Entscheidung nicht mehr als eine von Gott inspirierte begründet werden.

So eine Entwicklung ist im völligen Einklang mit Hegels Ansicht. Die «*Wissenschaft* und Erkenntnis überhaupt» bilden sich, schreibt er, «wie eine Kirche [...] zur Totalität von eigentümlichen Prinzipen» aus (GW 14, §

<sup>26</sup> «Indem das Wissen im Staat ihren Sitz hat, hat die Wissenschaft überhaupt im Staat ihren Sitz, nicht in der Kirche» (GW 26, 1003).

272A, 219). Wenn es einst einen besonderen Stand der Menschen gab, der sich dem Leben im Göttlichen widmete, hat nun, behauptet Hegel in der Antrittsrede, die Wissenschaft «angefangen, an die Stelle zu treten», damit «für die Existenz der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie ein eigener Stand, eine eigne Existenz gewidmet sei» (GW 18, 26–27). Diese Arbeiter des Allgemeinen wurden von Hegel – mit anderen öffentlichen Dienern – dem «allgemeinen Stand» zugeordnet<sup>27</sup>. Seine Besonderheit besteht bekanntlich darin, dass er keine Abgeordneten ins Parlament sendet, aber nicht, um apolitisch zu bleiben, sondern umgekehrt darum, weil seine Existenz unmittelbar *politisch* ist. In einem freien Staat ist die freie Wissenschaft als solche politisch.

## VI

Manche Interpreten gehen davon aus, dass sich Hegels Auffassung von der Religion in den späten Berlinjahren erheblich veränderte. Als er nach Berlin kam, verteidigt er – wie schon in Jena (vgl. GW 5, 46) – die Trennung von Staat und Kirche. Diese «Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens» findet er «notwendig», damit «der Staat als das *sich wissende*, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme» (GW 14, § 270A, 223)<sup>28</sup>. Der Staat soll, lässt er damals zu, zwar das Recht behalten, «von allen seinen Angehörigen zu fordern, dass sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, – übrigens zu irgendeiner» (GW 14, § 270A, 216). Sonst solle der Staat aber «*Toleranz*» üben, und dies sogar gegen solche Sekten, die, wie «Quäker, Widertäufer usf.», ihre wichtigsten Pflichten gegenüber dem Staat «direkt verleugnen» (GW 14, § 270A, 217). Im scharfen Gegensatz dazu bezeichnet Hegel später einen solchen Versuch geradezu als «Torheit unserer Zeiten» (GW 18, 173). «Beides ist untrennbar», bemerkt er nun: «es kann nicht zweierlei Gewissen, ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, geben» (GW 20, § 552A, 532).

<sup>27</sup> «Dass der sittliche Geist, der hier Substanz ist, sich *begreift*, und sein *allgemeines* Wesen und seine Gliederung *erfasst* und *verfasst*, gehört der *Weisheit* und *Wissenschaft*, dem *allgemeinen* Stande [...] an» (GW 13, § 441, 236). Vgl. auch GW 14, § 205, 172. Was Philosophie und Wissenschaft als Institutionen des modernen Staates angeht, vgl. weiter GW 14, § 270A, 214.

<sup>28</sup> «Es ist daher so weit gefehlt, dass für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück [...] wäre, dass er *nur durch sie* hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewusste Vernünftigkeit und Sittlichkeit» (GW 14, § 270A, 223).

Unleugbar ist es also in Hegels letzten Jahren zu einer beachtlichen Verschiebung gekommen. Unserer Meinung nach betrifft sie aber nicht die systematische Einordnung der Religion, wie man anzunehmen pflegt, sondern lässt sich vielmehr mit einer *anderen Zeitdiagnose* und einer entsprechend *verminderten Zuversicht gegenüber der Philosophie* erklären. Ein «starker», d.h. in seiner inneren «vernünftigen Organisation ausgebildeter» Staat kann sich, meint Hegel, «desto liberaler» gegenüber den Religionsfragen verhalten. Wenn der real existierende Staat dagegen schwach und kaum vernünftig ist, wenn also das Prinzip der subjektiven Freiheit im Germanischen Reich dennoch nicht so weit vorgerückt war, wie Hegel in der Antrittsrede erklärt, dann muss auch der absolute Geist eine andere objektive Konfiguration annehmen. Unter solchen Umständen wird einerseits die sittliche Bedeutung der Religion wiederbelebt. Eben weil die Religion erneut wichtig ist, wird es nun aber umso wichtiger, dass sie «von der echter Art» ist.

Dass aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sei, dazu wird erfordert, dass die Religion den wahrhaften *Inhalt* habe, d. i. die in ihr gewusste Idee *Gottes* die wahrhafte sei. (GW 20, § 552A, 532)

In einem schwachen (oder schwach) modernen Staat kann nicht jede Religion die Grundlage der wahrhaften Sittlichkeit bilden, das kann nur diejenige, die selbst nach dem Prinzip der subjektiven Freiheit aufgebaut ist<sup>29</sup>. Das ist aber allein beim Protestantismus der Fall, meint Hegel<sup>30</sup>. In seinen letzten Jahren betonte er deswegen stets explizit den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus.

Die katholische Religion, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, lässt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Prinzips liegt. (GW 18, 173)

Hegel behauptet nun mit Nachdruck, dass ein katholischer Staat innerlich auseinanderbrechen muss, «wenn die subjektive Freiheit sich im Menschen auf tut» (HV 3, 343), und gibt zu verstehen, dass die katholische

<sup>29</sup> «Nur in dem Prinzipie des sein Wesen wissenden, des *an sich* absolut freien und in der Tätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes ist die absolute Möglichkeit und Notwendigkeit vorhanden, dass Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie in eins zusammenfallen» (GW 20, § 552A, 540)

<sup>30</sup> «So wird zuletzt das Prinzip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein und dasselbe in dem protestantischen Gewissen, – der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend» (GW 20, § 552A, 533).



Religion eher zu solchen Regierungen passt, «die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei sein sollenden Geistes [...] gründen» (GW 20, § 552A, 534). Obgleich die christliche Religion im Prinzip eine Religion der Freiheit ist, kann sie, bemerkt Hegel, «eine Wendung bekommen, dass das Freie zum Unfreien verkehrt wird» (GW 26, 1005). Das soll offenbar beim Katholizismus der Fall sein, der von Hegel oft mit «Barbarei» verbunden wird. Und umgekehrt, ein moderner Staat ist nach Hegels Ansicht ein wesentlich protestantischer Staat<sup>31</sup>.

Wenn also der späte Hegel der Religion eine erneute gesellschaftliche Relevanz zu geben scheint, muss man einerseits bedenken, dass nach seiner damaligen Auffassung in einem freien, vernünftigen Staat auch die Religion wesentlich frei und vernünftig sein muss<sup>32</sup>. Andererseits geht es aber damit zusammen, dass er nun zu einer *sonderbaren Arbeitsteilung zwischen Religion und Philosophie* gelangte.

Die Religion ist die Art und Weise des Bewusstseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung, ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewusstseins, deren Arbeit sich nicht Alle, vielmehr nur wenige unterziehen. (GW 20, 13)

Die erste Hälfte wird oft wiederholt – von Hegel selbst wie von Hegelinterpreten, die darin eine bleibende Zentralität der Religion bei Hegel sehen wollen. Strukturell gesehen macht jedoch den eigentlichen Schwerpunkt die zweite Hälfte aus, aus der eine *elitistische Auffassung der Philosophie* zu folgen scheint. Dass dies kein Zufall ist, zeigen uns einige Ausführungen, in denen Hegel eine betont hierarchische Gesellschaftsstruktur mit einer „Gemeinde der Philosophie“ im Zentrum entwirft<sup>33</sup>, so

<sup>31</sup> Zu Hegels politischem Protestantismus bemerkt Jaeschke treffend: «Für den Hegel der späten 1820er Jahre ist ein freier Staat ein protestantischer Staat, und zwar nicht, weil der Protestantismus geeignet wäre, den Staat zu fundieren, sondern umgekehrt: weil der ‚protestantische Staat‘ vielmehr kein durch explizite Religion fundierter Staat ist, sondern sein Fundament in sich selber hat» (W. Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2010, S. 397). Vgl. auch GW 26, 1417.

<sup>32</sup> «Sagt man nun, der Staat müsse auf Religion sich gründen, kann dies heißen, der Staat müsse auf Vernünftigkeit beruhen» (GW 26, 1005).

<sup>33</sup> «Diese religiöse Erkenntnis durch den Begriff kann ihrer Natur nach auch keine allgemeine sein, sondern ist auch wieder nur Erkenntnis einer Gemeinde, und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion, der Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Gemeinde der Philosophie.» (HV 5, 176) Es sei bemerkt, dass die dreistufige Steigerung hier den Erkenntnisformen von Vorstellung, Gedanke und Begriff folgt, was zur Auffassung

wie ein Cicero-Zitat(!), das zuerst in der Vorrede zur dritten Ausgabe der *Enzyklopädie* auftauchte (GW 20, 27) und dann sogar als Motto der zweiten Ausgabe der *Wissenschaft der Logik* angehängt wurde.

Est enim philosophia paucis contenta iudicibus, multitudinem consulto ipsa fugiens eique suspecta et invisita. (GW 21, 4)

Solch eine Stellungnahme ist äußerst merkwürdig: Aus Hegels Auffassung der Weltgeschichte sollte eigentlich eine ausgesprochen demokratische Theorie des freien Denkens folgen. Wenn die moderne Sittlichkeit durch die allgemeine Verbreitung des Prinzips der Freiheit und durch die eigene Einsicht gekennzeichnet wird, dann muss das moderne geistige Leben grundsätzlich alle miteinbeziehen. Politik und Wissenschaft sollen eine allgemeine Angelegenheit sein. Kurz, ihrem Aufbau nach ist Hegels Theorie der modernen Philosophie wesentlich demokratisch<sup>34</sup>.

Die Wiederbelebung der Religion, mag sie noch so überraschend sein, ist in dieser Hinsicht eine Nebensache im Vergleich dazu, dass Hegel am Ende seiner Karriere eine hierarchische, man kann sagen, *katholische* Auffassung von der Philosophie zu haben scheint. Dieser Standpunkt – der mit den von d’Hondt hervorgehobenen freimaurerischen Einflüssen verbunden sein mag – stammt vermutlich aus der veränderten Einschätzung der geistesgeschichtlichen Lage, die Hegel nun dennoch nicht so vernünftig fand. Man muss aber nach wie vor beachten, dass ein solcher Standpunkt höchstens für eine Übergangsphase gelten kann, in der der freie Geist noch „schwach“ ist. Denn für sich genommen, stimmt er mit Hegels Theorie des modernen Staats gar nicht überein.

## VII

Die Verwirklichung der subjektiven Freiheit, die weltgeschichtlich mit der Etablierung der freien Wissenschaft zusammenfällt, ist ein langsamer und ungerader Prozess. Hegel war sich vollkommen darüber bewusst, dass sie bei ungleicher Entwicklung zu «barbarischen» Erscheinungen führen kann. Auch konnte er selbst beobachten, welche schwere psychische Last – von Honneth treffend als «Leiden an Unbestimmtheit»

---

der Religion als Philosophie für die breiten Massen zu führen scheint.

<sup>34</sup> In der *Vorrede zur Phänomenologie* sprach Hegel von einem «Allen dargebotenen und für Alle gleichgemachten Weg» zur Wissenschaft (GW 9, 15).

bezeichnet – die Freiheit mit sich bringt<sup>35</sup>. Damit erklärt sich, wenigstens zum Teil, warum die Philosophie, diese Wissenschaft der Freiheit, noch immer nicht in ihrer ganzen Würde eingesetzt worden ist.

Es liegt jedoch Hegel zufolge auch an der Philosophie selbst. Wie im modernen Staat die Religion «wahrhafte» Religion sein muss, so muss die Philosophie eine «wahrhafte» Philosophie sein, könnte man sagen, damit sie die Leitstelle im absoluten und objektiven Geist übernehmen kann.

Dass nun die Philosophie von aller Autorität frei sei, ihr von aller inneren wie äußeren Autorität unabhängiges Prinzip des freien Gedankens durchsetze, dazu gehört, dass sie zum Begriff des freien Gedankens gekommen, dass sie vom freien Gedanken ausgehe, dass dieser das Prinzip sei. (HV 6, 303)

Wenn die Aufgabe der Philosophie darin besteht, Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln – «aber freilich fernerhin den bloßen Gedanken in den Begriff» (GW 20, § 20A, 64), liegt die eigentliche Gefahr darin, dass sie beim bloßen Gedanken stehen bleibt und so zu einer unheiligen Allianz zwischen Vorstellung und Verstand führt. Bekanntlich ist dies oft mit der Religion der Fall gewesen. Sofern sie sich damit begnügt, dass sie den wahren spekulativen Inhalt in der Form der Vorstellung weiß, kann sie innerlich konsistent und nach außen in guten Verhältnissen zur freien Wissenschaft sein. Schließlich haben sie denselben Inhalt. Wenn sie aber an ihrer Form festhält, ihr «Mangelhaftes» auf inkonsequente Weise «korrigieren» und sie als Gedanken betrachten will, wenn also die Religion *selbst in der Form der Philosophie auftreten will*, kommt sie notwendig in «Kollision» zu sich selbst und zur Philosophie<sup>36</sup>. Das ist die Gefahr, die der Philosophie von der Religion her lauert. Es ist zum Schluss wichtig zu betonen, dass die Philosophie in einen ähnlichen Gegensatz zu sich selbst und zur Religion tritt, wenn sie ihre Begriffe als bloße Gedanken, in einer Form der verständigen Vorstellung belässt. Diesen «zweiten Gegensatz» nennt Hegel manchmal Aufklärung, «diese Eitelkeit des Verstandes», und sieht darin «die heftigste Gegnerin der Philosophie» (HV 5, 175). Hegel betont, dass die Religion dann «ihr vollkommenes Recht» hat, gegen «solche Vernunft und gegen solche Philosophie sich zu verwahren» (GW 20, § 573A, 556). Das Mangelhafte an solch einer aufkläreri-

<sup>35</sup> «Dahin gehört die Erscheinung, dass Menschen katholisch wurden» (GW 26, 915).

<sup>36</sup> Vgl. GW 20, 6: «Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt, und sein Inhalt in Kategorien gefasst [...]» Vgl. auch HV 3, 235.

schen Philosophie liegt jedoch nicht in ihrem gesellschaftlichen Engagement – dies hat sie mit der wahrhaften Philosophie gemein, die, wie wir gesehen haben, als solche *politisch* ist. Es liegt vielmehr darin begründet, dass sie in einer Form stecken bleibt, die ihre Verstandsbestimmungen als abstrakt, unbeweglich, subjektlos erscheinen lässt, anstatt sie in den Begriff zu verwandeln.

Diese Bestimmung ist nun es, welche *die philosophische Erkenntnis der Wahrheit* hinzufügt – *es erhellt aber hieraus* unmittelbar, dass nur die ganz spekulative *Philosophie* dies zu tun vermag. (GW 17, 79)

Ehe die Vorstellung und der Verstand von der Philosophie nicht in den freien Gedanken und den spekulativen Begriff verwandelt werden, bleibt auch sie selbst in der Form der Religion befangen. Dies ist noch immer eine *Philosophie in der Form der Religion*.

Die Religion ist in der modernen Welt zu ihrem Ende gekommen, insofern sie nicht mehr die leitende Wissensweise des Geistes von sich ausmacht. Unsere höchsten Bedürfnisse können im Prinzip nur noch von der freien Wissenschaft befriedigt werden. Wie die Kunst, lebt auch die Religion nach ihrem Ende weiter, als freie Religion. Wir haben jedoch gesehen, dass sie daneben noch eine Schattenexistenz als Philosophie in religiöser, d. h. verständiger Gestalt führen kann. Erst wenn die Wissenschaft tatsächlich zur freien Wissenschaft wird, wird auch die Religion zu ihrem philosophischen Ende kommen.



## La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia

Lucio Cortella

*Università di Venezia*

Philosophy finds its most complete exposition in syllogistic form. The concept manifests in this triadic way its procedural character. In syllogism the central and founding role is constituted by the middle term: *nature* in the first syllogism, *spirit* in the second and “*reason that knows itself*” in the third. Only in the latter reflexive form the totality is exposed from its ground, that is, from the absolute spirit. However, Hegel never wanted to expose his philosophical system starting from that ultimate ground, because his method is that of the determined negation, that moves from the finite and the abstract, in order to reach the absolute only at the end.

È noto che i testi hegeliani riservano sorprese, ribaltamenti di significato, capovolgimenti di prospettiva. Ogni attento lettore delle sue opere sa di dover fare i conti con tutto ciò. Non poteva perciò costituire un'eccezione la conclusione del suo sistema. Giunti alla fine dell'*Enciclopedia* ci attende l'ultima sorpresa. Infatti Hegel ci avverte, per prima cosa, che ci sono ben tre differenti esposizioni del (suo) sapere filosofico, di cui solo la terza è la più completa e veritiera, mentre le altre due risultano essere solo preparatorie e apparenti. Ma, poi, ci svela che la sua *Enciclopedia*, appena portata a termine e pubblicata, corrisponde solo alla prima e più inadeguata delle tre esposizioni. Insomma ci viene a dire che il suo sistema, così com'egli lo ha esposto nella nota sequenza di *Logica – Filosofia della natura – Filosofia dello spirito*, non rappresenta il modo compiuto e perfetto del sapere filosofico. E che, superiore ad esso, vi sono altre due

esposizioni di cui sostanzialmente non è rimasta traccia nei suoi scritti (anche se, come vedremo, la seconda può forse essere ricondotta alla *Fenomenologia dello spirito*). In effetti la terza più compiuta e veritiera forma di sapere filosofico non ha trovato alcuna esposizione sistematica nei testi hegeliani. Per questo mancato sviluppo si possono, ovviamente, dare spiegazioni di natura didattica (l'*Enciclopedia* viene usata da Hegel come un manuale per gli studenti), editoriale-comunicativa (è certamente più facile esporre e comprendere il sistema nel modo canonico in cui storicamente è stato espresso che nelle altre due modalità, come vedremo) biografico-temporali (Hegel non ha avuto né il tempo né l'opportunità di esporre in modo diverso il suo sistema), e forse anche motivi schiettamente teoretici, come vedremo in conclusione. Ma non è di questo problema che intendo ora occuparmi, quanto illustrare le ragioni profonde che fanno della terza modalità la forma compiuta del sapere filosofico hegeliano.

Stiamo parlando dei cosiddetti “tre sillogismi” della filosofia<sup>1</sup> e ci troviamo all'interno della terza e ultima sezione della *Filosofia dello spirito*, che Hegel notoriamente definisce “spirito assoluto”. È assodato che Hegel colloca alla fine delle varie parti del suo sistema ciò che egli ritiene la verità più “concreta” e compiuta (è accaduto sia nella *Fenomenologia* sia nella *Logica*) ed ora ci troviamo alla “conclusione della parte conclusiva”, dove dunque l'assoluto trova la sua esposizione definitiva. Sorprendentemente (ma non per chi conosce a fondo le linee del pensiero hegeliano) lo spirito assoluto non si rivela essere quel soggetto assoluto, quella sostanza spirituale, quel Dio immanente cui le precedenti parti dell'opera sembravano alludere e che, dopo ripetuti annunci, ci si sarebbe aspettato di

<sup>1</sup> Va da sé che esiste una vasta letteratura su questa singolare conclusione dell'*Enciclopedia*, nella quale trovano spazio le più differenti interpretazioni. C'è che vi ha visto solo tre differenti punti di vista con cui leggere la medesima *Enciclopedia*, come Th.F. Geraets (*Le trois lectures philosophique de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel*, «Hegel-Studien», X, 1975, pp. 231-254; cfr. anche Id., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Napoli, Bibliopolis, 1985), chi li ha riferiti a tre differenti opere di Hegel (*Enciclopedia*, *Fenomenologia*, le lezioni sulla *Filosofia della religione*), come M. Theunissen (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, De Gruyter, 1970), chi li ha rapportati alle tre parti dell'*Enciclopedia* (*Natura, Spirito, Logica*), e infine chi li ha interpretati come tre parti della filosofia reale (natura, spirito soggettivo, spirito assoluto) come V. Hösl (*Il sistema di Hegel*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012). In realtà il loro oggetto è la «verità» filosofica ultima, declinata in tre successive e progressive modalità. In altri termini si tratta di tre differenti modi dell'autoconcepirsi della totalità, e quindi essi corrispondono a tre differenti esposizioni del sistema.

incontrare proprio alla fine. Infatti ci troviamo di fronte all'esposizione di quelle che ora ci appaiono solo come delle forme "culturali", ovvero l'arte, la religione e la filosofia. Ma ciò non significa che l'essenza ultima dell'assoluto sia costituita solo da un sapere, da una conoscenza, da qualcosa di "soggettivo". Le forme soggettive dello spirito sono state esposte da Hegel nella prima sezione, quella dedicata appunto allo "spirito soggettivo". Ne è seguita poi l'esposizione delle forme oggettive di esso, le sue manifestazioni sociali, economiche, familiari, giuridiche, politiche, storiche. E ora non ci possiamo certamente trovare di fronte a una mera restaurazione della soggettività. Quel peso oggettivo guadagnato nella seconda sezione non viene perduto ma semmai riunito con le precedenti forme della soggettività, in modo tale da ottenere qualcosa che abbia sia i tratti del sapere soggettivo sia quelli della realtà oggettiva.

In questi paragrafi finali trova perciò conferma la tesi conclusiva della *Fenomenologia dello spirito*, secondo cui la forma più compiuta della realtà consiste in un *sapere* (lì definito con il termine di "sapere assoluto"). È ben vero infatti che il fine ultimo di quell'opera è far ottenere alla coscienza la vera consapevolezza di ciò che essa propriamente è (e dunque gran parte di quel percorso era considerato a partire dalla prospettiva della soggettività e dei suoi incontri/scontri con l'oggettività e con gli altri soggetti). Tuttavia quell'approdo conclusivo consisteva nel farle guadagnare la consapevolezza che essa era unità di soggetto e oggetto, come del resto viene confermato dall'*Introduzione alla Scienza della Logica*.

Il sapere assoluto è la *verità* di tutte le guise di coscienza, poiché, come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dell'*oggetto* dalla *certezza di sé*, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, così come questa alla verità<sup>2</sup>.

In altri termini, il sapere assoluto viene a configurarsi non solo come la dimensione più vera della coscienza ma anche come la forma più alta della realtà. Ciò consente a Hegel di presentare la logica come quella «scienza pura» con cui si era conclusa la *Fenomenologia* e di caratterizzarla come ciò che ha in sé sia i tratti della soggettività che quelli dell'oggettività.

La scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza. Essa contiene il *pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa*, oppur *la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro*

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, Bari, Laterza, 1968, vol. I, p. 21.



*pensiero*<sup>3</sup>.

Quell'unità di soggetto e oggetto cui era giunta la *Fenomenologia* e che era stata poi il tratto fondamentale del sapere logico viene ora riconfermata alla fine della *Filosofia dello spirito*, la cui forma più compiuta non è costituita né dalle conoscenze e pratiche soggettive né dalle forme storico-sociali oggettive, ma dall'unità delle due. *Arte, Religione e Filosofia* non possono perciò essere considerate come dei semplici saperi, mere forme culturali in cui viene appreso il "contenuto" (supposto esterno ad esse) dell'assoluto ma come la realtà ultima di esso. E infatti solo nella forma del "sapere di sé" l'assoluto raggiunge la sua verità. Solo come "sapersi" l'assoluto è tale.

E ora siamo ai sei paragrafi finali, nei quali Hegel condensa il contenuto più alto dello spirito assoluto, da lui definito come "*Filosofia*" e che egli presenta articolato in tre differenti "sillogismi". In essi dunque vanno ravvisati non solo tre differenti "saperi" filosofici, ma – come abbiamo anticipato – tre differenti dimensioni della stessa realtà (intesa come unità di soggetto e oggetto).

Va subito precisato che per sillogismo qui Hegel non intende la nota forma logica tradizionale. Avremmo difficoltà a individuare le due premesse e il loro concatenamento. Come ha giustamente rilevato Peperzak «forse il concentrarsi sul problema di come i sillogismi degli ultimi tre paragrafi siano sussumibili sotto le diverse figure dei sillogismi formali, non è del tutto conforme all'intenzione di Hegel»<sup>4</sup>. E infatti la sua concezione del sillogismo, così come viene espressa nella *logica soggettiva*, intende differenziarsi radicalmente da quella formale (la quale «è il razionale in forma così priva di ragione che non ha niente a che vedere con un contenuto razionale»<sup>5</sup>). Dal suo punto di vista il sillogismo non è altro che il concetto compiutamente esposto, «il *porsi* (dapprima formale) del *concetto reale*»<sup>6</sup>. L'articolarsi sillogistico, cioè triadico, del concetto corrisponde alla sua completa esposizione, cioè alla sua vera realtà. E per questo motivo Hegel afferma la natura sillogistica non solo del sapere filosofico ma della stessa realtà.

Il sillogismo è perciò la *ragion d'essere essenziale* di ogni verità; e

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 158.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1984, § 181, p. 174.

<sup>6</sup> *Ibid.*

la *definizione dell'assoluto* è ora questa: che l'assoluto è il sillogismo, o, esprimendo tale determinazione in una proposizione: *ogni cosa è sillogismo*. Ogni cosa è *concetto*, e il suo essere determinato è la distinzione dei momenti di esso<sup>7</sup>.

Nel sillogismo il concetto perciò si articola in tre elementi di cui però – come sempre in Hegel – quello fondamentale è costituito dal termine medio (il quale del resto costituiva la cerniera anche del sillogismo tradizionale, connettendo, con la sua presenza in entrambe, la premessa maggiore con la minore, e permettendo così di congiungere nella conclusione i due estremi presenti nelle premesse). Perciò possiamo affermare che questi tre sillogismi rappresentano tre differenti concetti della filosofia, tre differenti “versioni” di essa. O meglio, come già abbiamo anticipato e come vedremo meglio nell’analisi più dettagliata, tre progressive adeguazioni alla vera idea della filosofia (e quindi della realtà stessa). E infatti Hegel qualificherà i primi due sillogismi come “apparenti”, un carattere che sarà superato solo dal terzo.

### **Il concetto della filosofia (§ 574)**

I paragrafi dedicati ai tre sillogismi sono introdotti dall’esposizione generale di che cosa Hegel intende qui con “filosofia”. E dalle prime parole è subito chiaro che non si tratta di un mero sapere soggettivo o di una – per quanto importante – forma culturale. «Questo concetto della filosofia è l’idea che *pensa se stessa*, la verità che sa»<sup>8</sup>. Il riferimento è dunque alla categoria logica dell’idea, e non a caso Hegel rinvia qui al § 236, dove aveva esposto l’idea assoluta, ovvero la riflessione dell’idea su se stessa. Dunque nella logica era già presente questo riflettersi del logico su se stesso che qui viene attribuito alla filosofia. Tuttavia quel riflettersi rimaneva ancora confinato nell’ambito “formale” della logica. Com’è noto per Hegel la logica non è ancora nulla di “reale”<sup>9</sup>. Essa certamente contiene i caratteri fondamentali della realtà naturale e storica, ma

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Ivi, § 574, p. 564.

<sup>9</sup> È nota l’affermazione hegeliana secondo cui «il sistema della logica è il regno delle ombre», una dimensione in cui la realtà effettiva si presenta solo sotto forma di «semplici essenzialità», che “attendono” di diventare qualcosa di reale (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, I, p. 41).

li contiene solo come pre-condizioni e come struttura interna<sup>10</sup>. Affinché dunque quel pensarsi dell'idea divenga reale è necessario che esso si faccia spirito. Certo, già la natura "realizza" il contenuto del logico, ma ne realizza solo il lato oggettivo. Gli enti naturali sono determinazioni in sé ma mancano completamente della dimensione riflessiva. Solo lo spirito, perciò, realizza entrambi i lati dell'idea logica, il suo essere oggettivo (l'in sé) e il suo essere soggettivo (il per sé).

Nello spirito, cioè nella realtà storica individuale e collettiva, la logicità viene «convalidata»: solo un sapere reale in grado di pensare le strutture della logicità ne costituisce il fondamento, perché in caso contrario quelle strutture rimarrebbero solo delle possibilità non ancora realizzate. L'espressione usata da Hegel è «*bewährte Universalität*»: l'universalità formale della logica è stata consolidata, collaudata, ha "passato la prova" grazie al cammino prima naturale e poi spirituale che ha dovuto affrontare. La miglior convalida dell'inizio è il percorso che ne è seguito, nel quale l'assoluto ha potuto confrontarsi con innumerevoli prove, contraddizioni e confutazioni. Com'è noto, per Hegel l'inizio non può ancora essere il fondamento di ciò che segue, proprio perché esso è caratterizzato da elementi fattuali e contingenti (pensiamo alla «certezza sensibile» con cui si avvia la *Fenomenologia*) o addirittura da scelte arbitrarie (come il «cominciamento» della *Logica*)<sup>11</sup>. Il suo fondamento risulterà solo alla fine del percorso (fenomenologico oppure logico) ma la vera conclusione è solo qui, nella dimensione filosofica dello spirito assoluto.

Si capisce perciò l'affermazione hegeliana secondo cui «la scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento». La filosofia è infatti il ripensamento di quell'inizio e il ripercorrimento dell'intero cammino, ora

<sup>10</sup> «A fronte di queste scienze concrete [le scienze della natura e dello spirito, n.d.r.], che però hanno e conservano il logico ossia il concetto per formatore interno come l'avevano per preformatore, la logica stessa è ad ogni modo la scienza *formale*, ma scienza della *forma assoluta*, la quale è in sé totalità e contiene *la pura idea della verità* stessa» (ivi, II, p. 669). La logicità "pre-forma" il reale, nel senso che ne è la condizione di possibilità, per poi "formarlo" internamente, rendendosi presente all'interno di ogni determinazione della realtà.

<sup>11</sup> «Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale*» (ivi, I, p. 55). Hegel ammette l'arbitrarietà di voler cominciare con la pura immediatezza del pensare/essere astratto, ma sa che tale scelta (all'inizio forse arbitraria) potrà essere confermata dal cammino che ne seguirà. E quindi non solo dal percorso logico (l'idea è il vero fondamento del cominciamento costituito dall'essere) ma anche dal percorso spirituale, cioè dal pensarsi concreto della "filosofia".

fattosi finalmente concreto e reale, da formale e puramente possibile qual era. «La logicità è il suo *risultato* come *spiritualità*»: ovvero «das *Logische*» è diventato «das *Geistige*». Divenuta reale grazie allo spirito, la logica può ora trovare la sua convalida.

Tale convalida viene presentata da Hegel come un'«elevazione» («*hat sich erhoben*»): il passaggio dalla condizione di immediatezza a ciò che Hegel chiama «puro principio». Quell'immediatezza logica si presentava infatti con le caratteristiche del «giudizio presupponente». Proprio perché non mediato, non giustificato, puramente in sé, l'inizio era un presupposto. E così pure le sue successive articolazioni. Hegel parla di un «*voraussetzendes Urteilen*», un giudizio presupponente che è anche una divisione originaria presupponente (*Ur-teilen* ha infatti il duplice significato di “giudizio” e “divisione”). In altri termini: la partizione dell'intero sistema hegeliano in logica-natura-spirito si mostra come una gigantesca presupposizione finché non si giunga alla «convalida» filosofica (e vedremo poi, nel sillogismo conclusivo, come quella partizione presupposta diventi una deduzione, una dividersi giustificato). Per questo motivo il mostrarsi del concetto (cioè dell'intera logicità) come un «in sé» e un'immediatezza fa sì che esso rimanga solo un'apparenza. Si badi: Hegel distingue l'apparenza (*Erscheinung*) dalla mera parvenza (*Schein*). Quell'apparire dell'inizio logico non è nulla di illusorio o di falso. È solo il suo mostrarsi, il suo manifestarsi non giustificato. Affinché si tolga quel carattere apparente è però necessaria l'elevazione allo spirituale. Ma, come vedremo, la prima modalità con cui la filosofia si appropria, giustificandola, di quell'immediatezza logica permane ancora nell'ambito dell'apparenza.

*Il primo sillogismo (§ 575)*

Benché da quell'apparire logico si sviluppi uno «svolgimento ulteriore» nella sfera dello spirito, e specificamente nella dimensione ultima della “filosofia”, i primi due passi di quello svolgimento non riescono ancora a sollevarsi dalla dimensione della mera apparenza. Ed ora – ecco la sorpresa di cui parlavo all'inizio – la prima di queste apparenze presenta i tratti caratteristici del sistema hegeliano così come lo conosciamo dalle varie edizioni dell'*Enciclopedia*.

La prima apparenza è costituita dal *sillogismo*, che ha per base, come punto di partenza la *logicità*; e la natura per *termine medio*, che congiunge lo *spirito* con se stesso. La logicità diventa natura; e la natura, spirito.

Come in tutti i sillogismi, anche qui il ruolo centrale è svolto dal ter-

mine medio, ora identificato nella “natura”. È lei che ha in mano le redini del gioco, è lei che «congiunge lo spirito con se stesso», riportando lo spirito ancora *in sé* (come si manifesta nella logica) allo spirito vero e proprio, cioè allo spirito *per sé*. E vedremo tra breve le conseguenze del carattere “naturalistico” di questo sillogismo. Tuttavia Hegel avverte che – nonostante quella centralità – logica, natura e spirito non sono indipendenti l’uno dall’altro, non hanno cioè i tratti caratteristici degli enti naturali. Teniamo presente infatti che il requisito fondamentale della natura era quello dell’«esteriorità», sicché in natura tutte le cose sono esterne le une rispetto alle altre, assumono cioè l’apparenza dell’indipendenza reciproca<sup>12</sup>. Ebbene, i rapporti fra logica, natura e spirito non sono quelli dell’indifferenza ma quelli dell’implicazione reciproca, perché è pur sempre un sillogismo quello che li stabilisce. Insomma «la natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza [la logicità o l’idea, n.d.r.], non si scinde in estremi di astrazione finita, né si separa da essi facendosi alcunché d’indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro». Dato il carattere sillogistico di quel rapporto, la natura è considerata sempre a partire dall’idea, cioè all’interno di rapporti logici. E del resto la stessa natura non è qualcosa d’indipendente rispetto alla logica, dato che «essa è *in sé* nell’idea». E, ovviamente, anche «il sillogismo è *nell’idea*». Esso, nonostante il naturalismo, rimane pur sempre un sillogismo, cioè una connessione, nella quale nessun elemento, né gli estremi, né il medio, è veramente «altro».

E tuttavia “essere nell’idea” non significa “essere condotti dall’idea”. Il perno rimane la natura. Sicché «la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del *trapasso*». In altri termini, in questo primo sillogismo il sistema hegeliano viene considerato estrinsecamente come un passaggio che si offre davanti ai nostri occhi, in cui la logica “diventa” natura e quest’ultima “trapassa” nello spirito. È come se quel movimento avvenisse in “superficie”, alla stessa stregua del divenire naturale. Si badi: si tratta

<sup>12</sup> La natura non è esterna rispetto a ciò che l’ha preceduta e da cui proviene, cioè la logica, «ma l’esteriorità costituisce la determinazione, nella quale essa è come natura» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 247, p. 221), vale a dire che gli enti naturali – a differenza delle determinazioni logiche – non sono compresenti nello stesso tempo e luogo ma dove c’è l’uno non può esserci l’altro. «In questa esteriorità, le determinazioni concettuali hanno l’apparenza di un *sussistere indifferente* e dell’*isolamento* le une verso le altre» (ivi, § 248, p. 221). Gli enti naturali sembrano indipendenti e indifferenti gli uni verso gli altri (“sembrano”, perché in realtà la loro natura ultima resta logica, e quindi quella dell’implicazione reciproca, che però sembra del tutto scomparsa fra le cose del mondo).

pur sempre di un movimento dialettico, dal momento che la logica diventa altro da sé ed è se stessa nel suo essere fuori di sé in quanto natura, così come la natura è in sé anche spirito e infatti diventa il suo altro. Tuttavia tutto ciò rimane un movimento superficiale.

Si tratta di una dialettica che Hegel aveva esposto nel primo libro della *Logica*. La logica dell'essere è infatti una logica superficiale (come ben si capirà quando Hegel illustrerà lo "sprofondarsi" che caratterizzerà invece la logica dell'essenza), nella quale il passaggio dall'essere al nulla, al divenire, all'essere determinato, all'infinito e così via, è un trapassare dall'una all'altra, senza mai scendere di livello, nelle profondità dell'essenza. Si tratta perciò di una logica ancora affetta da quell'immediatezza con cui era iniziato il suo cammino.

Ora quell'immediatezza caratterizza questo primo sillogismo e contrassegna dunque anche l'esposizione che Hegel ha fatto del suo sistema con la pubblicazione dell'*Enciclopedia*. Ne deriva una conseguenza ben precisa (all'origine, tra l'altro, di note critiche e obiezioni che gli sono state mosse successivamente): tutto quel sistema assume i tratti della *necessità*, di un trapasso cieco e coatto, quello tipico dei processi naturali. Hegel lo ribadisce: «la scienza» ha i caratteri «dell'andamento necessario». Ma questo è solo il limite del primo sillogismo, nel quale non è la libertà dello spirito a condurre il gioco ma è la naturalità. «La libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi», cioè in quello spirito nel quale quel trapasso è destinato a concludersi. Ma, attenzione, quella forma necessaria non è l'esposizione adeguata della verità. Essa è ancora un'apparenza, che tale rimane finché a dominare il sillogismo è la natura. Il «congiungersi con se stesso» dello spirito, ovvero il diventare autoriflessivo dell'idea logica che in tal modo diventa spirito, è reso manifesto (facendone un'apparenza) dalla natura e in quei limiti rimane.

## **Il secondo sillogismo (§ 576)**

I limiti naturalistici vengono superati nel sillogismo successivo dove il termine medio è costituito dallo spirito. Qui cambia radicalmente il punto di vista, che non è più quello "frontale" che vede "passare" le varie parti del sistema dalle une alle altre, ma è quello del soggetto che, riflettendo su se stesso, scopre la radice naturale da cui proviene per poi pervenire alla propria ultima essenza logica.

Questa apparenza (*Erscheinung*) è soppressa (*aufgehoben*) nel secondo sillogismo, in quanto questo è già il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, *presuppone* la natura, e la congiunge con la *logicità*.

La conduzione del gioco da parte dello spirito libera questo sillogismo da quella necessità estrinseca che ancora dominava il primo, facendolo diventare il sillogismo della libertà. Resta ferma infatti per Hegel l'equazione fra spirito e libertà, secondo la celebre definizione data nel § 382: «L'essenza dello spirito è quindi, formalmente, la *libertà*». Dato che esso è caratterizzato da un pensare attivo che non si lascia determinare dall'esterno ma esclusivamente dalla sua stessa natura, la vita dello spirito non ha limiti e condizionamenti esteriori ma è totalmente autoprodotta e quindi essenzialmente libera. Pensare per Hegel non è riprodurre oggetti, non è rappresentare, ma autodeterminarsi, produrre, dedurre da sé. Dunque il procedere fondamentale dello spirito è la *riflessione*, l'aver a che fare con se stesso. E come il carattere del primo sillogismo era il "passare", questo si presenta come «il sillogismo della *riflessione* spirituale nell'idea».

Che cosa produce questa riflessione? Essa consiste nel prendere come punto di partenza i caratteri naturali dello spirito, la sua inconsapevolezza naturalistica, per innescare un'autoriflessione che lo faccia diventar consapevole della sua essenza logica. Hegel non è un dualista: non c'è differenza di essenza tra natura e spirito ma una profonda continuità. La coscienza emerge dai processi naturali ed è potentemente anticipata dalla vita dell'organismo. Quando qui Hegel afferma che lo spirito, come mediatore del processo, «*presuppone* la natura» non fa che ribadire quanto aveva scritto nelle pagine iniziali della *Filosofia dello spirito*: «Lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la *natura*, della quale è la *verità*»<sup>13</sup>.

Ora, riflettendo su di sé, ciò che il soggetto incontra per prima è proprio la natura, ma quel processo riflessivo consiste nello scoprire quale sia la vera essenza di quel presupposto naturale e nel risolvere tale presupposizione nel suo vero fondamento. L'attività di quella riflessione conduce quindi la natura al suo fondamento logico, raggiunto il quale il sillogismo si conclude. Il processo non è quello del passare ma piuttosto quello della scoperta interiore, dell'internarsi dello spirito. Non a caso Hegel usa la nozione di riflessione, che è quella che aveva caratterizzato il secondo libro della *Logica*. Dopo la dottrina dell'essere il passaggio all'essenza era

<sup>13</sup> Ivi, § 381, p. 374.

infatti stato da lui esposto come un “internarsi”: «Si mostrò nell’essere, che per sua natura s’interna (*sich erinnert*), e che con questo andare in sé (*in sich gehen*) diventa l’essenza»<sup>14</sup>. Il verbo usato da Hegel per indicare quel passaggio ha in sé il duplice significato dell’*internarsi* e del *ricordarsi*. E infatti la riflessione dell’essenza consiste nel riportare alla memoria un passato che sta in profondità: «l’essenza è l’essere che è passato, ma passato senza tempo»<sup>15</sup>.

Questo secondo sillogismo riprende dunque il tema del riflettersi nel passato, la rivelazione di uno strato profondo collocato al di sotto della superficie naturale. E quello strato è la *logicità*. Ma quel riflettersi indica anche la specificità del pensare spirituale: spirito è per Hegel autoriflessione, autoriconoscimento, conoscenza di sé<sup>16</sup>. Laddove nel primo sillogismo l’idea si manifestava come un passare dialettico da una determinazione all’altra, qui essa si presenta come un riflettersi dialettico su di sé.

Questo percorso che conduce la naturalità a rendersi consapevole della sua essenza logica non è nuovo nella filosofia di Hegel. Nella *Fenomenologia dello spirito* egli aveva infatti condotto la coscienza dalla sua prima manifestazione naturalistica (la «coscienza naturale») fino alla piena consapevolezza di sé come sapere assoluto. E in che cosa consisteva quel sapere? Nel suo carattere logico, una dimensione che nel corso del cammino fenomenologico Hegel aveva più volte indicato, mostrandola operante al di sotto degli oggetti che di volta in volta investivano l’esperienza del soggetto, ma che solo alla fine si manifestava nella sua pienezza. Hegel infatti aveva qualificato il sapere assoluto come un «sapere puro», cioè un sapere senza più oggetti esterni, ormai totalmente risolti nel suo stesso movimento. Con la *Scienza della Logica*, poi, egli aveva svelato quel sapere puro come un sapere logico, sviluppandone nel corso dell’opera l’interna articolazione. Questo secondo sillogismo ripercorre dunque quel cammino, in cui lo spirito si svela a se stesso manifestando il fondamento logico della natura e dello spirito stesso.

Ne deriva un risultato opposto al primo. Laddove quello era dominato dalla necessità, questo, in quanto guidato dallo spirito, viene governato dalla *libertà*. Il primo si concludeva certamente nello spirituale (e di quel

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, II, p. 433.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Hegel lo ricorda proprio nel primo paragrafo della *Filosofia dello spirito*, quando citando il detto socratico «*conosci te stesso*» precisa che quel motto significa «la conoscenza di ciò che è la verità dell’uomo, della verità in sé e per sé, dell’essenza stessa in quanto spirito» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 377, p. 371).



risultato beneficiava il nuovo termine medio, ora costituito dallo spirito), ma quello ne era solo l'esito. Ora invece la libertà non è solo la conclusione ma è collocata al centro dell'intero processo, sicché lo spirito diventa «la via di produrla». Se dunque il sillogismo naturalistico era quello della necessità, quello spirituale è il *sillogismo della libertà*.

Ma anche questo secondo percorso ha un limite: in esso «la scienza appare come un conoscere soggettivo». L'assoluto ha infatti perso quell'oggettività che – pur con i suoi limiti – caratterizzava il sillogismo precedente. La scienza è solo la *nostra* conoscenza dell'assoluto non la sua propria *autoconoscenza*. Se dunque è stata superata la prima apparenza non ci siamo ancora totalmente liberati da ogni apparenza. Ce lo confermerà Hegel nel paragrafo conclusivo, quando con uno sguardo retrospettivo sui primi due sillogismi li confinerà entrambi nel regno dell'apparenza. Questa potrà essere definitivamente tolta solo nel terzo e ultimo sillogismo.

### **Il terzo sillogismo (§ 577)**

Assistiamo qui all'ultima e definitiva inversione dei tre termini, ma con una novità – in apparenza esclusivamente terminologica e chiarita nel suo vero senso solo alla fine del paragrafo – dato che scompare l'elemento della logicità sostituito con una nuova espressione che Hegel definisce «la ragione che sa se stessa».

Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per *termine medio* la *ragione che sa se stessa*, l'assolutamente universale: *termine medio*, che si dualizza in *spirito e natura*, fa di quello il presupposto come processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, e di questo l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente.

Rimangono inalterati i due lati dello spirito e della natura, ora diventati estremi (dopo aver svolto entrambi in precedenza il ruolo di termine medio) ed entra in scena un nuovo termine medio. Verrebbe naturale pensare che si tratti di un altro modo di chiamare quella *logicità* che nei primi due sillogismi era stata sempre collocata negli estremi, ed in effetti la soluzione ha una sua plausibilità, anche se – come vedremo – avrà bisogno di un correttivo che ne completi il significato. Ma, oltre a questo problema, resta da capire che cosa intenda propriamente Hegel quando colloca la natura come conclusione del processo: in nessuna delle opere

di Hegel era mai apparsa una tale eventualità, né – messa in questi termini – risulterebbe compatibile con le coordinate di fondo del suo pensiero.

Ma procediamo per gradi. Intanto Hegel colloca lo spirito come base di partenza del sillogismo, con una mossa analoga a quanto fatto nel secondo, dove il termine medio del primo (la natura) diventava il nuovo presupposto. In effetti ora abbiamo acquisito quell'attività soggettiva dello spirito, grazie alla quale la natura si è svelata come logicità, e da quel risultato parte il nuovo processo. Quell'«attività soggettiva dell'idea» ha ora come punto di approdo finale la natura, la quale però viene caratterizzata come «estremo universale in quanto processo dell'idea che è *in sé* ed oggettivamente». Ciò che qui Hegel esprime con la parola “natura” è perciò solo l'altro lato dell'idea, quello oggettivo. E infatti in quest'ultimo sillogismo è sempre l'idea a muoversi: dal suo lato soggettivo-conoscitivo a quello oggettivo-reale.

In altri termini, qui Hegel sta esponendo la sua tesi filosofica fondamentale: l'attività soggettivo-riflessiva dello *spirito* viene risolta nella processualità del *reale*, svelando perciò il soggetto come sostanza e il pensare come la cosa. La soggettività che si sa come riflessività ed autocoscienza non dovrà più essere considerata un processo mentale ma come la realtà oggettiva delle cose. O, ancor più radicalmente, solo come autoriflessività la realtà delle cose è nella sua verità. Il sapere, o meglio ancora il sapersi, è il fondamento ultimo della realtà.

Hegel quindi prosegue scrivendo che l'idea si auto-giudica e si auto-ripartisce (il verbo tedesco è uno solo: *sich-urteilen*, che contiene in sé entrambi i significati) in due «apparenze», che corrispondono ai due sillogismi esposti nei due paragrafi precedenti. Si conferma perciò quanto avevamo supposto (in mancanza di una esplicita asserzione da parte di Hegel), ovvero che anche il secondo sillogismo si manteneva nei limiti della semplice apparenza. Inoltre egli torna a chiamare «idea» ciò che poco prima aveva chiamato «ragione che sa se stessa», svelandola perciò in quel significato logico che sembrava aver tralasciato nell'ultimo sillogismo. Infine egli riprende quel verbo *urteilen* che aveva introdotto nel § 574 in un contesto profondamente diverso, dato che lì giudizio e divisione originaria avevano il carattere della presupposizione. Ora, invece, il giudizio presupponente è diventato “ponente”, cioè fondato e privo di qualunque presupposto. Infatti abbiamo a che fare con una sorta di deduzione – a partire dall'idea – dell'intero articolarsi del reale. Quel giudizio su di sé è infatti – ancora una volta – un riflettersi su di sé, sicché ora

«idea» e «ragione autocosciente» sono effettivamente la stessa cosa.

Ma l'elemento più interessante che emerge da questo passo è costituito dal fatto che ora l'idea non si limita ad articolarsi in natura e spirito (ribadendo – a partire da un nuovo termine medio, cioè da un nuovo punto di vista – ciò che in fondo già era contenuto nel primo sillogismo). Essa ora si articola in due «apparenze», cioè nei primi due sillogismi: quello “naturalistico-oggettivo-reale” e quello “spirituale-soggettivo-coscitivo”.

L'*autogiudizio* (*Sich-Urteilen*) dell'idea nelle due apparenze (*Erscheinungen*) [§§ 575-6] determina queste come le *sue* manifestazioni (*Manifestationen*), manifestazioni della ragione che sa se stessa.

In altri termini, la ragione che sa se stessa si articola in due processi: essa è, in primo luogo, il passare “oggettivo” dalla logica alla natura e allo spirito e, in secondo luogo, il “riflettersi” soggettivo in cui consiste il processo della sua conoscenza di sé. Le due “apparenze” perdono perciò il carattere apparente e diventano sue “manifestazioni”. Ciò che a partire dal medio “natura” e dal medio “spirito” aveva ancora i tratti del presupposto e dell'apparenza, ora a partire dal medio “ragione autocosciente” assume i tratti della verità. E muovendo da questa verità ultima è possibile dedurre non solo spirito e natura ma i due primi sillogismi. Quel dividersi originario infatti si ricongiunge nella ragione medesima (*es vereinigt sich in ihr*) e diventa un processo unitario.

Ma che s'è propriamente questo ricongiungimento? Hegel lo espone come un movimento del concetto (è «il concetto, ciò che si muove e svolge»), un movimento costituito – daccapo – da due processi: «la natura della cosa», ovvero l'essenza sostanziale della realtà (il primo sillogismo), e «l'attività del conoscere», ovvero il movimento riflessivo del secondo sillogismo. Hegel è perciò ancora più esplicito: ciò che egli qui chiama «spirito» e «natura» sono i due processi sillogistici della ragione autocosciente. In altri termini: la dinamica che muove la *realtà* e la fa passare dalla logica alla natura e allo spirito non è altro che il processo della *conoscenza*. Il sillogismo della realtà è l'altro lato del sillogismo della conoscenza.

Il terzo sillogismo è perciò un *sillogismo di sillogismi*. E per questo il termine medio non può essere espresso adeguatamente dall'espressione «logicità». Questa sarebbe stata solo il congiungersi dello spirito con la natura. Ma qui a congiungersi sono due sillogismi: il processo del riflet-

tersi conoscitivo è il processo del passare reale e questi due processi non sono altro che l'unico movimento del sapersi della ragione.

La tesi conclusiva di Hegel non poteva trovare una migliore esposizione: la natura ultima delle cose non è semplicemente concettuale ma è riflessiva. Certo, «ciò che è reale è razionale», cioè logico, ma quella logicità non è costituita da un'idealità solo *oggettiva* bensì anche *riflessiva*. Hegel non si è limitato a immanentizzare il cosmo noetico platonico, per mostrarlo operante all'interno del mondo naturale e di quello storico, ma ne ha rivelato la natura autoriflessiva e autocosciente.

Non a caso alla fine del § 577 Hegel riporta la celebre citazione dal capitolo VII del libro *lambda* della *Metafisica*, in cui Aristotele espone il motore immobile nei termini di un pensiero che pensa se stesso. Già lì il cosmo noetico platonico era diventato riflessivo. Ma il dio aristotelico era solo un ente, per quanto puro nella sua formalità e attualità. Nelle mani di Hegel quel dio si è combinato con la sostanza spinoziana ed è perciò diventato totalità, totalità autoriflessiva. Ma in tal modo ha anche perso i tratti ontologici che aveva in Spinoza. Cercheremmo invano in Hegel una sostanza-totalità con i caratteri del dio aristotelico. Non c'è spazio né luogo per un macro-soggetto, né per un'anima del mondo, né per un panteismo autoriflessivo. La riflessività ultima del reale non è costituita da un ente, né tantomeno da un super-ente. Essa è costituita solo da un sapere. Le cose "sono" perché c'è un autoriflettersi che le rende possibili. Ma quell'autoriflettersi non può né essere ridotto al processo mentale della singolarità empirica né esteso cosmologicamente a una totalità sostanziale.

Lo conferma l'esito della *Fenomenologia dello spirito*, cioè quell'opera che intendeva condurre la coscienza naturale del singolo individuo alla sua natura assoluta. Giunta alla fine del suo percorso essa superava la sua limitata autoconsapevolezza che la pensava in opposizione all'oggetto e agli altri soggetti. Ma quel punto non cambiava solo la sua consapevolezza bensì, al tempo stesso, anche la natura della realtà. Dal momento che il per sé coscienziale si sapeva come l'in sé oggettivo, ne derivava che la natura dell'in sé oggettivo era quella del per sé. «Il movimento che costituisce il conoscere» si sa ora come l'in sé delle cose, ed è «la metamorfosi di quell'*in-sé* nel *per-sé*, della *sostanza* nel *soggetto*, dell'oggetto della *coscienza* nell'oggetto dell'*autocoscienza*, vale a dire in un oggetto che è

altrettanto levato, ossia nel *concetto*<sup>17</sup>. La sostanza ha subito una *metamorfosi* (*Verwandlung*), cioè ha cambiato natura, svelandosi a se stessa come soggetto. Si badi: quel concetto, quel soggetto, quell'autocoscienza non hanno nulla di mentalistico né sono riducibili alla singolarità individuale. Per riprendere la formula del terzo sillogismo: essi non sono altro che un'oggettiva «ragione che sa stessa», la cui riflessività coincide col *prodursi* della realtà. E così infatti Hegel conclude l'*Enciclopedia*: «L'idea eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto». Quell'idea che all'inizio del paragrafo aveva chiamato «ragione che sa se stessa» si rivela ora come lo stesso *spirito assoluto*. Quando i due sillogismi, vale a dire i due processi della realtà e della conoscenza, si sono ricongiunti abbiamo lo spirito assoluto, il vero ultimo protagonista del sistema hegeliano, ovvero non solo l'autoriflessione soggettivo-conoscitiva ma l'autoriflessione che coincide col prodursi del reale.

## Conclusione

Non vi è dubbio alcuno che solo nella forma del terzo sillogismo la verità filosofica trovi la sua formulazione più completa. Ma è altrettanto evidente che Hegel non avrebbe potuto dare questa forma al suo sistema. Gli interpreti di questo luogo enciclopedico hanno spesso osservato come, in fondo, i tre sillogismi non aggiungano nulla di essenziale a quanto Hegel aveva già esposto nelle sue opere. È un fatto che egli addirittura abbia tralasciato questi paragrafi nella seconda edizione dell'*Enciclopedia*, quella del 1827, dopo averli introdotti per la prima volta nella cosiddetta *Enciclopedia di Heidelberg* del 1817, per poi reintrodurli nuovamente in quella del 1830. Ha scritto, a questo proposito, Michael Theunissen: «Hegel stesso era così poco sicuro della sostanza propria della sua filosofia sillogistica, da tenerla totalmente al di fuori nella seconda edizione dell'*Enciclopedia*, e benché egli l'abbia ripresa nuovamente nella terza edizione, il modo in cui lo fece, tradiva la sua insicurezza. Egli rinunciò a quel cambiamento profondo che ci si sarebbe aspettato dopo la precedente soppressione»<sup>18</sup>. E lo stesso Peperzak, che pure manifesta un'alta considerazione di questi paragrafi, osserva che l'aver escluso questi tre paragrafi dalla seconda

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 2008, p. 526.

<sup>18</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, p. 310.

edizione conferma il fatto che essi non apportino nulla di essenziale al già detto: «Come si potrebbe spiegare che egli abbia semplicemente tralasciato gli ultimi tre paragrafi, se questi aggiungono ancora qualcosa di essenziale? (...) Essi non possono offrire nulla di radicalmente nuovo, ma solo una spiegazione ulteriore in rapporto a quanto è stato già raggiunto»<sup>19</sup>.

Ma non è questo il punto. Certo tutto ciò era già stato detto, ma quello che mancava era lo sguardo sulla totalità a partire dal suo fondamento ultimo, cioè a partire dallo spirito assoluto. Perché non vi è alcun dubbio che solo questa sia la forma compiuta e perfetta del sapere filosofico, come lo concepisce Hegel. Ma, paradossalmente, proprio per questo, Hegel non avrebbe potuto esporre la sua filosofia a partire dalla prospettiva dello spirito assoluto. Il suo metodo non è quello della deduzione a partire dal principio primo, perché per lui il principio primo è inevitabilmente mediato e qualunque sua dimostrazione, fondazione, giustificazione rinvierebbe a qualcosa che lo precede. Per Hegel non vi è immediatezza che non sia mediata. Inutile e vano è perciò il procedimento fondazionalista che pretende di partire da un principio primo (e quello per Hegel è stato l'errore di Fichte, nella cui *Dottrina della Scienza* la supposta autofondazione dell'Io in realtà presuppone proprio quelle categorie logiche che da esso vengono successivamente dedotte). L'esposizione del sistema filosofico a partire dallo spirito assoluto, benché formalmente ineccepibile, sarebbe apparsa inevitabilmente fondata su di un presupposto dogmatico, cioè l'assunzione di un tale assoluto come esistente e dato.

Com'è noto, il procedimento di Hegel è un altro e consiste nel paziente lavoro della *negazione determinata*, cioè nella confutazione delle determinazioni finite, della coscienza naturale o delle astrazioni dell'intelletto. La filosofia non parte dal principio primo, non muove dall'assoluto, non presuppone l'infinito. Al contrario, essa procede dal finito, dall'astratto, dall'intelletto. Essa dà la parola a ciò che la nega, assume come valide le presunte immediatezze assolutistiche della certezza sensibile, dell'essere astratto, del naturalismo materialistico. Ma tutto ciò non significa certamente porre contraddittoriamente le fondamenta dell'assoluto sul finito e sul mondo sensibile. Quella base di partenza è tale solo come negativa, come confutata, come incapace di sostenere se stessa. «Pensare il mondo empirico significa essenzialmente trasformare la sua forma empirica e cangiarla in qualcosa di universale. Il pensiero esercita insieme un'atti-

<sup>19</sup> A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto*, p. 147.

vità *negativa* su quel fondamento»<sup>20</sup>. A differenza delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, che giustamente soggiacevano alla critica jacobiana di voler fondare l'incondizionato sul finito, facendone perciò qualcosa di condizionato e dipendente, Hegel fa di quella mediazione il «*superamento* del trapasso e della mediazione, perché ciò per mezzo di cui Dio potrebbe sembrare mediato, il mondo, è invece dichiarato per il nulla: solo la *nullità* dell'essere del mondo dà la possibilità dell'elevazione»<sup>21</sup>.

Ora proprio da quella negazione *determinata* del finito nasce la via per raggiungere il *fondamento* di ciò che si era dapprima manifestato solo come un *astratto* cominciamento. Il principio primo potrà essere raggiunto solo alla fine, solo dopo aver attraversato il calvario della finitezza e dell'astrazione. E solo alla fine, legittimamente, si potrà guardare al processo che lo ha preceduto come alla deduzione sillogistica che da quel principio deriva e dipende.

---

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, § 50, p. 62.

<sup>21</sup> *Ibid.*

**4. Tra filosofia classica tedesca e pensiero  
contemporaneo / Between Classical German  
Philosophy and Contemporary Thought / Zwischen  
klassischer deutscher Philosophie und gegenwärtigem  
Denken**





# **Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Philosophical Anthropology: Transcendentalism, Dialectic, Phenomenology**

Angelica Nuzzo

*Graduate Center and Brooklyn College, CUNY*

This essay follows the development of what I have called Kant's idea of "transcendental embodiment" in Ernst Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*. At stake is the way in which Cassirer's "Kantianism" is complicated in this work by the intervention of a line of argument that is close to Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The question raised by Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* is whether there is a 'third' way to account for the irreducible presence and contribution of the human body in the cognitive process, which is an alternative to Kant's transcendentalism and Hegel's dialectic.

In my 2008 book *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility* I proposed a new interpretation of the project of transcendental philosophy throughout Kant's three *Critiques* introducing the concept of "transcendental embodiment" as the key that allowed me to solve, among other things, two connected historiographical problems. At stake was first the puzzling question of why the central topic of the mind-body dualism, which dominates like no others the philosophical discussion of the early modern period, seems to come to an abrupt end with Kant. In fact, it is almost impossible to locate in a univocal and clear-cut way the terms that in Kant's critical philosophy might correspond to that early modern problem. Which may explain why the discussion of the topic is almost absent in the vast Kant literature. My question then was: what happens to the mind-body dualism in Kant's transcendental

inquiry—and *on the basis* of such transcendental inquiry? The second question is related to the first and regards the long stretch of Kant's aftermath. How does Kant's innovative, 'transcendental' solution of the modern mind-body problem inform the later emergence of the broader issue of embodiment—of spirit's collective embodiment in culture and history, but also the later paradigm of embodied cognition, the agenda of philosophical anthropology, the idea of a phenomenology of the body? In short, what I see arising out of Kant's key idea of "transcendental embodiment" is the line of investigation that connects principal players such as Hegel, Cassirer, Merleau-Ponty. Philosophers after Kant—admirers and dissenters alike—are united in the common conviction that the transcendental method (in whichever way this may be understood) needs revision—either a partial and accommodating revision or a drastic and radical one. In the former case, the validity of the transcendental method is upheld and simply "updated" to keep up with the new philosophical issues of the day (we have here examples that go from Fichte to Husserl and Merleau-Ponty). In the latter case, the transcendental method is more or less explicitly abandoned in favor of alternative forms of philosophical inquiry (examples range here from Hegel and Schelling to Heidegger). The question then is: what is the best approach or method that can help us in the philosophical comprehension of the 'fact' of spiritual, human embodiment in its different forms and manifestations—cognitive, practical, aesthetic, linguistic, mythical, cultural, historical? And to what extent is embodiment truly a 'fact'? Under which revisions and presuppositions is Kant's program of a transcendental inquiry into the a priori conditions of possibility of such a 'fact' or, alternatively, the claim that embodiment is itself an essential transcendental condition of experience—to what extent is such a claim a still viable and productive path for philosophy after Kant?

### **1. A Question of Method: Transcendental Philosophy, Dialectic, or a Third Way?**

While *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility* was chiefly concerned with an immanent interpretation of Kant's three *Critique* in light of the concept of "transcendental embodiment," and was concerned with linking the transcendental solution of the mind-body problem to

the early modern tradition, I have since then drawn to the center the second question mentioned above. Accordingly, in this essay I want to dwell, more specifically, on a particular chapter of this story—the story of “transcendental embodiment” in Kant’s twentieth century aftermath—turning to the work of Ernst Cassirer<sup>1</sup>.

But let me first provide a quick overview of the set of issues that I bring together in the concept of “ideal” or “transcendental embodiment” in order to see how this notion becomes fruitful for my present investigation of Kant’s twentieth century aftermath. At stake is the methodological problem of thematizing sensibility or the realm of the sensible—what for Kant is *Sinnlichkeit* in its manifold irreducible forms, function, figures, and manifestations—and what I take to be the sphere of embodied life and experience in its broadest extension. At stake is the problem of thematizing this realm in a way that can be non-reductionist, non-psychologistic, neither dogmatic or metaphysical (in the direction of either spiritualism or materialism) nor merely empiricist or positivist; but instead in a way capable of conferring to and maintaining for sensibility a principled independence from the rational functions of the mind (*Verstand, Vernunft, Urteilskraft*) but also capable of not seeing it as dualistically opposed or, alternatively, as hierarchically subordinated to these rational functions but rather as cooperating with them in a constitutive and active coordination. Thus, Kant’s claim is that there is an active, dynamic, formal and formative dimension proper to human sensibility in force of which a priori constitutive functions of the sensible can be discovered by a transcendental inquiry and, accordingly, brought to bear in the constitution of different irreducible modalities of human experience. The body is not just passivity, receptivity, sheer givenness or empirically observable materiality. The body, just as the mind, is endowed with original and distinctive formal and formative powers, with distinctive modes of activity that are not detectable by empirical observation (hence by empirical psychology or anthropology) but are discernible only within a transcendental inquiry. They are the conditions of all possible empirical psychological and anthropological observation.

---

<sup>1</sup> I have explored other chapters of this story in my two essays *Finding the Body’s Place in Nature. Merleau-Ponty on Schelling’s ‘Phenomenology of Pre-Reflective Being’*, in *The Barbarian Principle*, ed. by J. Wirth, Albany, SUNY Press, 2013, 211-224; and *Transcendental Philosophy and the Challenge of the Human Body: Merleau-Ponty and Kant, «Paradigmi»*, 30 (1), 2012, pp. 157-172.

This formal, indeed "ideal", transcendental dimension of embodiment is responsible for the manifold relationships that the body entertains with the world—is responsible for what can be assumed as the content of our perception, hence, ultimately, for what counts as *our* world (or environment) but is also the root of our own self-perception.

The concept of "transcendental embodiment" brings together two terms that are generally considered oxymoric: the transcendental method, usually viewed as constitutively "disembodied" and idealizing, and the issue of embodiment, usually claimed as the province of empirical disciplines only. My suggestion is that on the basis of his transcendental articulation of the sphere of sensibility Kant replaces traditional reductionist or materialist accounts of the sensible considered as *object* of (rational and empirical) psychology and anthropology, and lays out the premises for his conception of the *subject* as *Mensch*—i.e., ultimately, establishes the basis of his own (pragmatic) anthropology. Within the a priori formality of the transcendental framework, the subject at the center of Kant's inquiry emerges as a necessarily *embodied human subject*. Her cognition is necessarily embodied cognition, her action is necessarily embodied action—embodied, however, in a *transcendental* (not in an empirical) sense. The body is, first and foremost, subject; it is subject (or condition of human subjectivity) before becoming object (of self-perception and awareness, of observation, and the like). This is the transcendental basis on which anthropology should first be instituted if it wants to be a philosophical (and not a merely empirical) discipline. Clearly, the crucial point concerns the type of body that transcendental philosophy discovers as constitutive of the human subject in her experience—in her cognitive, moral, aesthetic experience. What does it mean to view the body and its sensibility as *a priori formal conditions of experience* (before viewing them as objects thereof)? Transcendental philosophy—and what I call "transcendental embodiment"—navigates the difficult path separating metaphysics and empirical observation. It holds on to a transcendental construction of the "subject" of experience in which the subject is neither dissolved into nor reduced to one of the many objects in the world and is also not hypostatized to a metaphysical entity. The metaphysical soul is critically dissolved while the body is "idealized" and viewed through the a priori forms of its sensibility. The centerpiece of Kant's theory of the embodied subject is transcendental idealism—or the doctrine of the Transcendental Aesthetic of the first *Critique*, namely, the crucial thesis

that space and time are a priori forms of sensible intuition or formal intuitions, from which it follows that they are neither properties of things nor relations of things (in themselves) but conditions of the givenness of objects as appearances.

Crucial to the development of the topic of embodiment in its manifold ramifications taking place in Kant's aftermath is the emergence of the (already Kantian) notion of *Geist*<sup>2</sup>. This notion is made possible by Kant's overcoming of the modern mind-body dualism, since *Geist*—Hegelian spirit in the first place—is always and necessarily embodied although embodied in a variety of irreducible ways. *Geist* is the individual, subjective spirit, consciousness and self-consciousness, living in an individual organic body and subject to manifold physiological, psychological, emotional states as well as environmental affections and interactions. But it is also the collective spirit objectively embodied in intersubjective institutions, in cultural productions and collective memories, in a broad range of historical, social, and political manifestations. And finally it is spirit that gains an “absolute” body in the natural and historical materiality of artistic productions as well as in their individualized yet fundamentally collective intuition, in religious representations and practices, and in the conceptual work of science and philosophy. It is relevant to my present argument that Hegel's methodological account of the concept of spirit in the entire spectrum of its developmental forms and figures produces a radical break with Kant's transcendentalism. In the *Phenomenology of Spirit* (1807) first, and in his mature encyclopedic system later (1817-31), Hegel's philosophy of spirit endorses the dialectic-speculative method laid out in his *Logic* (in the *Science of Logic* and the *Encyclopedia Logic*). And this stands in explicit contrast to the transcendental investigation proposed by Kant and further developed by his immediate successors. Hegel's philosophy of spirit is a *phenomenology* of consciousness-self-consciousness-spirit (in 1807) or a concrete dialectical logic of spirit's self-actualization (in the later system).

Crucial to Hegel's break with Kant's transcendentalism is his uncompromising rejection of transcendental idealism, namely, the rejection of the radical separation between pure forms of intuition and concept. This point signals Hegel's awareness of the centrality of

---

<sup>2</sup> See KU§49 where *Geist* “in the aesthetic sense” is defined as “*das belebende Prinzip im Gemüt*.” This Kantian definition is crucial for Hegel's own notion of *Geist*.

this doctrine to the entire edifice of Kant's critique<sup>3</sup>. One cannot reject (or, in any case, attempt to modify, howbeit minimally) the thesis of transcendental idealism and still profess allegiance to transcendental philosophy. My claim is that to reject or even only to modify the thesis of transcendental idealism (as Hegel does but also as the entire Marburg school with Herman Cohen at its head does) ultimately means to step out of Kant's transcendental framework entirely. At which point the issue of the method of the philosophical investigation comes prominently to the fore. I shall return to this issue in connection with Cassirer's confrontation with Kant's transcendentalism. But here is the general question that guides my reconstruction of the twentieth century aftermath of Kant's idea of transcendental embodiment—the question under which I place my present reflections on Cassirer: What are the methods that emerge as alternatives to Kant's transcendentalism on the one hand, and to Hegel's historicist dialectic and phenomenology of spirit on the other? Is there really such an independent third way between them, and what may that be?

I take Kant's transcendentalism and Hegel's dialectic of spirit as the two pillars—and the fundamental alternative—with which twentieth century European philosophy must invariably come to terms. And it is in the framework of this alternative that now I want to discuss Cassirer's idea of a "philosophy of symbolic forms," which entails a "general systematic of symbolic forms" and culminates in a "phenomenology of cognition" (PSF 3)<sup>4</sup>, and is further developed into a "philosophical anthropology" (in the 1939-40 lectures of the Swedish period and in the 1944 *Essay on Man*). Is Cassirer offering, under these titles, a truly independent "third way" between Kant's transcendentalism and Hegel's dialectic of spirit or is Cassirer's proposal only a sort of compromise between the two (assuming that such compromise is indeed possible)?

In the following reflections I discuss some methodological aspects of Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms* first, by looking at his attempt to broaden the framework of Kant's epistemological transcendentalism, and second, by discussing more pointedly and by way of an example, his

<sup>3</sup> See my *A Question of Method: Transcendental Philosophy, Dialectic, and the Problem of Determination*, «Fichte Studien», 39, 2012, pp. 37-67.

<sup>4</sup> *Philosophy of Symbolic Forms*, henceforth PSF followed by volume number and page number of the German edition: *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964 (translations are mine).

view of space. I offer some brief reflections on some points of contact between Cassirer and Hegel, and conclude with the claim that Cassirer's endorsement of and innovation on the idea of transcendental embodiment is precisely what gives specificity to his investigation in contrast, in particular, to Hegel's phenomenology and dialectical philosophy of spirit. Ultimately, the concept of transcendental embodiment will allow us to see how Cassirer can be successful in expanding Kant's epistemological paradigm without becoming Hegelian. The question that remains, I shall submit, is the extent to which such an extension points in fact to an alleged limit of Kant's own investigation or whether instead Cassirer is building on an insight that belongs to Kant's own philosophy once the idea of transcendental embodiment is brought to the center.

## 2. Cassirer's Extension of Kant's Transcendental Program: The Philosophy of Symbolic Forms

Cassirer's project of a *Kulturphilosophie* that assumes the form of a "philosophy of symbolic forms," becomes a "phenomenology of cognition," and eventually a "philosophical anthropology" displays two fundamental characters. On the one hand, it is described as a "general *systematic* of symbolic forms," while on the other, it is presented as a "doctrine of *thinking in general (Denken überhaupt)*"<sup>5</sup>. Both descriptions place Cassirer's philosophical enterprise in close relation to Kant and Hegel. The *systematic* perspective in which the development of cultural forms is inscribed displays features that are perhaps more Kantian than Hegelian to the extent that the systematic principle is, for Cassirer, a decidedly *regulative* principle (neither a deductive nor a constitutive principle) guiding the philosophical understanding of the development of spiritual forms, and to the extent that such a development proceeds through a pluralistic coordination of forms rather than through the subordination of successive forms under a monistic higher unity. The *systematic* perspective is relevant at this point of Cassirer's philosophical itinerary, which heretofore had been characterized chiefly by the *historical* study of culture. Now the systematic idea brings to light the need to consider

---

<sup>5</sup> Heretofore, all emphasis in the quotes is mine. See A. Poma, *Ernst Cassirer: Von der kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis*, in *Über Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, ed. H.-J. Braun, H. Holzey, E.W. Orth, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 89-113.



culture not only according to its historical development but also in a methodologically unitary and unifying account. The notion of “*Denken überhaupt*,” on the other hand, summarizes Cassirer’s central critical claim against Kant’s transcendentalism. At stake, for Cassirer, is the necessity of a crucial *extension and broadening* of Kant’s transcendental program beyond the strictly cognitive and epistemological domain of logic and the exact sciences. Accordingly, the transcendental method must be applied to all the other spheres of human activity in addition to logic and cognition—and must be applied to them in a “systematic” (i.e., exhaustive and unitary) way. On Cassirer’s view (just as for the entire Marburg school), Kant’s transcendental philosophy confers to logic and to scientific cognition an absolute centrality. At the time of *The Philosophy of Symbolic Forms*, however, Cassirer sees the need to reframe (or rather to displace) this centrality in order to recognize the necessary and irreducible variety of the spiritual formative activity—the symbolic activity—that shapes the life of spirit and its world. Thus, beyond Kant’s cognitivist limitations, which confine the transcendental method to *logical and theoretical* thinking, Cassirer claims that philosophy must develop a theory of “thinking *in general*.” The inquiry into logical thinking and its principles must be *extended* to offer an exhaustive account of the forms of thinking *in general*. Such an extension, in turn, discloses the higher (and indeed more original) systematic perspective from which a unified account of the manifold cultural forms can arise and knowledge itself can be thematized anew<sup>6</sup>.

And yet it is significant that Kant himself already uses the notions of *Denken überhaupt* and *Erkenntnis überhaupt* in the *Critique of Judgment* to indicate a perspective that is somewhat more original and fundamental than the one endorsed in the *Critique of Pure Reason*. And furthermore, it is relevant that this new perspective allows Kant, in turn, to go back to the two previous *Critiques* reframing their issues in light of what he himself now calls an expanded and extended *Denkungsart*—a “way of thinking” that is neither purely theoretical nor purely practical and yet is able to embrace them both and to bring a new insights to both. The peculiar a priori principle of the faculty of judgment is, in Kant’s view, the principle of *Denken überhaupt* and *Urteilkraft überhaupt*—hence, ultimately, it is placed on a level that is transcendently more original

---

<sup>6</sup> The latter is the task of PSF 3.

than the one explored by the first *Critique* in its pursuit of the conditions of determinant judgment and its logic<sup>7</sup>. In this way, the inquiry of the third *Critique* already offers a Kantian argument in favor of the need, promoted by Cassirer, to advance or broaden the transcendental investigation beyond the strictures of logic and epistemology. The difference that separates Cassirer from Kant on this crucial point is probably due to what Cassirer owes to Hegel's idea of spirit, which eventually leads him to the project of a "phenomenology of cognition."

At the outset of the second volume of *The Philosophy of Symbolic Forms* Cassirer offers the following assessment of what he considers Kant's fundamental insight. It is an apparently simple rendering of Kant's program that hides, however, Cassirer's own agenda. «It belongs to the foremost and essential views of the critical philosophy to recognize that objects are not 'given' to consciousness in their already made and static being, in their naked in-itself, but rather that the relation of the representation to the object presupposes an independent, spontaneous act of consciousness». This is, quite plainly, Cassirer's formulation of the Copernican Revolution in philosophy with which Kant in the first *Critique* had answered the problem posed almost a decade earlier in the famous 1772 letter to Marcus Herz. "The object," continues Cassirer, "does not subsist before and outside of the synthetic unity as it is first constituted by it—the object is not an imprinted or coined form (*geprägte Form*) that simply imposes itself to and imprints itself on consciousness. It is rather the result of an activity of formation (*Formung*) that is fulfilled through the fundamental means (*Grundmittel*) of consciousness, through the conditions of intuition and pure thinking" (PSF 2, 39). This is, significantly, an account of Kant's transcendental constructivist method re-framed this time in terms of consciousness. Moreover, this account now echoes Goethe's and Hegel's dynamic notion of form—the idea of form as the activity of *Formung*. It is relevant that this account of Kant's "*Kopernikanische Drehung*" constitutes the methodological starting point of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms insofar as this program calls for a fundamental extension or *Erweiterung* of Kant's transcendental turn. To be sure, the additional presuppositions guiding Cassirer in this extension are as important as the need to bring such an extension about. First, consciousness is viewed in this passage as the *Grundmittel*

<sup>7</sup> See KU§§VI, 40; and my *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Purdue University Press, 2005, pp. 134-136.

through which the activity of (spiritual) *Formung* takes place. As such consciousness is always already inscribed in such an activity and is somehow functional to it and derivative with regard to it. Consciousness is the instrument for the original activity of formation; but formation is not one of the many activities of consciousness. *Formung* is a broader and more original activity that as such becomes the locus of a new transcendental investigation. Such an investigation is not limited to functions to be found *in the subject*. For, the activity of the subject is always already inscribed in such *Formung*. Second, for Cassirer the basic symbolizing formative structures of spirit are always already *embodied* in their objective manifestations. At stake, for philosophy, is the task of re-tracing (genetically, as it were) the development that brings the formed object back to the forming activity embodied in it. And this latter is a peculiar way of rendering Kant's transcendental task of moving back from knowledge (and its objects) to its a priori conditions of possibility insofar as these conditions are to be met, in Kant's view, within the subject<sup>8</sup>.

Thus, after having expounded in this way the central idea of Kant's Copernican turn, Cassirer declares, «The "Philosophy of Symbolic Forms" takes up this fundamental critical thought *in order to broaden it (um es zu erweitern)*». This extension takes place insofar as the "categories of the consciousness of objects" are not confined to the "theoretical intellectual sphere," i.e., to logic, empirical cognition, and the exact sciences. Cassirer's initial claim implies a radical broadening of the sphere of these categories' possible application and applicability. The assumption is that «such categories must be at work wherever, in general, a *cosmos*, i.e., a characteristic and typical *Weltbild* is formed from the *chaos* of impressions» (PSF 2, 39). At stake is not just the constitution of the Kantian "object in general" (which turns out to be the world of nature proper to Newtonian physics and mathematics). At stake is a seemingly more ambitious process that leads, more generally, from "chaos" to "cosmos," and from here to the specificity of a *Weltbild* within multiple *Weltbilder*. Moreover, what this transition presents is not so much 'objects' but the activity of an "*Objektivierung*"—the active process of objectivization. The transcendental gesture characterizing the philosophy of symbolic forms is, accordingly, the extension of the search for the conditions that, this time, guide and make possible the objectivization processes whereby

<sup>8</sup> See for example the definition of "transcendental" in KrV B25/A11-12.

worldviews are constituted or, as it were, ‘formed’ from the chaos of impressions. There are many different and irreducible formal ways of organizing the chaos of impressions into the cosmos of a worldview, just as there are many different ways of embodying, as it were, the same categorical functions. It is clear that the worldview of the exact sciences explored by Kant is only one of the many universes of meaning that may arise (and do actually arise) in this way. But Cassirer’s suggestion goes a step farther. Properly, the symbolic worlds of myth and language come before, hence are transcendently even more original than the world of science. They are, somehow, transcendently (and not only historically) the antecedent and the condition of possibility of the latter. For, they uncover more original “strata” (*Schichten*) belonging to the objectivization process of spiritual forms.

### 3. Space: Mythical, Aesthetic, Theoretical Space

Both in the objectivization proper to empirical and scientific thought and in the objectivization proper to myth the starting point is the organization of impressions and perceptions in space or in spatial form. In the Transcendental Aesthetic of the first *Critique* Kant has rightly seen this process as the starting point of cognition, and has pinpointed its specificity by proposing the new idea of space and time as peculiar a priori forms of sensible intuition (or, alternatively, as formal intuitions and themselves “objects” of intuition). Yet, Cassirer argues, the formative process that space itself is, is much more complex—because is much broader—than Kant has ever imagined. Cassirer recognizes the crucial innovation brought forth by what I have called Kant’s idea of “transcendental embodiment,” namely, the view that to sensibility and not only to understanding belong fundamental and irreducible forms of a priori *activity*. This can be seen as Kant’s own crucial “extension” of the realm of formality (or of properly formal activity and even “formation”) and apriority with regard to the early modern tradition. Such an extension is due, for Kant, to the *transcendental* method that now, for the first time, covers the province of the sensible and not only that of the intelligible. However, Cassirer calls for an even broader and bolder extension of such method that must internally articulate the pluralistic and manifold realm of that sensible “embodiment” in which the mind is always and necessarily

active. The forms of sensibility work differently, objectivize differently when caught as operative at different levels or in relation to different formative activities. And such a difference is not a merely empirical or historical outcome, but is a fundamental and transcendental difference. Space is not a monolithic “established, absolute spatial intuition” (Mythic Space, 10).<sup>9</sup> For one thing, mythic space implies a formative symbolic activity that is different from the more advanced activity at work in the construction of the cognitive space of the exact sciences.

In opening the third volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*, Cassirer revisits the famous claim of the end of the Introduction to the first *Critique* in which Kant distinguishes “sensibility” and “understanding” as the two “branches of our human cognitive faculty,” the two separate branches that nonetheless may «stem from a common although to us unknown root» (KrV B29/A15). Cassirer reads this famous passage as a “realist” claim from Kant’s part, and interprets its inspiration ontologically to mean that «sensibility and understanding belong to different strata of being, although both may have a common root in a primal stratum of being which precedes all empirical separation but which we cannot grasp or determine more closely» (PSF 3, 11). Kant’s transcendental turn, in Cassirer’s view, consists in having shifted the locus of this convergence: no longer an alleged “essence” or “absolute being” but “cognition” itself. The point of convergence, for Kant, is now the *Urfunktion* of the “original unity of apperception,” the condition of all knowledge as such (PSF 3, 11). It must be underscored that the search for this convergence is not truly Kant’s aim in the *Critique* where the focus is rather on the fundamental separation of the two branches of the human cognitive faculty; and that the suggestion that the original unity of apperception is the unity of the sensible and the intelligible is closer to Hegel’s interpretation of Kant than to Kant’s own stated position. However, Cassirer’s reconstruction of this claim may very well point in the direction of his own intended extension of Kant’s transcendental program. There is a yet more original level of convergence of the powers of the mind that is both a *Schicht* of being and a formative spiritual activity, and this level should now be opened up to investigation. This becomes clear in Cassirer’s re-framing of the problem of space: of spatial perception and spatial objectivization and symbolization, of the different ways in which “chaos” is turned into

<sup>9</sup> “Mythic, Aesthetic and Theoretical Space,” in: *Man and World*, 2, 1969, pp. 3-17.

“cosmos,” and of how this is done according to a plurality of alternative modalities. For Cassirer, space is not a univocal and unique absolute form. Space as form is embodied, and more precisely *transcendentally* embodied or objectivized, in different fundamental ways. The crucial point is that in order to fulfill this broader, differential, and more original function space can no longer be, as for Kant, a form of intuition. In other words, Cassirer’s suggestion is that Kant’s merely cognitive conception of space must be abandoned in order for space to fulfill its differential transcendental potential.

While the space of empirical cognition and the exact sciences is a complex, “higher” form in which judgment is always already intervening, the more “primitive,” “un-reflected” space of myth is closer to “immediacy” (PSF 2, 45, 47; tr. 34f.). We are dealing herein with different levels of *Erfahrungsbewusstsein* (PSF 2, 45; tr. 34). Significantly, the starting point of Cassirer’s analysis is the way in which the spatial form is actually always *embodied*, i.e., the way in which in and through such form impressions become “object” for a certain mode of consciousness. At stake is “the type of objects and objectivity” starting from which we need to go back, regressively and genetically, looking for the forming activity that has produced them, i.e., looking transcendently for their condition of possibility, for that which makes impressions into an object of consciousness—in this case of “mythical consciousness.” Myth does not have less formality or less objectivity than empirical or conceptual knowledge: «[m]yth too lives in a world of pure forms which it looks upon as thoroughly objective, indeed as objectively pure and simple». But the relation to the objective world is different, respectively, in myth and in conceptual knowledge. Since that which it takes to be its “real contents” is still homogeneous and undifferentiated, myth «lives entirely by the presence (*Gegenwart*) of its object», knowing no difference between “truth” and “appearance.” The organizing dimension of mythical space is the encompassing homogeneity and synchronicity of “*Präsenz*” (PSF 2, 46). Space is not itself an object. It is an embodied organizing and forming activity that makes possible that which counts as the objective content of myth.

In the 1931 essay *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, Cassirer comes back more clearly and thematically to this idea of space re-framed in terms of the philosophy of symbolic forms, this time, however, bringing it closer to his project of a philosophical anthropology.

This is also one of the rare texts in which Cassirer addresses the issue of art in relation to the philosophy of symbolic forms. It is in this text that we find the clearest statement of what it means for Cassirer to extend Kant's transcendental method in a principled way. The essay opens by underlining the *limited* perspective to which space and time are restricted when they are thematized as the key elements of scientific knowledge or, indeed, "*solely as objects of knowledge.*" This is the position that Kant's Transcendental Aesthetic of the first *Critique* shares with a long-standing classical and modern tradition. Space and time are indeed, and rightly, with Kant, the "two pillars that support and hold together the whole of knowledge." And yet, Cassirer's crucial claim is that «their deeper meaning is not exhausted in this». The Transcendental Aesthetic cannot be the end of the story as Kant claimed it to be (indeed, in the framework of Kant's transcendentalism, the aesthetics of the third *Critique* as a critique of the *aesthetic faculty of judgment* has nothing to do with space and time). In other words, for Cassirer, Kant's Transcendental Aesthetic is not an exhaustive 'aesthetics'.

Two are the critical points Cassirer makes at the outset of this essay. First, space and time should not be considered merely as "objects" and should not be thematized as "things" in the perspective of being (which, in his view, is what the entire modern tradition including Kant has done). Second, in their undeniable status as "pillars"—or indeed as necessary a priori conditions—of knowledge, they are still not the ultimate unchanging conditions of spirit's activity. Furthermore, Cassirer argues that the act of recognizing this limit—hence the act of bringing to light the need to extend the discourse on space and time to the other formative activities of spirit, which properly give to space and time their peculiar perceptual form—this act fundamentally changes the question of knowledge itself, significantly producing a new self-knowledge of spirit. Thereby Cassirer points to the one important result of the *systematic* account of spirit's activity, namely, to the movement that brings knowledge back to itself. But herein lies also the importance of this extended way of posing the question of space and time for philosophical anthropology (i.e., for man's own self-knowledge, as claimed right in the first page of the *Essay on Man*). The question of space changes the question of man's (self-) knowledge as it «gives it a new direction», moving it back to a more fundamental level in which the body and its symbolizing activity are, this time, drawn to the center.

The paradigmatic example is here mythic space in which the body is the preferred and more original system of relationships around which everything else—a world-view, as it were—is organized<sup>10</sup>. Moving the question of space back to this new level, Cassirer argues, «knowledge first grasps the fact that a genuine outward direction can be accomplished only through a corresponding inward direction; it comes to understand that the horizon of objectivity is only truly revealed when spirit not only looks toward the world of objects but backward into its own “nature” and into the very function of knowledge itself» (*Mythic Space*, 3). Although this description could be considered consistent with Kant’s own claims consigned, again, to the basic thought of the Copernican turn, Cassirer takes it as an intimation to move the question of space to a level in which spirit’s activity is more original and differentiated than knowledge. For, at this level, spirit’s forming displays the deeper mythical, aesthetic, emotional dimensions of the symbolizing human activities in which our embodied condition is drawn to the center. Thus, he concludes, «[t]he insight which we gain in considering the framework of theoretical knowledge is broadened when we consider other basic types of spiritual formation. The central meaning of the question of spatial and temporal form is revealed» (*Mythic Space*, 4). But what is the idea of space that allows for such an extension, and for such a “revelation”, as it were? For, it is clear for Cassirer that from Kant’s premise that sees space *only* as an “absolute” a priori form of intuition and itself an object (or, alternatively, that sees the Transcendental Aesthetic of the first *Critique* as an exhaustive doctrine) nothing more can be gained.

Construing the issue of art in parallel with that of knowledge, Cassirer suggests that in the «question of pictorial, plastic, and architectural space [...] the very question of the principle of artistic formation in general» is raised, and with it, the question of art is posed anew. The problem of space is the «beginning point of a new self-evaluation of aesthetics, of a development which would not only make the object of aesthetics visible to itself but would direct aesthetics to clarity about its own immanent possibilities» (*Mythic Space*, 4). Significantly, herein the issue of space leads, in a very un-Kantian way, to the idea of art: the two aesthetics are joined, for Cassirer, as they were not for Kant. And it is also relevant that it is aesthetic space that determines the conception of art and not the

<sup>10</sup> See J.M. Krois, *Philosophical Anthropology and the Embodied Cognition Paradigm*, in *Embodiment in Cognition and Culture*, Amsterdam, John Benjamin, 2007, pp. 273-290, 285.



other way around. This is the trajectory that leads Cassirer from Kant's notion of space as a priori form of intuition to aesthetic space as the condition of a new thematization of art as spiritual form and spiritual mode of formation. Interestingly this trajectory is not so far from Hegel.

Cassirer's inquiry into the nature of space extended beyond its constitutive role in knowledge leads to the fundamental insight that establishes "*the primacy of the concept of order over the concept of being.*" This is the central claim put forth in the 1931 essay. The shift implied in this claim leads from space as being to space as order. Indeed, only the latter allows for a pluralistic development in which space is mythic as well as aesthetic and emotional, and not exclusively logical and cognitive. While the concept of being, on Cassirer's view, is the presupposition and starting point of all logic since Aristotle (expressing the demand that what is thought exists), he recognizes the de-stabilizing function that space has played throughout the development of epistemology and formal logic precisely on the basis of its belonging to sensibility and of its betraying our embodied condition. The being of space always exceeds that of all other things as it is presupposed by them. Accordingly, the conception of space in terms of being, whereby its fundamental difference from the being of all other things is instead erased (*Mythic Space*, 5), has been the privileged way of averting the "crisis" of the scientific paradigm—the way of averting the radical questioning otherwise implied by the embodied nature of space.

Leibniz is Cassirer's chief reference at this point. For, it is to Leibniz that we owe the "achievement" brought forth by the "concept of order", which alone is able to solve the antinomic predicament in which the reflection on space has stalled. Significantly, it is Leibniz and not Kant who plays a pivotal role for Cassirer in this story. Kant has indeed diagnosed the "absurdities" (or rather the "antinomies") in which the thinking of space in terms of being inexorably leads (*Mythic Space*, 6). However, with his view of space and time as a priori forms of sensible intuition in which intuition continues nonetheless to be conceived as an "object", Kant has not been able to offer a persuasive solution but has only perpetrated the same paradigm centered on the concept of being. Herein Cassirer goes back to his early 1902 study of Leibniz and follows the Marburg school—and Hermann Cohen in particular (whose *Logik der reinen Erkenntnis* is published in the same year)—in giving to Kant's notions of space and time categorical (not intuitive) status, and privileging Leibniz's relational view

of space as order<sup>11</sup>. Space and time, he contends, are not substances but “real relations” (*Mythic Space*, 7). They are structures of order and active functions of ordering. This is the fruitful direction in which Cassirer proposes to develop Leibniz’s concept of space as order away from the static and monolithic view of space as being, substance, or, which in his view is the same, intuition. Thereby the concept of space is extended beyond the limitations of logic into the realms of myth and art (*Mythic Space*, 7). For, it is only the idea of order as an original, spiritual ordering activity that can lend to the body (which is always already at work with the notion of space) the active, original function of being the central system of all relations from which a *Weltbild* issues. It is only the idea of space as order that allows for the pluralistic and differential articulation of the symbolizing forms of spirit beyond the univocal limitations of knowledge. Finally, it is only within space as order and as emotional and bodily ordering that “chaos” can be transformed into “cosmos.” The issue of transforming chaos into cosmos (which is the true meaning of ‘order’) was presented already in the *Philosophy of Symbolic Forms* as central to the symbolizing activity of spirit. This issue is now clearly indicated as the peculiar problem of space (*Mythic Space*, 9).

«The concept of order, in contrast to the unity and rigidity of the concept of being, is from the beginning distinguished by the moment of differentiation and inner multiplicity. As identity is the life-element of being, so the manifold is the life-element of order; it is only through this that order can exist and develop» (*Mythic Space*, 8). Thus, the true “revolution” in the extension of our thinking the nature of space beyond logic and cognition—but also, more importantly, in the anthropological self-knowledge and self-awareness that accompanies this new way of thinking—such true revolution takes place only once «the point of gravity in thought shifts from the pole of being to the pole of order». It is at this point that «a victory of pluralism over abstract monism, of the multiplicity of forms over a single form is established» (*Mythic Space*, 8). The existence of different spaces is crucial to the existence of different cultural formations. Ultimately, this is the paradigm of Cassirer’s philosophy of symbolic forms and philosophical anthropology. Such paradigm is programmatically articulated with Leibniz as an ally (at least in this crucial regard), beyond Kant’s transcendentalism (Kant’s formal

<sup>11</sup> See M. Ferrari, C. Paoletti, *La philosophie de l’espace chez Ernst Cassirer*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 97 (4), 1992, pp. 455-477.

intuition of space is unique, unchanging, and absolute), and in opposition to what he takes to be Hegel's monistic and hierarchic dialectic of spirit.

Cassirer's fundamental claim is that the basic function of "structuring" in which "separation and unification," "division and synthesis" are at work in the original act that "transforms chaos into cosmos" is not the monopoly of the "theoretical concept" but is rather a function pluralistically instantiated by many irreducible forms of spiritual activity. For one thing, he suggests that «the function of artistic intuition (*Anschauung*) is also governed by this basic power and is primarily fulfilled by it». The division operated by artistic intuition is the "enlivening division" alluded to by Goethe. But the «same power of creative imagination is also peculiar to myth, even though it stands under a different law of form and moves [...] in another dimension of formative activity. Myth possesses its own way of penetrating chaos, of enlivening and enlightening» (*Mythic Space*, 9).

Cassirer's crucial point in revising and extending Kant's transcendentalism consists in opening up the issue of how "the order of space" develops and is pluralized, "to the diversity of the possible formations of space." The «decisive point», Cassirer argues, is «that there does not exist an established, absolute spatial intuition." For, space "receives its particular content and particular arrangement only from the order of sense perception through which it forms itself in each case. Depending on whether it is thought as mythic, aesthetic, or theoretical order, the "form" of space also changes, and this change [...] refers to space as a whole» (*Mythic Space*, 9). Unlike Kant's space conceived as unchanging a priori form of intuition, Cassirer's space as order does change in its actualization and manifold embodiment. This change, however, does not concern the form of order itself, which is invariant, but the way in which this form is "modalized" or actualized and embodied as perceptual order (and eventually as *Weltbild*) according to the different functions of spirit—among them, myth, art, cognition (*Mythic Space*, 9).

#### 4. Beyond Kant: Cassirer and Hegel

By way of conclusion I want to go back briefly to the methodological question I posed at the outset of this essay. It is well known that the third volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* offers a "phenomenology" of cognition that goes back explicitly to Hegel instead of appealing to

contemporary forms of phenomenology. It may seem, then, that Cassirer's *extension* of Kant's transcendental method to the inquiry into the plurality of spirit's forms and forming activities—a centerpiece of which, as we have seen, is the rejection of the thesis of the Transcendental Aesthetic (with a return, rather, to Leibniz)—ultimately leads Cassirer to a position that is closer to Hegel than to Kant. Is Hegel's phenomenological dialectic (or rather a variant thereof), then, the necessary methodological outcome of Cassirer's program that aims at reforming Kant's transcendentalism? On the basis of the argument developed so far, my suggestion is that what may keep Cassirer still anchored in the Kantian tradition is his ongoing reflection on the topic of transcendental embodiment that he still decisively maintains despite his rejection of Kant's view of space as a priori form of sensible intuition. I shall now hint briefly at two methodological claims of the *Philosophy of Symbolic Forms* in order to confirm this view.

In the preface to the third volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* Cassirer frames the perspective of the last volume of this work “in systematic philosophy” as a return to the “problem of knowledge,” the study of which he had started in the 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. This return to the issue of knowledge is viewed now as the outcome of a *systematic* investigation. Cassirer underlines the crucial difference that separates the earlier inquiry from the one proper to a “philosophy of symbolic forms.” He maintains that “both with regard to the content and with regard to the method” the philosophy of symbolic forms has changed the formulation of the problem of cognition. «It has broadened the concept of “theory” itself by striving to show that there are formative factors of a truly theoretical kind which govern the shaping not only of the scientific worldview but also of the natural world implicit in perception and intuition». But even more originally, as we have seen, the philosophy of symbolic forms «was driven even beyond the natural worldview of experience and observation», deep into the world and the laws of myth and language. Now Cassirer presents the task of the third volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* as the task of drawing “the *systematic consequences*” of this analysis (PSF 3, v, tr. xiii). It is precisely with this conclusive task in view that Cassirer proposes to go back to Hegel's phenomenological method (PSF 3, vi; tr. xiv). For, knowledge is not taken at this point as a ‘fact’ in its given “subsistence” (*Bestand*). It is taken instead as the system of ongoing “mediations” (*Vermittlungen*)

that have first and progressively instituted it. I have already underlined a crucial difference with Hegel's dialectical movement of spirit, namely, Cassirer's rejection of the hierarchical and monistic model of development that in Hegel's system leads up to "absolute" spirit. Crucial, however, is Cassirer's Hegelian insistence on the developmental nature of the process described in the philosophy of symbolic forms.

In addressing the general issue of a philosophy of symbolic forms in the first volume, Cassirer presents the alternative between "dialectical method" and "empiricism," which includes the historical account of the forms of spirit, as exhaustive. Clearly, only the former is compatible with a "systematic understanding of these forms" (PSF 1, 16, tr. 84). Beyond the separate histories of language, religion and myth, and art, what is needed is the «universal law by virtue of which one cultural form necessarily issues from another, until at last the whole cycle of forms has been comprehended». Interestingly, however, it is not *this* issue (which occupies the first two volumes of the *Philosophy of Symbolic Forms*) that for Cassirer calls for a renewal of Hegel's phenomenology and his dialectic. The solution of *this* problem is, as we have seen, the *extension* of Kant's transcendentalism. And yet, Cassirer signals that here, at the outset of the investigation, we meet «a strange dilemma. If we hold fast to the postulate of logical unity, the universality of the logical form ultimately threatens to efface the individuality of each one of the special provinces [of spirit] and the specificity of its principle—but if we immerse ourselves in this individuality [...], we run the risk of losing ourselves and of finding no way back to the universal». At stake herein is the crucial problem that defies traditional formal logic and is solved in different ways, respectively, by Kant's idea of transcendental embodiment (or the a priori of sensible intuition) and by Hegel's idea of the "concrete universal." At issue is the possibility of thinking systematically—in one unity or in one ongoing process conjoining the individual and the universal—the embodied specificity of a particular spiritual form or culture and the law that reconnects that individual to a universal whole of sense. Now, this is how Cassirer sees the only possible escape from this "methodological dilemma." We can escape it «only if we can discover *a factor which recurs in each basic cultural form but in no two of them takes exactly the same shape*. Then, in reference to this principle [namely, spirit's *symbolizing* activity], we might assert the *ideal relation* between the individual provinces—between the basic functions of language and cognition, of art

and religion—without losing the incomparable particularity of each one of them. If we can find a *medium* through which all the configurations effected in the separate braches of cultural life must pass, but which nevertheless retain its particular nature [...], we shall have found the *necessary intermediary link* for an inquiry which will accomplish for the totality of cultural forms what the transcendental critique has done for pure cognition» (PSF 1, 16, tr. 84). Herein the crucial question remains: Is the extension of Kant's transcendentalism enough to solve this methodological dilemma or is Hegel's phenomenology needed to give it a conclusive turn?

I want to end here, leaving undecided the question of whether Cassirer's philosophy of symbolic forms, which moves from a transcendental philosophy of culture to a phenomenology of cognition (and then on to a philosophical anthropology) is in fact pointing to a third way between Kant and Hegel or is rather a follower of either one or the other of his predecessors. Indeed, what I find relevant in the itinerary discussed in this essay is precisely the openness of the development disclosed by Cassirer's rethinking of the methodological choice between transcendentalism and dialectic when at stake is the problem of the cultural embodiment of spirit's manifold activity.



# Theorie und Praxis bei Adorno. Eine kritische Reflexion

Birgit Sandkaulen

*Bochum Universität*

This paper discusses Adorno's idiosyncratic attitude to the relationship between theory and praxis. Crucially, for Adorno, it is not a matter of the academic problem of the constitution of philosophical disciplines. Rather, he focuses his attention on a fundamental self-reflection concerning the vocation of philosophy in general. However, his assertion of the primacy of theory over praxis, directed against the 11<sup>th</sup> Thesis on Feuerbach, is unconvincing. It is founded on the reduction of reason to instrumental rationality, including an outlandish account of the practical concerns of classical German philosophy. This paper exposes the consequences of this reduction.

## **I. Der Rekurs auf Aristoteles und die Abschaffung der Praxis**

Ein berühmtes Fresco Raffaels zeigt die „Schule von Athen“. Im Zentrum sieht man Platon und Aristoteles: Platon weist mit dem Finger in die Höhe, während Aristoteles, das Buch seiner *Ethica* in der Hand, auf die vor ihm liegende irdische Welt deutet. Die Frage nach Theorie und Praxis, nach Erkennen und Handeln, nach theoretischer und praktischer Philosophie und der Einschätzung ihres Primats scheint damit im Bezug auf zwei paradigmatische Figuren der Philosophiegeschichte eindeutig entschieden. Aristoteles repräsentiert den Primat der Praxis.

Zu einer ganz anderen Einschätzung kommt Adorno. «Daß Aristoteles» – so heißt es in Adornos *Marginalien zu Theorie und Praxis* – «die



dianoetischen Tugenden am höchsten stellte, hatte fraglos seine ideologische Seite, die Resignation des hellenistischen Privatmanns, der der Einwirkung auf die öffentlichen Dinge aus Angst sich entziehen muß und nach Rechtfertigung dafür sucht. Aber seine Tugendlehre öffnete auch den Horizont seliger Betrachtung; selig, weil sie dem Ausüben und Erleiden von Gewalt entronnen wäre. Die Aristotelische Politik ist so viel humaner als der Platonische Staat, wie ein quasi-bürgerliches Bewußtsein humaner ist als ein restauratives, das, um einer bereits aufgeklärten Welt sich zu oktroyieren, prototypisch ins Totalitäre umschlägt. Das Ziel richtiger Praxis wäre ihre eigene Abschaffung»<sup>1</sup>. Für Adorno repräsentiert Aristoteles den Vorrang der Theorie – und dieser Vorrang genießt eindeutig seine Sympathie.

Natürlich heißt das nicht, daß Adorno diese als aristotelisch markierte Position ohne Wenn und Aber beziehen würde. So einfach ist es nicht und kann es auch gar nicht sein. Die ideologiekritisch relativierte Adresse an Aristoteles ist in der zitierten Passage nicht zu übersehen. In der *Negativen Dialektik* wird sie sogar zum Hauptpunkt gemacht: «Das Schlechte an der Kontemplation bis heute», so heißt es hier, «der diesseits von Praxis sich genügenden, wie Aristoteles erstmals als summum bonum sie entwickelt hatte, war, daß sie gerade durch ihre Gleichgültigkeit gegen die Veränderung der Welt zum Stück bornierter Praxis: daß sie Methode und instrumentell ward»<sup>2</sup>. In dieser Äußerung scheint die Einschätzung des aristotelischen *bios theoretikos* gegenüber der zuerst zitierten Stelle sogar ins Gegenteil verkehrt. Wie immer ideologiekritisch relativiert, stellt Adorno in den *Marginalien zu Theorie und Praxis* die selige Gewaltlosigkeit der Theorie heraus. An der zweiten Stelle hingegen wird Aristoteles verdächtigt, das Modell einer Rückzugsposition aus der Praxis geprägt zu haben, das seinerseits in instrumentelle Gewalt umschlägt.

Wie auch in allen anderen Fällen ist solches Hin und Her bei Adorno nicht verwunderlich. Was üblicherweise als inkonsistent und selbstwidersprüchlich markiert werden müßte, gehört bei Adorno zum Verfahren seiner „negativ“ genannten Dialektik. Um so bemerkenswerter ist aber der Rekurs auf Aristoteles. Sei es ostentativ, sei es indirekt legt er eine

<sup>1</sup> Th. W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bn. 10,2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S.769. Der Text ist in den *Gesammelten Schriften* zuerst publiziert worden.

<sup>2</sup> Id., *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, hg. v. R. Tiedemann, Bn. 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S.242. Im folgenden zitiert unter der Sigle ND.

Überzeugung Adornos frei, die ihrerseits keinem einzigen dialektischen Manöver ausgesetzt wird, sondern die sich mit einer geradezu hartnäckigen Stetigkeit durch Adornos ganzes Werk hindurch wie der *basso continuo* einer Basisthese behauptet: die Überzeugung vom Primat der Theorie gegenüber der Praxis. Was heißt das aber?

## II. Erste Begriffsklärungen: Was heißt „Theorie“, was heißt „Praxis“?

Zum Zweck einer ersten Orientierung sind zwei Bedeutungsfelder des Theoriebegriffs zu unterscheiden, die Adorno zumeist gezielt ineinanderspiegelt. Theorie bezeichnet einerseits im weitesten Sinne den Bereich des Geistes und des Denkens, näherhin des *philosophischen Denkens*, das Adorno emphatisch der Figur des Intellektuellen zuweist. Andererseits ist Theorie im engeren Sinne auch wörtlich in der ursprünglichen Bedeutung als „*theoria*“ zu verstehen, in Adornos Sprachgebrauch – wie bereits gesehen – als *Kontemplation*. Als Gegenstück zur Theorie fungiert in beiden Fällen der Begriff der Praxis.

An vereinzelt Stellen schwingt im Gebrauch des Praxisbegriffs eine positive Konnotation mit, dann aber geht es um die utopische – und als solche von Adorno niemals ausgemalte – Vision eines vollständig veränderten, befreiten und erlösten Lebens. Soweit wir uns aber hier und jetzt auf Praxis beziehen, ist der Begriff demgegenüber durch und durch negativ besetzt. Praxis ist konnotiert mit Zwang, mit entfremdeter Arbeit, mit Nutzenkalkül, mit der Herrschaft instrumenteller Vernunft, von der wir seit der *Dialektik der Aufklärung* wissen, daß sie in der „Naturgeschichte“ befangen bleibt.

Deshalb macht Adorno an verschiedenen Stellen eine Tiefenschicht von Praxis auch in solchen Regionen aus, die noch unterhalb vergesellschafteter menschlicher Arbeit liegen. «Tiere ähnlich wie regredierende Gehirnverletzte» unterliegen dem Zwang der Praxis<sup>3</sup>, sie «kennen nur Aktionsobjekte; Wahrnehmung, List und Fressen sind einerlei unterm Zwang, der auf den Subjektlosen schwerer noch lastet als auf den Subjekten». Mit der «Trennung von Theorie und Praxis» hingegen «erwacht Humanität»<sup>4</sup>. Im Duktus dieser negativen Bewertung von Praxis kann

<sup>3</sup> Id., *Marginalien zu Theorie und Praxis*, in *Gesammelte Schriften*, S.768; S.763.

<sup>4</sup> Ivi, S.768.

Adorno darum den eingangs zitierten und nur scheinbar paradoxen Satz äußern, daß das Ziel richtiger Praxis in ihrer eigenen Abschaffung bestünde.

Soweit ich sehe, ist Adornos Position singulär – und allerdings läßt sie sich nicht einfach auf Aristoteles rückdatieren. Ihre *spezifischen Konstitutionsbedingungen* liegen historisch viel später. Erstens widersetzt sie sich mit aller Entschiedenheit einem *marxistischen Erbstück* und zweitens bezieht sie ihre Stellungnahme zugunsten der Theorie sämtlich aus der von ihr selbst angestregten *Kritik instrumenteller Vernunft*, mit der ganz erheblichen Folge, daß das Feld der Praxis – vollends unaristotelisch – als *Feld der Technik* erscheint. Soweit der Praxisbegriff negativ besetzt ist, fällt er mit dem der *poiesis*, der Technik zusammen. Umgekehrt färbt dies den Oppositionsbegriff der Theorie im Sinne einer rein selbstzweckhaften Orientierung ein.

Im folgenden werde ich versuchen, die beiden genannten Motive des Theoriebegriffs zunächst auseinanderzuhalten. Dabei verschweige ich von Beginn an nicht, daß ich Adornos Verhandlung der Theorie-Praxis-Problematik aus mehreren Gründen für problematisch und letztlich für nicht überzeugend halte. Gleichwohl scheint es mir wichtig und aufschlußreich, sich mit seiner Position zu konfrontieren und ihn dabei als einen zentralen Autor des 20. Jahrhunderts ernst zu nehmen<sup>5</sup>, insbesondere dann, wenn man – im Gegenzug zu Adorno – Interesse an einem Philosophiekonzept hat, das sich wesentlich einer praktischen Motivation verpflichtet weiß. Darauf komme ich zurück.

### III. Adornos problematische Umkehrung der 11. Feuerbachthese

Ich hatte eingangs gesagt, daß sich Adornos Überzeugung vom Primat der Theorie gegenüber der Praxis durch sein ganzes Werk hindurch zeigt. Dies gilt einschließlich der Vorlesungen, die Adorno in Frankfurt gehalten hat. Es sei dies, so Adorno etwa in der Vorlesung zur *Metaphysik*

---

<sup>5</sup> Die Frage, inwieweit Adornos Werk in Erinnerung bleibt oder nicht, hat sich eindeutig erledigt. Selbstverständlich sind ihm wichtige und bleibende Impulse und Problembeschreibungen der Moderne zu verdanken, unabhängig davon, ob man dabei Adornos Urteilen folgt oder nicht. Diese Einschätzung gilt offenbar auch für seine Rezeption in Italien, vgl. M. Calloni, „Italien“ [*Rezeption Adornos in Italien*], in *Adorno-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von R. Klein et al., Stuttgart, Springer, 2019.

im Sommersemester 1965, «die Zeit der Theorie»<sup>6</sup>. Die Vorlesung über *Probleme der Moralphilosophie* aus dem Sommersemester 1963 setzt sogar mit einer Reflexion auf die Theorie-Praxis-Problematik ein. Auch hier stellt Adorno emphatisch den Gedanken heraus, daß es „heute“ vor allem auf die Theorie ankommt<sup>7</sup>. Bekanntlich hat diese Einstellung mit Beginn der 68er-Bewegung zu extremen Verwerfungen geführt, im Zuge derer ein fassungsloser Adorno mit „praktizistischen“ Provokationen in seinem eigenen Hörsaal überzogen worden ist. Auf diese politischen Umstände werde ich nicht näher eingehen, es scheint mir aber nicht übertrieben zu behaupten, daß Adornos Position auch ihrerseits ein hohes Provokationspotential aufweist.

Daß es sich dabei nicht um gleichsam informelle Äußerungen handelt, belegt die *Negative Dialektik*, Adornos Hauptwerk, das mit einer dramatischen und für das Thema direkt einschlägigen These beginnt. Ich zitiere die Passage ausführlich:

Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward. Das summarische Urteil, sie habe die Welt bloß interpretiert, sei durch Resignation vor der Realität verkrüppelt auch in sich, wird zum Defaitismus der Vernunft, nachdem die Veränderung der Welt mißlang. Sie gewährt keinen Ort, von dem aus Theorie als solche des Anachronistischen, dessen sie nach wie vor verdächtig ist, konkret zu überführen wäre. Vielleicht langte die Interpretation nicht zu, die den praktischen Übergang verhieß. Der Augenblick, an dem die Kritik der Theorie hing, läßt nicht theoretisch sich prolongieren. Praxis, auf unabsehbare Zeit vertagt, ist nicht mehr die Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation, sondern meist der Vorwand, unter dem Exekutiven den kritischen Gedanken als eitel abzuwürgen, dessen verändernde Praxis bedürfte. Nachdem Philosophie das Versprechen, sie sei eins mit der Wirklichkeit oder stünde unmittelbar vor deren Herstellung, brach, ist sie genötigt, sich selber rücksichtslos zu kritisieren<sup>8</sup>.

Im Hintergrund dieser Eröffnung steht, das ist klar, die berühmte 11. Feuerbachthese von Karl Marx: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, sie zu *verändern*». Es ist nicht zwingend, von dieser These beeindruckt zu sein, dies dürfte für

<sup>6</sup> Th. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, S.198.

<sup>7</sup> Id., *Probleme der Moralphilosophie*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S.13 f.

<sup>8</sup> ND, S.15.

die Mehrzahl der philosophischen Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts gelten. Adorno aber, darauf verpflichtet ihn der wie immer näher zu bestimmende neomarxistische Hintergrund der Frankfurter Schule oder „Kritischen Theorie“, steht hier und an zahllosen anderen Stellen seines Werks, an denen er sich auf die Feuerbachthese bezieht, ganz in ihrem Bann – nicht um dieser These zu folgen, sondern um sich ihr im Gegenteil zu entwinden. Vielleicht nimmt er die Marxsche These sogar zu ernst, damit er sich ihr um so effektvoller und dezidierter entziehen kann?

Tatsächlich ist mir nicht klar, ob man die Marxsche These überhaupt mit der Intention belasten muß, die Adorno ihr zuschreibt. Seiner Darstellung zufolge besagt die 11. Feuerbachthese, daß Philosophie im Interesse der Veränderung der Welt auf jegliche theoretische Anstrengung Verzicht zu leisten und vielmehr den Übergang in Praxis zu vollziehen hat. Plakativ formuliert, aber eben so legt Adorno die These aus: *Theorie soll zugunsten der Praxis abgeschafft werden*. Kaum etwas ist Adorno so zuwider wie diese Vorstellung, die er aber womöglich auf die 11. Feuerbach-These in solcher Radikalität überhaupt erst projiziert.

Unklar ist darum auch, was genau Adorno mit dem versäumten Augenblick der Verwirklichung der Philosophie eigentlich meint. Will er sagen, daß sich keine der marxistischen Hoffnungen erfüllt hat? Und falls er dies sagen will: Ist dies eine Enttäuschung, die er wirklich im Innersten teilt? Oder will er sagen, daß dem voraus bereits Hegels Projekt gescheitert ist, Philosophie und Wirklichkeit zur Deckung zu bringen? Irritierend ist dieser Auftakt der *Negativen Dialektik* nicht zuletzt auch deshalb, weil hier überhaupt so etwas wie ein historischer Augenblick der jüngeren Geschichte angenommen wird, in dem etwas auf der Agenda stand, was dann versäumt worden und mißlungen ist. Irritierend ist dies vor dem Hintergrund der *Dialektik der Aufklärung*, deren Diagnose des globalen Geschichtsverlaufs auf die Behauptung eines globalen menschheitsgeschichtlichen – oder besser naturgeschichtlichen – Unheils hinausgelaufen war. In welchem Augenblick hätte sich dieses Unheil, das Adorno seither zur Rede von einem „Bann“ verdichtet und verfestigt hat, je abwenden lassen? Und welche Philosophie sollte es gewesen sein, deren „Verwirklichung“ die Herstellung einer ganz anderen Praxis hätte gewährleisten können, wenn der besagte Augenblick nicht versäumt worden wäre? Und schließlich: Wessen Schuld sollte dies gewesen sein?

All das erscheint, je genauer man hinsieht, extrem unklar. Es mutet eher wie eine rhetorische Beschwörung an, mit der Adorno Raum für

sein eigenes Unternehmen gewinnt. Das heißt: Indem Adorno die philosophische Reflexion auf die 11. Feuerbachthese sowohl verpflichtet als auch sich ihr im selben Moment mit dem Argument entzieht, daß der Anspruch auf Verwirklichung der Philosophie ins Unbestimmte vertagt sei, verschafft er sich die Rechtfertigung dafür, gegen den unterstellten Richtungssinn der Feuerbachthese von neuem *Theorie zu betreiben* und aus dieser Theoriestellung heraus jeglichen praktizistischen Kurzschluß zu kritisieren.

Dies setzt zunächst einmal den Theoriebegriff in seiner allgemeinsten Bedeutung frei. Gegenüber dem Praxisdiktat verteidigt Adorno das Recht und den Anspruch des Intellektuellen, die „Welt zu interpretieren“, sich im weitesten Sinne mit Gedanken zu befassen. Vielleicht erscheint diese Akzentuierung der Theorie auf Antrieb trivial – alle Philosophie (auch die „praktische Philosophie“) ist schließlich unweigerlich mit Gedanken, deren Äußerung und Prüfung beschäftigt. Jedoch muß man sehen, daß Adornos Verteidigung des Geistes und der Lizenz zum freien Denken unter dem Druck der Feuerbachthese ganz spezifische Züge annimmt. Das „Theoretische“ des Denkens wird hiermit in einer Weise hervorgekehrt, die nicht nur den mancherlei „somatischen“ Motiven bei Adorno selbst widerspricht, sondern die auch dem Selbstverständnis philosophischen Denkens der Tradition, insbesondere der klassischen deutschen Philosophie, ganz fremd ist.

Dieser Eindruck wird von Adorno – auf seine Weise – prompt gespiegelt. Anders als es die 11. Feuerbachthese suggeriert, als hätte es die Philosophie bis dahin beim «Interpretieren», also in einer theoretischen Einstellung zur Welt bewenden lassen, liegt der Fall Adorno zufolge gerade umgekehrt. Demnach waltet bei «Kant und dem deutschen Idealismus» der «Primat der praktischen Vernunft», diesen Primat habe Marx «empfangen und geschärft zur Forderung, die Welt zu verändern anstatt sie bloß zu interpretieren. Er hat damit das Programm absoluter Naturbeherrschung, ein Urbürgerliches, unterschrieben»<sup>9</sup>. Man sieht, welche Kurzschlüsse sich hier vollziehen. Zwar ist wichtig festzuhalten, daß Adorno der klassischen deutschen Philosophie nicht etwa spekulative Weltfremdheit zum Vorwurf macht. Mit dieser richtigen Wahrnehmung gewinnt man hier aber nichts, denn so pauschal wie irgend möglich wird die Epoche von Adorno umgekehrt auf die Behauptung eines Primats

---

<sup>9</sup> ND, S.242.

der praktischen Vernunft abgezogen, so als hätte sie niemals nachgedacht und als sei praktische Vernunft mit zweckrationalem Herrschaftsinteresse direkt identisch. Und so pauschal wie irgend möglich wird dieser praktische Primat sodann auch schon mit dem Programm der Naturbeherrschung identifiziert, das Marx als etwas in Wahrheit „Urbürgerliches“ Adorno zufolge ins Werk gesetzt hat. Solche pauschalen, gänzlich undifferenzierten Kurzschlüsse haben etwas ungemein Gewalttames an sich, sie sind Ausdruck der Gewalt, die sie kritisieren.

Dem entspricht auf der anderen Seite genau, daß Adorno sich aufgrund der von ihm fixierten Bedingungen in die seltsame Situation manövriert, das Profil des Intellektuellen überstilisieren und auf eine geradezu „schöngestige“ Weise verteidigen zu müssen. Häufiger, als es ihm selbst eigentlich recht und lieb sein kann, wirken seine kritischen Einlassungen wie Äußerungen des konservativen Neuhumanismus aus dem 19. Jahrhundert<sup>10</sup>. Das Verdikt über die Praxis als Feld der Technik, der instrumentellen Naturbeherrschung, läßt es undenkbar erscheinen, etwa auch die Tätigkeit des Denkens als „Arbeit“ zu bestimmen. In seiner Kritik der Arbeit geht Adorno damit weit über Marx' Kritik der Arbeitsteilung hinaus. Arbeit überhaupt gilt wörtlich als Fluch: «Widerstand gegen den Niedergang der Vernunft wäre fürs philosophische Denken, ohne Achtung vor der etablierten Autorität zumal der Geisteswissenschaften, sich in die Sachgehalte zu versenken, um in ihnen, nicht über ihnen, des Wahrheitsgehalts innezuwerden. Das wäre, heute, Freiheit des Denkens. Wahr würde es, wo es befreit vom Fluch der Arbeit und in seinem Objekt zur Ruhe kommt»<sup>11</sup>.

Dies weist bereits auf den Theoriebegriff in seiner engeren Bedeutung voraus, darauf komme ich zurück. Hier möchte ich auf zwei Folgeprobleme aufmerksam machen, die den Theoriebegriff in seiner weiten und engeren Bedeutung affizieren. Zum einen ringt Adorno ganz offensichtlich um die Frage, ob das philosophische Denken, wenn nicht im strengen Sinne als Arbeit, so doch immerhin als *Tätigkeit* und insofern als eine Form der Praxis zu bestimmen ist. Ich nehme an, daß sich uns diese

<sup>10</sup> Vgl. zu den Motiven des Neuhumanismus, die bezeichnenderweise Hegels Konzept der bürgerlichen Gesellschaft ganz verfehlen: B. Sandkaulen, *Hegels Konzept(e) der Bildung*, in Th. S. Hoffmann (Hrsg.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/München, Hoffmann, 2014.

<sup>11</sup> Th. W. Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, S.607.

Frage üblicherweise gar nicht, und falls doch allenfalls als eine harmlose Frage aufdrängt. Wie sonst sollte man Denken bestimmen, wenn nicht als Vollzug, als Tätigkeit und Aktivität? So einfach ist es für Adorno in Anbetracht seiner Prämissen indes nicht. «Dem Denken kommt heute ironisch zugute, daß man seinen eigenen Begriff nicht verabsolutieren darf: es bleibt, als Verhalten, ein Stück Praxis, sei diese sich selbst noch so sehr verborgen»<sup>12</sup>.

Nur in ironischer Brechung läßt sich vom Denken als praktischem Vollzug sprechen. Nur so läßt sich die „Atempause“ der Theorie gegen diejenigen, die jederzeit auf praktische Effekte setzen und Denken nicht für ein „Stück Praxis“ halten, verteidigen<sup>13</sup>. Eine Variante dieser These findet sich in einem der letzten Texte Adornos, überschrieben mit dem Titel *Resignation*. «Seinerseits ein Verhalten, eine Gestalt von Praxis», ist Denken der «verändernden verwandter als eines, das um der Praxis willen pariert»<sup>14</sup>. Es gibt, wie man sieht, für Adorno keine gleichsam neutrale, unbefangene Rede von Praxis. Daß Denken ein Verhalten, ein praktischer Vollzug ist, schreibt dem Denken entweder Züge falscher Praxis ein, die es selbstkritisch aufdecken muß, oder bindet es an die Behauptung, daß die Praxis des Denkens eine gegenüber der falschen Praxis *exklusive* philosophische Betätigung ist, der Veränderungspotentiale innewohnen.

Diese Behauptung hat mit dem zweiten hier zu markierenden Problem zu tun. Dieses Problem besteht darin, daß Adorno unter dem Druck der 11. Feuerbachthese den Primat der Theorie keinesfalls als theoretischen Rückzug in den berühmten Elfenbeinturm empfehlen kann und von dieser Gefahr doch jederzeit bedroht ist. Das ist der Konzeption selbst geschuldet, wonach es im Bann des «gesellschaftlichen Verblendungszusammenhangs»<sup>15</sup> ausgeschlossen ist, das Insistieren auf Theorie ohne weiteres mit dem Gedanken kurzzuschließen, theoretisch auf das gesellschaftliche Bewußtsein einzuwirken und kurz- oder längerfristig eine Änderung gesellschaftlicher Einstellungen herbeizuführen. Würde man das behauptete Widerstandspotential philosophischen Denkens auf

<sup>12</sup> ND, S.243

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Id., *Resignation*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, Bn. 10,2, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977, S.798.

<sup>15</sup> Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2013, S. 48. Im folgenden zitiert unter der Sigle DA.



diesen Gedanken verpflichten, hätte man es aus Sicht Adornos längst schon wieder dem Praxisdiktat ausgeliefert.

#### IV. Theorie und Praxis der Kontemplation

Was sich damit bereits nach dieser ersten Bestandsaufnahme abzeichnet, ist eine Situation, die man vielleicht als eine Gradwanderung bezeichnen kann, die aber meines Erachtens triftiger als hochaporetisch beschrieben werden muß. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man im zweiten Schritt den Theoriebegriff in seiner engeren Bedeutung als Kontemplation in die Überlegung einzubeziehen sucht. Zunächst einmal ist es ebenso interessant wie aufschlußreich, hierzu den Textbefund des ersten Textstücks «Zum Begriff der Aufklärung» aus der *Dialektik der Aufklärung* zu beachten.

Der Ausdruck „Kontemplation“ kommt hier gar nicht vor und ebenso gibt es hier keine breite Auseinandersetzung mit diesem Motiv. Wohl aber ist ein Spurenelement dessen zu entdecken. Sichtbar wird es eingangs nur indirekt, nur via negationis, wenn man sehr genau hinsieht. Das Wissen, dessen Wesen «Technik» ist, «zielt *nicht* auf Begriffe und Bilder, *nicht* auf das *Glück der Einsicht*, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital» und «Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther»<sup>16</sup>.

Nur ein Spurenelement – im Zusammenhang der *Dialektik der Aufklärung* heißt das, daß es hier nicht mehr als eine Konjektur sein kann zu überlegen, ob dieser andeutungshafte Verweis auf ein „Glück der Einsicht“ erstens implizit von der aristotelischen Figur der „theoria“ Gebrauch macht und ob dieser implizite Gebrauch zweitens in Rechnung zu stellen ist, wenn am Ende und ebenfalls enigmatisch von der „Unnachgiebigkeit der Theorie“ die Rede ist, auf die das Denken verpflichtet wird<sup>17</sup>. Daß die Fährte nicht in die Irre führt und Adorno tatsächlich Aristoteles vor Augen hat, habe ich eingangs anhand anderer Textbefunde schon gezeigt. Jedoch ist es kein Zufall, daß der Text der *Dialektik der Aufklärung* im Modus indirekter Anspielung verbleibt, und damit werden zwei miteinander zusammenhängende Probleme kenntlich, die über die *Dialektik*

<sup>16</sup> DA, S. 10 (Herv.v.Verf.).

<sup>17</sup> DA, S.48. Vgl. B. Sandkaulen, *Begriff der Aufklärung*, in G. Hindrichs (Hrsg.), *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung*, Klassiker Auslegen, Band 63. Berlin/Boston, De Gruyter, 2017.

der *Aufklärung* hinaus virulent bleiben.

Erstens ergibt sich der via negationis angezielte Sinn der Theorie einzig und allein aus dem Gegensatz zur instrumentellen Vernunft. Auf diesen Typus der Vernunft wird der sämtliche Einsatz der Vernunft in der Menschheitsgeschichte nicht nur reduziert, sondern in eins damit unter der Diagnose von Herrschaft und Gewalt auch durchgehend kritisiert. Sollte diese Diagnose richtig sein, dürfte es strenggenommen die Adresse an ein Glück, das Erkenntnis nicht je schon in den Dienst der Naturbeherrschung stellt, noch nicht einmal als Spurenelement, geschweige denn als eine – von Aristoteles – ausformulierte Position geben. Dieses Problem affiziert zweitens den Standpunkt und Maßstab der Kritik. Würde die Kritik für sich in Anspruch nehmen, entgegen der behaupteten Dominanz instrumenteller Vernunft ein im wörtlichen Sinne theoretisches Denken zu vollziehen, würde sie ihrer eigenen These des globalen „Verblendungszusammenhangs“ widersprechen. Würde sie aber auf keinerlei Alternative verweisen, bliebe vollständig unklar, woran das Unheil, das instrumentelle Vernunft zu verantworten hat, gemessen wird, um als Unheil identifiziert werden zu können.

Man kann über Adornos Position nicht sprechen, ohne dieses Grunddilemma zu thematisieren<sup>18</sup>. Auf bezeichnende Weise schreibt es sich in der *Negativen Dialektik* fort. Genau besehen verhält es sich hier nämlich so, daß die beiden Bedeutungsfelder des Theoriebegriffs – Theorie als generelle Einspruchsinstanz des Geistes gegenüber dem instrumentellen Praxisdiktat und Theorie als kontemplatives Weltverhältnis – von Adorno zwar ineinandergespiegelt werden, eigentlich aber unter zwei verschiedenen Begriffen wiederum auseinandertreten: *Theorie* ist das eine, *geistige Erfahrung* ist das andere<sup>19</sup>.

Zunächst leuchtet diese Differenzierung ein. Das Konzept der Erfahrung verweist darauf, daß „theoria“ oder Kontemplation keine Auseinandersetzung mit „Theorien“ ist und auch mehr und anderes ist als der Diskussionstypus „Negativer Dialektik“, den Adorno als „Ontologie des falschen Zustandes“ bezeichnet<sup>20</sup>. Was Aristoteles mit anderen Worten einem „bios“, einem bestimmten Lebensentwurf zuschreibt, das holt Adorno unter dem Ausdruck einer „geistigen Erfahrung“ ein. Unter diesem Ausdruck konkretisiert sich damit auch, was Adorno der Sache nach

<sup>18</sup> Vgl. B. Sandkaulen, *Begriff der Aufklärung*.

<sup>19</sup> ND, S. 41, S. 18, S. 49.

<sup>20</sup> ND, S. 22.

meint, von welchem „Glück“ hier die Rede ist.

In seiner Aufsatzsammlung mit dem Titel *Adornos Philosophie der Kontemplation* hat Martin Seel dieses Motiv sogar ins Zentrum gestellt und gegen Adornos dialektischen Negativismus als die eigentliche Mitte seines Denkens behauptet, die sich nicht zuletzt Adorno selbst immer wieder verstellt habe. Kontemplative Erfahrung, so Seel, ist anders als in der antiken Auszeichnung der Theorie bei Adorno «nicht das Medium einer exklusiv theoretischen Besinnung, die sich von den vergänglichen Dingen abwendet, um sich des Ewigen, Wahren und Ganzen zu vergewissern. [...] Denn gerade an diese vergänglichen, unwiederholbaren und darin einmaligen Zustände hält sich das von Adorno propagierte kontemplative Bewusstsein. Es ist ein Sinn für die Besonderheit des Daseins von Menschen und Dingen»<sup>21</sup>.

Das von Adorno bemühte Konzept des *Nichtidentischen* ist dann nicht ein bloß negativistischer Begriff, der innerhalb des „Banns“ den Kontrast zum identifizierenden Denken in dialektischer Brechung anzeigt. Das Nichtidentische als „Besonderheit des Daseins von Menschen und Dingen“ erschließt sich vielmehr im *Verhalten* der Kontemplation, das Seel darum gegenüber dem Praxisverdikt Adornos in Schutz nimmt und es als eigene Form der Praxis, als eine „kontemplative Ethik“, in theoretischer, ethischer und ästhetischer Form bestimmt. Allerdings vermerkt Seel auch, daß man diesem Motiv nur unter der Bedingung eine so ausgezeichnete Bedeutung zuweisen kann, wenn man es von den „Irrwegen“ befreit, auf die sich Adorno selber begeben hat<sup>22</sup>.

In diesem Punkt bin ich deutlich skeptischer. Angefangen von der Diagnose der *Dialektik der Aufklärung* über die *Negative Dialektik* bis hin zur Ästhetischen Theorie würde jegliche Relativierung des Negativismus auf eine fundamentale Änderung und Neujustierung der gesamten Basisbehauptungen Adornos hinauslaufen müssen. Nur unter dieser Bedingung wäre es möglich, das kontemplative Verhalten als ein real mögliches anderes Weltverhältnis anzusehen und als ein ethisches Verhalten anzusinnen, das korrigierend in instrumentelle Prozesse eingreifen kann. Adorno selbst gibt dafür keine Lizenz, selbst dann nicht, wenn man die bekannte hermeneutische Formel der Unterscheidung von Geist und Buchstabe bemühen wollte.

Sehr wohl ist es so, daß Adorno vom „Glück“, ja sogar, wie wir ge-

<sup>21</sup> M. Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2004, S.13.

<sup>22</sup> Ivi, S.38.

sehen haben, von der „Seligkeit“ kontemplativer Einsicht spricht, und nichts hindert anzunehmen, daß er dann aus persönlicher Erfahrung spricht. Und sehr wohl ist es darüber hinaus auch so, daß das Unternehmen der *Negativen Dialektik* den Appell an solche geistige Erfahrung auch braucht, im Wissen darum nämlich, daß der Negativismus der Dialektik als rein immanente Kritik gar nicht funktioniert<sup>23</sup>. Wenn aber zugleich die Basisthese gelten soll, die Adorno wie gesehen gleich zu Beginn formuliert, daß der Augenblick der Verwirklichung der Philosophie auf unbestimmte Zeit vertagt ist und Philosophie sich in genau dem Maße auf sich selbst als Theorie zu besinnen hat, wie es aus dem Bann der instrumentell „verwalteten Welt“ kein Entrinnen gibt – wenn diese Basisthese Adornos also gelten soll, dann kann Theorie von derjenigen Theorie, für die der Begriff der geistigen Erfahrung steht, wiederum nur im Modus eines utopischen Konjunktivs sprechen.

Es „gibt“ kontemplative Praxis und es gibt sie zugleich wesentlich nicht. Allenfalls „gibt“ es sie als Privileg einer intellektuellen Elite, die nicht gänzlich deformiert ist durch den Zustand der Welt – ein Privileg, das Adorno sich in der Tat nicht selten zuerkennt<sup>24</sup>. Aber auch in dieser Form darf es sie wiederum im Ernst nicht geben, da die Auszeichnung eines intellektuellen Privilegs nicht nur als solche die generelle Gültigkeit der Basisthese bedroht, sondern auch höchst fragwürdig macht, wie sich Adorno gegen den Vorwurf verwahren kann, den er an Aristoteles richtet: sich im Rückzug aus der Welt im Elfenbeinturm selbstgenügsamer Theorie einzurichten.

Am allerwenigsten überzeugt in den Momenten, in denen Adorno sich gleichsam selbst in dieser Rückzugsposition ertappt, sein dann geltend gemachtes Argument, daß nicht nur die Elite der Intellektuellen, sondern alle vom „Fluch der Arbeit“ befreit sein würden, «sobald die Produktivkräfte soweit entfesselt sind, daß die Menschen nicht länger von einer Praxis verschlungen werden, die der Mangel ihnen abzwängt und die dann in ihnen sich automatisiert»<sup>25</sup>. Oder in einer ganz ähnlichen Version aus den *Marginalien zu Theorie und Praxis*: «Daß einige ohne materielle Arbeit leben und, wie Nietzsches Zarathustra, ihres Geistes sich freuen, das ungerechte Privileg, sagt auch, daß es allen möglich sei; vollends auf einem Stand der technischen Produktivkräfte, der den allge-

<sup>23</sup> ND, S.183.

<sup>24</sup> ND, S.51.

<sup>25</sup> ND, S.242.

meinen Dispens von materieller Arbeit, ihre Reduktion auf einen Grenzwert absehbar macht»<sup>26</sup>. Das überzeugt nicht nur deshalb nicht, weil sich Adorno damit einem gänzlich naiven Irrealis anheimzugeben scheint. Problematisch ist vielmehr vor allem, daß Adorno mit dem Verweis auf den technischen Stand der Produktivkräfte nun selber ein marxistisch imprägniertes Argument instrumentellen Denkens bemüht, das in dieser Form weder zu Marx noch zu seinem eigenen gesamten Ansatz paßt und um so drastischer wie eine Ausflucht wirkt, mit der er sich selbst legitimieren und in Sicherheit bringen möchte.

## V. Kritisches Resümee

Ich habe eingangs angedeutet, daß ich Adornos Konzept für problematisch und letztlich nicht für überzeugend halte. Bevor ich meine Einwände zum Schluß noch einmal zusammenfasse und zuspitze, möchte ich zunächst in positiver Absicht zweierlei unterstreichen. Erstens sollte deutlich geworden sein, warum eine Auseinandersetzung mit Adorno wichtig und lohnend ist. Nicht allein reflektiert er sachlich und methodisch auf die Frage der „Bestimmung der Philosophie“, was nicht jederzeit selbstverständlich gegeben ist. Insbesondere stellt er dabei auch mit dem buchstäblich verhandelten Theorie-Praxis-Verhältnis diejenige Frage heraus, um die es gehen muß, wenn sich philosophisches Denken im Ernst selbst zum Thema macht und seinen eigenen Status und seine Vollzüge reflektiert. Und hierher gehört schließlich und nicht zuletzt, daß Adorno im Theoriebegriff an die älteste Bedeutung der „*theoria*“ erinnert. Ob man hier seiner Deutung der Kontemplation folgt oder nicht, scheint mir weniger wichtig als das grundsätzliche Anliegen, in den Vollzug philosophischen Denkens ein *Erfahrungsmotiv* zu integrieren. Ich wüßte nicht, was sonst Philosophie davor bewahren könnte, eine rein formalistische Begriffsdisziplin im schlechten Sinne zu sein.

Der zweite Punkt, den ich unterstreichen möchte, hängt mit Adornos Auszeichnung der Kontemplation zusammen, insoweit er sie als Gegenstück zur instrumentellen Vernunft begreift. Daß Adorno mit der Kritik an instrumenteller Rationalität etwas Richtiges und Wichtiges gesehen hat, das auch gegenwärtig relevant ist, halte ich für evident. Unter dem Druck von Effektivitätserwartungen und Nutzenmaximierung lei-

<sup>26</sup> Th. W. Adorno, *Marginalien zu Theorie und Praxis*, S.768.

det nicht zuletzt das ganze gegenwärtige Universitäts- und sogenannte „Bildungssystem“, und dies kann niemandem gleichgültig sein, vor allem nicht der Philosophie.

Jedoch kehrt sich zugleich auch an diesem Punkt die Einschätzung der Position Adornos in eine kritische Betrachtung um. Will man seine Texte nicht völlig gegen den Strich ihrer Intentionen lesen, gibt es keine Möglichkeit, an der Gobaldiagnose der instrumentell verwalteten Welt vorbeizusehen oder sie, wie es auch schon vorgeschlagen worden ist, lediglich für eine rhetorische Übertreibung zu halten. Diese Gobaldiagnose aber ist nicht plausibel und sie führt zu höchst problematischen Konsequenzen. Eine dieser Konsequenzen hat mit dem erwähnten Grunddilemma zu tun, daß sich die Diagnose überhaupt nur um den Preis von unaufhebbaren Aporien durchführen läßt.

Nicht weniger bedeutsam ist die Konsequenz, die das Theorie-Praxis-Verhältnis und damit das von Adorno gezeichnete Bild philosophischer Theorie betrifft. Die Problematik dieser Konsequenz tritt mit anderen Worten genau dann erst eigentlich hervor, wenn man Adorno auf dieses Verhältnis hin befragt. Zum Vorschein kommt dann die Figur eines intellektuellen Purismus, vor der ich offen gestanden erschrecke und in der ich nicht im mindesten so etwas wie ein kritisches Ideal philosophischer Existenz zu erkennen vermag. Bei Adorno ergibt sich dieser Purismus in der Folge seiner Prämissen, vielleicht verhält es sich aber auch umgekehrt und die theoretischen Prämissen sind ihrerseits die Folge einer puristischen Einstellung. Je verwalteter die Welt ist und je entfremdeter das sämtliche Leben der Menschen, um so mehr muß und darf sich Philosophie in einen exklusiven Raum zurückziehen, der von aller Praxis, dem „Fluch der Arbeit“, freigestellt ist. Adorno möchte diese Position wie gesehen durch eine ins Utopische (dann aber auch wieder in eine technizistische Naherwartung) verschobene marxistische Adresse stützen. Indessen scheint mir eine andere Assoziation viel naheliegender, aber auch bedeutend provozierender zu sein, die ich früher schon angedeutet habe: Bereits mit der Reduktion von Arbeit auf „materielle Arbeit“ und der strikten Opposition zwischen instrumentellem Verhalten und selbstzweckhafter Theorie wiederholt Adorno neuhumanistische Argumentationsmuster, die er – einschließlich seiner kulturkritischen Distanzierung von allen Formen sogenannter Unterhaltungsindustrie – zugleich auf die Spitze treibt.

Im Ergebnis bedeutet das, daß ausgerechnet von Adorno ein Theorie-

typus intellektueller Exklusivität verteidigt wird, den es in der Geschichte bis dahin so nicht gegeben hat. Ob man in Nietzsche einen Vorläufer dieser Haltung sehen kann, auf dessen Zarathustra als den freien Geist Adorno sich vermutlich nicht von ungefähr beruft, stelle ich wenngleich mit starken Zweifeln zur Diskussion. Wenn dem so wäre, wäre zu überlegen, was sich im Koordinatensystem moderner Gesellschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts so verschoben hat, daß die Stilisierung intellektueller Exklusivität als die gebotene Haltung erscheint<sup>27</sup>. Für zwingend halte ich dies jedoch nicht, und für nachahmenswürdig schon gar nicht.

Anstatt ein Privileg zu kultivieren, wonach es eine Erkenntnisform gibt, die angeblich nur Philosophen besitzen, scheint es mir Herausforderung genug, der Philosophie Rechenschaft darüber abzuverlangen, ob und inwieweit sie etwas von den Vollzügen und Bedürfnissen menschlichen Lebens versteht. Sehr viel von diesen Dimensionen menschlichen Lebens hat die klassische deutsche Philosophie begriffen und analysiert – gegen Adornos übermäßig gewaltsame Fehldarstellungen dieser Epoche, aus denen er allerdings zugleich das meiste seiner kritischen Energie bezieht, läßt sich dies unschwer zeigen. Vor allem zeigt sich dann auch ein *lebensweltliches Feld der Praxis*, das nicht auf Technik reduziert werden kann und das sich keineswegs in verkürzten Formen von Rationalität erschließt<sup>28</sup>. Vernunft im emphatischen Sinn und in den vielen Deutungen dieser Dimension, die nicht zuletzt die Epoche um 1800 für die Moderne erarbeitet und grundgelegt hat, einerseits zu ignorieren und andererseits für totalitäre Ideologie auszugeben, ist ein Grundfehler Adornos. Nicht etwa nur an philosophischen Positionen der Vergangenheit, sondern an der Wirklichkeit menschlicher Praxis in ihrem eigenen normativen Anspruch geht er damit fundamental vorbei.

<sup>27</sup> Vgl. dazu auch B. Sandkaulen, *Weltgeist und Naturgeschichte. Adornos Geschichtsphilosophie mit und gegen Hegel*, in A. Honneth und Ch. Menke (Hrsg.), *Theodor W. Adorno, Negative Dialektik*, Klassiker Auslegen, Bn. 28, Berlin, De Gruyter, 2006.

<sup>28</sup> Vgl. B. Sandkaulen, *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67 (6), Berlin/Boston, De Gruyter, 2019 sowie die Beiträge von Menegoni, Illetterati, Schüle, Corti, Stekeler-Weithofer, Kervégan, Sedgwick und Arndt in O. Koch, J. Schüle, *Subjekt und Person. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der Klassischen Deutschen Philosophie*, «Hegel-Studien», 68, Hamburg, Meiner, 2019.

# **L'offesa e il perdono. Il potere terapeutico della confessione<sup>1</sup>**

Rossella Bonito Oliva

*Università di Napoli "L'Orientale"*

Primo Levi wonders about the unthinkable made possible in concentration camps. The offense against human life forces the survivor to testify and does not silence the need to find a meaning and to think about what historical reality gives to memory starting with the common quality of life of specimens of the same human race. The impossibility of forgiving the offense is linked to the failure to assume the guilt. Without confession, the assumption of responsibility and the taking in charge of the limit of the subjective as a condition of human existence disappear. The pages of Hegelian *Phenomenology* on forgiveness radically emphasize this indissoluble link between confession and forgiveness; without it, the awareness of fallibility is lost and the drive to overcome the limit of the subjective disappears. This is the point of no return for a new beginning after the inevitable catastrophes of historical events.

## **1. La possibilità dell'impensabile**

Primo Levi, testimone sopravvissuto ai campi di concentramento, sente il dovere morale, più che il bisogno personale, di ricordare e nar-

---

<sup>1</sup> Questa riflessione è dedicata a Francesca Menegoni, per l'affetto sincero che nutro nei suoi confronti. Ancor di più per quello che ho imparato dalla sua ricerca su Hegel in generale e ultimamente per lo stimolo che mi ha offerto alla riflessione sul tema del perdono. Ascoltando una sua relazione ad un convegno a Roma, sono stata colpita dalla sua argomentazione, tanto da indurmi a tornare alle pagine della *Fenomenologia* hegeliana da me in passato non analizzate in modo approfondito. Di questo la ringrazio e spero che a sua volta "perdonerà" quanto potrà apparire "fuori contesto" hegeliano in questa mia esposizione.



rare perché quello che è accaduto con l'Olocausto non accada mai più<sup>2</sup>. Si riprende un diritto calpestato nel «campo»<sup>3</sup>, per riaffermare una dignità violentemente negata, sottratta. Il ritorno alla forma umana della vita non è per Primo Levi solo liberazione dalla prigionia e dall'incubo, ma ricerca di un nuovo inizio dopo l'elaborazione del lutto per la perdita di compagni ridotti dal campo a ombre evanescenti. Confermare a se stesso la realtà di quell'esperienza, dopo aver riacquisito il diritto di pensare al di là della sopravvivenza, implica per “un salvato” trovare la strada per darsi ragione di quella sofferenza, di quelle morti. Un lavoro di recupero di relazioni negate, che nei salvati rievoca i volti, le voci di “sommersi” sacrificati all'impensabile resosi possibile<sup>4</sup>. L'esperienza del campo, tuttavia, ha reciso ogni filo sotterraneo che permetta di intrecciare eventi e vissuti: ripercorrere il «tempo perduto» non aiuta a ritrovarlo, restituisce solo fantasmi che si ergono come pietre d'inciampo lungo il cammino. Il lavoro della memoria è il lavoro dolente per riscattare quei corpi offesi e ricucire incontri, episodi in qualche modo sospesi nell'atmosfera del Lager<sup>5</sup>. Quell'esperienza rimane un punto-limite, uno scandalo oltre e dopo il quale si può solo lottare contro il silenzio perché «non accada mai più». Se i sommersi non possono più testimoniare, ai salvati s'impone il dovere di ricostruire per comprendere la condizione di possibilità di una tragica realtà irreversibile<sup>6</sup>. Quel passato pesa sulle spalle dei sopravvissuti gravati dalla solitudine per l'incapacità di chi non riesce o non vuole più ricordare e per la mancanza di informazione di chi «fuori dal campo»

<sup>2</sup> Cfr. P. Levi, *I Sommersi e i Salvati*, Torino, Einaudi, 2007.

<sup>3</sup> Id., *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989, p. 25.

<sup>4</sup> Id., *I Sommersi e i Salvati*, p. 23.

<sup>5</sup> La narrazione di Primo Levi ricostruisce il fondo oscurato di umanità dei Lager con una “curiosità” antropologica per universi diversi, che stimolano la sua mente scientifica. In *Lilit*, per esempio, in un internato gli riporta ciò che si tramanda nella tradizione orale sulla creazione in cui Lilit, incarna una femminilità alternativa, più inquietante, di quella restituita nei testi scritti con Eva (cfr. Id. *Lilit*, in *Lilit e altri racconti*, Einaudi, Torino, 1981). Comparare questo universo trascurato dalla cultura ufficiale e concentrato nei Lager amplifica gli effetti di quel sistematico annichilimento dei Lager, dando profondità alla testimonianza rigorosa di quegli orrori quale quella prodotta per il processo a Eichmann (cfr. Id., *Così fu Auschwitz, Testimonianze 1945-1986*, con L. De Benedetti, a cura di F. Levi e D. Scarpa, Torino, Einaudi, 2015).

<sup>6</sup> La “zona grigia” appartiene alle mezze coscienze – come tutti, come noi ricorda Primo Levi – «abbagliati dal potere e dal prestigio da dimenticare la nostra fragilità essenziale», da venire «a patti con il potere, volentieri o no, dimenticando che nel ghetto siamo tutti» (cfr. Id., *I sommersi e i salvati*, p. 52).

non riesce nemmeno ad immaginare<sup>7</sup>. Non si tratta perciò per Primo Levi di testimoniare contro, reiterando la demonizzazione del nemico. Scrivere è guarire dalla doppia ferita inferta dai Lager alla dignità umana e all'umanità comune. Lasciar parlare laicamente i ricordi significa cercare di comprendere quanto nella prostrazione morale e fisica del campo non gli era dato comprendere<sup>8</sup>. Non c'è spazio per il perdono e per un nuovo possibile inizio, fino a quando domina un'in-dignazione ancora balbettante. Restituendo un volto umano ai demoni e ai fantasmi, risvegliando l'attitudine all'interrogazione Primo Levi cerca di attingere quella comune radice dell'umano, sotterranea e amorfa, del razionale e dell'irrazionale, del volontario e dell'involontario: un abisso insondabile, una "zona grigia" che si declina in sfumature oscure e sotterranee, ma riemerge in tutta la sua opacità quando s'impone la violenza e la paura ostacolando la parola. Nessuno è risparmiato dalla macchina che sembra alimentarsi dai resti della distruzione. Riportare in primo piano l'articolazione plurale della forma umana della vita è l'unica arma per inceppare il meccanismo tramite la forza uguale e contraria di quanto non è reificabile: l'opacità che sottende la forma umana della vita e che può essere squarciata solo dalla comunicazione tra gli uomini.

Se quegli eventi hanno generato una sorta di blocco, rendendo inimmaginabile un nuovo inizio, solo una genealogia della "zona grigia", incolore e impersonale, può smontare la macchina della memoria di copertura che, in nome della sopravvivenza, rimuove le tracce del trauma<sup>9</sup>. L'Olocausto è stato solo la punta dell'iceberg di un processo sotterraneo e per-

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 3-5. Isaac B. Singer nel romanzo *Nemici. Una storia d'amore* (trad. it. di B. Oddera, Introduzione di G. Voghera, Milano, Mondadori, 1983) restituisce in forma narrativa in modo esemplare la difficoltà di comunicazione di empatia e di comunicazione tra rifugiati negli Stati Uniti reduci dall'esperienza del Lager e che come il protagonista Herman Broder si è salvato per essere rimasto nascosto in un fienile. Vi è nei primi una disperata volontà di vivere turbata dal trauma di momenti di esistenza violentata e calpestata anche per la degradazione morale delle vittime. Il protagonista rimane affetto da un'apatia morale altrettanto tragica, che lo destina a una continua fuga dalla responsabilità.

<sup>8</sup> In un'intervista Primo Levi sottolinea la differenza tra capire e perdonare come tratto specifico del suo percorso a ritroso, cfr. *Primo Levi. Conversazioni e interviste (1963-1987)*, a cura di M. Belpoliti, Torino, Einaudi, 1997, p. 144.

<sup>9</sup> Sul tema del ricordo cfr. S. Freud, *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von A. Freud, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Band 10, Frankfurt am Main, Fischer, 1991, pp. 126-136 (trad. it. *Ricordare, Ripetere, Rielaborare*, in Id., *Nuovi consigli sulla tecnica psicanalitica*, in *Opere complete*, a cura di L. Musatti, vol. 7, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 353-361).

vasivo della disgregazione della comunità umana, che ha evidenziato il *vulnus* latente nella civilizzazione occidentale. Se ogni magnifico edificio può finire in macerie, bisogna scavare per trovare frammenti di umanità resistenti alla degradazione morale generata dalla fame, dalla privazione delle più elementari abitudini di vita, dalla impudicizia e dalla vergogna senza rimedio<sup>10</sup>: l'esperienza del campo non è stata una semplice eccezione, ma il cedimento morale dell'umanità, una patologia sempre possibile in un organismo la cui vitalità dipende dalla relazione aperta con il mondo. Il "sonno della ragione" genera mostri, ma può alimentare in maniera più lenta e impercettibile fantasmi interiori, indebolire il sentimento di familiarità con il mondo, deflagrando in un'"apocalisse culturale", in una "fine del mondo" come scomparsa del mondo<sup>11</sup>. Constatate l'imponderabilità di quella contingenza, come alimentare la commemorazione o altrimenti accontentarsi della condanna per qualcosa che è ormai alle spalle è, secondo Primo Levi, una pratica di esorcizzazione della tragedia e del suo possibile ripetersi, quando viene meno la consapevolezza del limite di ogni prospettiva singolare e il sentimento di un'uguale e solidale umanità che alimenta il vivere comune<sup>12</sup>. Quell'orizzonte etico del mondo che non è proprietà o materiale disponibile, ma territorio di sperimentazione continua della misura della forma umana della vita<sup>13</sup>: un territorio sacro messo in pericolo tutte le volte che l'uomo gli gira le spalle.

<sup>10</sup> Al tema della vergogna Primo Levi dedica un capitolo di *I sommersi e i salvati*, pp. 53-67.

<sup>11</sup> Secondo Ernesto De Martino «la fine dell'ordine mondano» come rischio antropologico permanente è «il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturalmente possibile [...] il restringersi – fino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori» (E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 2002, p. 219).

<sup>12</sup> Cfr. su questo effetto banalizzante della commemorazione rituale T. Todorov, *Mémoire du mal Tentation du bien: Enquête sur le siècle*, Paris, Laffont, 2000 (trad. it. *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, a cura di R. Rossi, Milano, Garzanti, 2001, p. 211).

<sup>13</sup> Si veda la domanda di Th. Adorno: «se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, se lo possa chi vi è sfuggito per caso [...]», in quanto la «morte, con l'assassinio burocratico di milioni di persone, è diventata qualcosa che non era mai stata tanto da temere. Non c'è più alcuna possibilità che entri nella vita vissuta dei singoli come qualcosa che concordi con il suo corso. L'individuo viene spossessato dell'ultima e più misera cosa che gli era rimasta» (Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; trad. it. *Dialettica negativa*, a cura di C.A. Donolo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 326-327).

## 2. Pensare la storia prima e dopo Auschwitz

Il lager ha rappresentato la prestazione estrema della umana responsabilità del male, non l'ultima come ricorda Primo Levi<sup>14</sup>, ma nemmeno la prima se non per la sistematicità di un governo delle vite tradotto in una politica di morte<sup>15</sup>. *Post factum* trova spazio questa domanda di protagonisti e testimoni, chiamando in causa la storia come opera e l'uomo come suo autore. Tuttavia, ciò che accade o è accaduto in quanto ascrivibile all'uomo e agli uomini non si presta a una ricostruzione genetica e tanto meno è spiegabile con l'eroismo, positivo o negativo, di alcuni, rinvia piuttosto alla fattualità storica: incrocio di aspettative, interessi, relazioni, azioni e coincidenze che trascendono qualsiasi previsione e calcolo per l'incidenza della cosiddetta libertà umana e del contingente<sup>16</sup>. Dolore, ingiustizia, male rimangono una possibilità della storia, e comprenderli esige una riflessione sul passato e sul presente per il futuro dell'umanità: superarla, oltrepassarla, correggere gli errori investe la responsabilità, come capacità di dare risposte nella convinzione di un significato della storia per l'uomo. Tutto rinvia all'intelligenza umana, al *modus* dell'umano, in quanto interpretazione del più-, ma non senza-, natura, di un vivente capace di comparare, progettare, allargare lo sguardo relazionandosi con il mondo esterno e con gli Altri attraverso le proprie azioni. Non è un meccanismo di produzione e nemmeno di creazione in senso stretto, ma la tessitura di una trama – *logos* – tra passioni e ragione, tra vita e forma, tra fatti e valori che la storia, al di là del bene e del male, testimonia. Se tutto questo diventa impossibile, la “fine del mondo” è la stessa “fine della storia” o meglio del senso della storia per l'umanità futura.

Con “la filosofia della storia” si è cercato in passato di trovare ragioni di una realtà non regolata da leggi in maniera deterministica: l'Olocausto, come già la Prima guerra mondiale, ne ha rivelato tutti i limiti<sup>17</sup>. Alla fine,

<sup>14</sup> A che gli chiedeva il possibile ritorno degli orrori di Auschwitz, Primo Levi rispondeva che non aveva virtù profetiche, ma che in Cambogia nel 1975 si era registrata una tragedia simile. Ogni tragedia «improbabile, ma non impossibile» è sempre una combinazione di fattori, cfr. Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 67.

<sup>15</sup> Si veda sul tema della degradazione della vita di cui “il campo” è una sperimentazione G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 2005, in part. pp. 129 e segg.

<sup>16</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen, Wallstein, 1998 (trad. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, a cura di N. Salmon, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 9-45).

<sup>17</sup> Se filosoficamente la questione si pone nella polemica contro Hegel già nella seconda

la via per spiegare il male ovvero l'asimmetria tra l'opera dell'uomo e la giustizia non ha fornito risposte univoche: la possibile compenetrazione tra vita e forma, ideale e reale restituisce sempre l'enigma dell'uomo. In questa prospettiva l'oggetto dell'interrogativo di Primo Levi si prefigura già prima della catastrofe, ma la politica di morte dei regimi totalitari e l'uso dei Lager hanno radicalizzato i timori verso la forza di distorsione del pensiero sull'orientamento del possibile. Per tutto questo la difficoltà di un nuovo inizio, lo spettro di una "fine del mondo" come "fine della storia" continua a minacciare l'inter-esse all'altrimenti, la fiducia che gli eventi conservino una traccia della libertà<sup>18</sup>.

Primo Levi concentra la sua domanda sulla relazione tra possibile e pensabile, sulla qualità della prestazione del pensiero come prassi, espressione della libertà come eccedenza, più-che-vita, forma di specificazione di viventi intelligenti. Una risorsa che può trasformarsi in pericolo, là dove perde il suo radicamento nella vita, assumendo la forma di una potenza demoniaca e distruttiva. Anche nel caso in cui la storia fattuale ci consegna solo macerie, prive di segni di una qualche provvidenza, rimane irreversibile, ma non spegne l'esigenza di un'interrogazione su ciò che è ancora pensabile, avendo resistito alla morte, sottrattosi alla potenza demoniaca, nonostante il divieto di qualsiasi interrogativo, la sistematica cancellazione di tutto quanto andasse oltre il mero bisogno di sopravvivenza, sia pure solo *a posteriori*.

---

metà dell'Ottocento, la sua impraticabilità suona come una dolente sconfitta per la cultura occidentale in una *Lezione di guerra. Filosofia della storia*, a cura di R. Bonito Oliva, Salerno, Edizioni 10/17, 1994.

<sup>18</sup> Il termine "fine della storia" è estrapolato da Alexandre Kojève nella lettura della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel a partire dal punto di svolta la dall'antropologia fenomenologica al "sapere assoluto"; cfr. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1970 (trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996, pp. 214-215); per il complesso intreccio da cui scaturisce questa lettura, che qui non è possibile riportare, si rinvia a M. Vegetti, *La fine della storia. Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*, Milano, Jaca Book, 1999. Il termine viene ripreso nel 1992 da F. Fukuyama nel nesso tra fine della storia e "ultimo uomo" e ancora una volta con un riferimento, sia pure meno puntuale, a Hegel (cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York-London, Free Press, 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, a cura di D. Ceni, Torino, UTET, 2020) e poi rivista nel testo del 2002, *L'uomo oltre l'uomo* (cfr. Id., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London, Profile Books, 2002; trad. it. *Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, a cura di G. Della Fontana, Milano, Mondadori, 2002). In questo contesto, pur essendo doveroso un minimo riferimento al dibattito su questa espressione, con "fine della storia" si intende la disattivazione dell'apertura al futuro che fa della storia lo spazio di sperimentazione della vita umana.

Dopo la devastante esperienza del Lager, Primo Levi riconosce la persistenza di questo bisogno umano, prima ancora che filosofico, di rintracciare un senso della storia, o meglio conserva la convinzione che dalla storia possa emergere la possibilità di ricominciare a pensare al presente sia pure come terapia del passato.

In questo orizzonte la riflessione di Hegel che fa della filosofia della storia una “tessera” del suo sistema<sup>19</sup> può essere utile a rintracciare i punti di continuità tra due visioni del mondo e due esperienze storiche molto diverse tra loro. Pensare concettualmente la storia consente a Hegel di cogliere il nesso tra il paesaggio di macerie e di sofferenza offerto dalla storia fattuale e la manifestazione della ragione nel mondo attraverso la progressiva coscienza della libertà degli individui: la storia è registro dell’opera umana e a un tempo scena del progressivo manifestarsi della ragione nel mondo. Perciò l’idea e le passioni sono secondo Hegel la trama longitudinale e trasversale «del tappeto che la storia universale ci stende davanti agli occhi»<sup>20</sup>. Ma solo a partire dalla dimensione universale – nell’estensione geografica e temporale – delle vicende umane, lo storico pensante è in grado di leggere la trama dell’intreccio tra fattuale – generato dalla risoluzione delle passioni in azioni – e ideale – filo invisibile che attraversa rendendo visibile la forma compiuta, nel giungere a compimento del processo, cioè *post factum*. Non è compito o capacità della filosofia sanare le ferite della storia fattuale: il libro della storia è scritto con le lacrime e il sangue degli uomini. Questa è piuttosto la funzione dell’*Erinnerung*, come “insearsi”, ritorno in sé dello spirito, come compimento del tempo, più che “fine del tempo”: *Aufheben* – un togliere conservando, un passaggio di stato dal dolore alla consapevolezza della sua ineludibilità – il *pathos* immanente alla vita. Se la filosofia permettesse di interpretare la storia come mera oggettivazione progressiva dell’idea nella storia, la riflessione hegeliana risulterebbe inaccettabile per Primo Levi, e per l’umanità tutta dopo Auschwitz<sup>21</sup>. Al di là della discutibilità

<sup>19</sup> A questo proposito si veda J.-F. Kervégan, *Esiste una filosofia della storia?*, in *Lezioni hegeliane*, a cura di S. Achella, Pisa, Edizioni della Normale, 2018, pp. 53-74.

<sup>20</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von K.H. Ilting, K. Brehmer, H.N. Seelmann, Hambrug, Meiner, 1996 (trad. it. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, a cura di S. Dellavalle, Torino, Einaudi, 2001, p. 24).

<sup>21</sup> H. Arendt sostiene che la filosofia della storia universale risponde all’esigenza di conciliare necessità e libertà (cfr. *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963; trad. it. *Sulla rivoluzione*, a cura di M. Magrini, Roma, Edizioni di Comunità, 1996, p. 54). In questa prospettiva attribuisce «all’insegnamento hegeliano» e ai suoi epigoni la concezione de

di questa lettura, è necessario ricordare il peso dell'altra componente di quel tappeto della storia, le passioni, che come motore sono il fattore più effimero e meno influente del senso della storia, il braccio destinato a consumarsi per il lavoro continuo a cui è sottoposto. In realtà quel braccio e l'uomo a cui appartiene non sono un semplice strumento, ma materia viva delle vicende, e le passioni sono molto più di un gradiente della sfera emozionale: tutto è nella passione, in quanto l'essere esposto come *pathos* al mondo specifica l'esistenza relazionale più che semplicemente reattiva dell'uomo. Lasciando una traccia più consistente nella storia come narrazione, le passioni – affettività, coinvolgimento nel presente come relazione aperta – animano e inquietano la tensione al dover essere: un intreccio non-oggettivabile, non-trasparente che ispira il possibile e può fare da argine all'impossibile che oltrepassa i confini del pensiero. In altri termini il senso della storia sia pure fattualmente discontinuo è affidato a un sacrario e tenuto in vita da un che di invisibile, improduttivo, che tuttavia lascia le sue tracce nella qualità o nella mancanza di qualità dell'azione umana. Il farsi evento, il prodursi del nuovo e il tramontare di ciò che non tiene più hanno la loro condizione di possibilità nel *Ge-Wissen* – coscienza più che coscienza, sapere più che consapevolezza – nella tensione morale dell'esistenza che ispira, senza determinare secondo una meccanica necessità, le azioni che fanno la storia<sup>22</sup>. Un orizzonte che abbraccia eventi e attori nel sentimento di una comune umanità, nel segno di un inter-esse, di un essere dentro e intrecciato di umanità e accadere, la

---

«il movimento e contromovimento dialettico della storia che trascina gli uomini nel suo irresistibile fluire come una poderosa corrente sotterranea a cui devono arrendersi nel momento stesso in cui tentano di instaurare la libertà sulla terra». Diversamente Ernst Bloch che ritrova in Hegel una «malia dell'anamnesi», riconosce il grande strumento del pensiero dialettico della processualità, là dove «le figure in azione nel processo, secondo la loro stessa natura, non confinano con il ritorno indietro, bensì col non-ancora» che apre all'azione consapevole, che non gioca libertà *versus* necessità, quanto istanza pratica e dinamica del pensiero *versus* contemplazione teoretica (cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971; trad. it. *Soggetto-Objetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 511).

<sup>22</sup> Nel lungo percorso hegeliano verso il sistema la riflessione sulla moralità rimane uno snodo critico nel confronto serrato con Kant, in cui nonostante le critiche al formalismo kantiano, si produce l'articolazione del concetto stesso di libertà (cfr. A. Nuzzo, *Moralità, eticità e realizzazione della libertà*, in *Lezioni hegeliane*, pp. 75-95, e ancora C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Napoli, Prismi, 1981, pp. 147-178. Per una rigorosa ricostruzione della genesi e dello sviluppo della moralità nell'intero percorso hegeliano, cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana, 1982).

cui perdita può spezzare il legame tra possibile e pensabile. Se lo storico pensante può assumerlo come il rischio dell'accidentale per la libertà, ma non per la necessità del processo, il riconoscimento di questo "territorio sacro" lascia intravedere la consapevolezza hegeliana del possibile implodere della "fine del mondo" e della "fine della storia" nel silenzio della tensione morale, nella perdita di un sentimento di una comune umanità ridotto a cumulo di macerie dopo Auschwitz<sup>23</sup>.

### 3. Potere della libertà e coscienza della libertà

La fattualità storica è oggettivazione dello spirito come poter essere tutto, un in-determinato che prende corpo attraverso l'esercizio della libertà dal punto di vista soggettivo e la realizzazione di una libertà di tutti e di ciascuno dal punto di vista dell'eticità. Tutto quanto è stato acquisito dalla moderna coscienza della libertà che ha da sperimentare il suo potere di dar vita ad un altrimenti, come tratto di inquieta dinamicità delle configurazioni della vita umana: principio inviolabile, né data per natura, né anelata o rivendicata astrattamente, ma carattere del soggettivo<sup>24</sup>. Intocabile come il corpo, sacra come la vita, altrimenti concreta, essa è spinta in cui convergono stratificazioni transindividuali e passioni, aspettative e ideali: condizione di possibilità dell'universalizzazione dell'individuo e del farsi concreto dell'universale in un mondo di tutti e di ciascuno<sup>25</sup>. Essa è dal punto di vista soggettivo in-compiuta in quanto possibile solo in un universo di soggetti allo stesso modo liberi e in-determinata fin quando non si incarna in una volontà, risolvendosi in azione<sup>26</sup>. Questo il segno di

<sup>23</sup> Si veda la complessa articolazione etico-morale dell'Aggiunta al § 257 dei *Lineamenti*: «I Penati sono gli dei interni, *inferi, lo spirito del popolo* (Atena) il divino che *sa e vuole sé*; la *pietà* è il sentimento e l'eticità muoventesi nel sentimento – la *virtù politica* la volizione del fine pensato, del fine essente in sé e per sé», il cui intreccio complesso decide dell'equilibrio tra Stato e libertà soggettiva (cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von E. Weisser-Lohmann und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2009; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2004, §§ 257-258).

<sup>24</sup> Cfr. Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in *Gesammelte Werke*, Band 13, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2001, § 481.

<sup>25</sup> Da questo punto di vista l'universalizzazione e quindi la realizzazione della libertà giunge a compimento nel sapere assoluto; cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, in part. 154 e segg.

<sup>26</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (1827-1828)*, Nachg. von J.E.



una svolta: finito il tempo di eroi inchiodati al loro fatto e perciò necessariamente destinati alla morte, anche l'attesa di una giustizia divina non consola più<sup>27</sup>. Il Moderno ha portato alla luce l'istanza pragmatica della intelligenza umana, il suo individuarsi come volontà che traduce la spontaneità del soggettivo in autonomia e interpreta l'autonomia come consapevolezza di quel pieno di spinte, istinti, passioni e ideali che la sostanziano. Il punto di massima consapevolezza della libertà da parte degli uomini è, perciò, il punto di massima tensione tra il soggettivo e il comune, tra l'autonomia e l'autolimitazione, una spina nel fianco di qualsiasi legislazione o ordine del mondo<sup>28</sup>. Il permearsi reciproco di libertà e volontà assicura dalla divaricazione di una libertà che si assolutizza cedendo il passo alla morte e di una volontà immobilizzata dall'astrazione cadendo nella follia. Quando, infatti, l'«indivisa sostanza della libertà assoluta» sale sul «trono del mondo»<sup>29</sup>, lascia spazio solo alla dismisura del soggettivo. Allora la «furia del dileguare» priva di radicamento<sup>30</sup> prende il sopravvento e la vita cede il passo a «la morte priva di riempimento», spersonalizzata, «la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua»<sup>31</sup>. Il «Terrore» si diffonde allora con la forza di un'onda disgregatrice che travolge ogni cosa, misura e vita: l'astratta violenza di una volontà cieca e neutrale, che si libera in un sol colpo «dall'effettualità propria, che distrugge se stessa»<sup>32</sup>. Quando la furia rivoluzionaria scatena la forza negativa del volere, la volontà fluttua senza meta e senza confini sbilanciando l'equilibrio del Sé. Allora la libertà si assolutizza perdendo ogni radicamento nel mondo. Senza un orientamento il soggetto si rifugia nell'unica certezza residua: ripiegato su se stesso, ma ispirato dal sentimento più profondo di un'altra

---

Erdmann und F. Walter, in Id. *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg, Meiner, 1994, pp. 258-259 (trad. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, Milano, Guerini, 2000, pp. 344-355); la libertà soggettiva solo formale è "l'arbitrio" che non ha trovato ancora il suo scopo, ma suo scopo è se stessa, che ha da farsi oggettiva giungendo alla compenetrazione tra ciò che le è proprio e il suo prodotto.

<sup>27</sup> Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *Oltre il destino, al di là della consolazione*, in Ead., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Napoli, Guida, 2000, pp. 145-170.

<sup>28</sup> Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 258 Z.

<sup>29</sup> Id., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede Hamburg, Meiner, 1980, p. 317 (trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1972, vol. II, p. 126).

<sup>30</sup> Ivi, p. 319 (trad. it. p. 129).

<sup>31</sup> Ivi, p. 319 (trad. it. p. 130).

<sup>32</sup> Ivi p. 323 (trad. it. p. 135).

libertà, della libertà morale.

Se questo ripiegamento riproduce l'opposizione, solo «il sapere stesso è arbitro dell'opposizione»<sup>33</sup>, un sapere non ancora assoluto, ma sapere della possibilità/capacità di elevazione del soggettivo attraverso la libertà, in quanto non mero arbitrio e nemmeno negazione in-finita. La libertà a un tempo immediata – avendo a sua natura il dovere – anche se non carattere – ancora non determinata concretamente – è mediazione – movimento di negazione dell'«esserci immediato» e divenire a sé universale: «pura immediatezza rischiarata dall'assoluta negatività»<sup>34</sup>. In questo ripiegarsi la coscienza morale sperimenta la divaricazione tra due Sé, «l'incongruenza tra sé e l'esserci», da cui si genera un conflitto che ha il suo punto di risoluzione nello spirito coscienzioso (*Ge-Wissen*), il «terzo Sé»<sup>35</sup>, in cui l'effettualità è saputa come un prodotto della coscienza. L'identità è dunque «uno negativo», oggettivazione del lavoro della coscienza che assume a suo oggetto il giusto. Il sapere di sé è condizione di possibilità dell'agire, che non risolve ancora l'intervallo tra il richiamo del dovere e l'inter-esse a ciò che è «concretamente giusto»<sup>36</sup>. L'inadeguatezza della postura riflessiva rispetto all'immanente trascendenza si apre alla comunicazione nel linguaggio. Il discorso della persuasione dà voce a questa certezza interiore: sapere del dovere e della legge. Persuasione e rassicurazione rivelano la duplice tensione che ispira il linguaggio in quanto espressione di una convinzione che in quanto universale vuole trasmettersi all'Altro. Ma già il tradursi della persuasione in rassicurazione mostra il limite di questa apertura all'altro, un'intrinseca fragilità dell'intenzione più che del linguaggio di questa «ipseità», un esser proprio a se stesso, contraddittoriamente autoreferenziale e incompiuto, che conserva il limite di un sapere soggettivo nel sapere dell'universale<sup>37</sup>: un

<sup>33</sup> Ivi, p. 324 (trad. it. p. 136).

<sup>34</sup> Ivi, p. 325 (trad. it. p. 137).

<sup>35</sup> Ivi, p. 341 (trad. it. p. 163).

<sup>36</sup> Sono passaggi su cui Hegel si sofferma in maniera sistematica nei *Lineamenti di filosofia del diritto* nella sezione sulla «moralità» (cfr. Hegel, *Grundlinien*, §§ 105-141) in cui la coscienza morale è il deterrente critico di ogni ordine costituito che smaschera «l'accidentalità del diritto e del benessere» come limite dell'«astratto esserci della libertà» avulso dall'esistenza della persona particolare come della «volontà particolare» senza l'universalità del diritto (cfr. ivi, § 128).

<sup>37</sup> Su questa resilienza del soggettivo che produce blocchi nella piena realizzazione dell'individuo e scarti nella circolarità tra soggettivazione e oggettivazione dello spirito sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, *Nelle pieghe del soggettivo. La trama longitudinale e trasversale dello psichico*, in *Filosofia e malattia mentale*, a cura di M. Failla, F. Iannelli,

parlare con altri parlando con se stessi<sup>38</sup>. La convinzione interiore dà voce a questo spessore del Sé che parla in prima persona, ma lascia sospeso il riferimento all'altro da sé, inglobato astrattamente nell'intenzione rassicurante: un seme non ancora giunto a fioritura, una parola senza risonanza. Quasi sospeso sul confine del mondo, l'Io trattiene la pulsazione della vita nell'astratto ideale della purezza, consapevolmente tormentato e perciò bloccato dalla sua stessa contraddizione: una follia, come ogni patologia spirituale, un blocco, una fissazione del soggettivo che lottando ostinatamente contro il mondo, non si accorge di quanto il fuori e l'oltre siano già al suo interno, generando l'esigenza del suo oltrepassamento<sup>39</sup>. Solo il decidersi rompe questo blocco patologico. Si produce una distanza funzionale che ritaglia (*Ab-sicht*) la prospettiva su quel groviglio interiore, restringendo la pretesa assolutizzante della convinzione (*Ein-sicht*)<sup>40</sup>. Nella decisione e nell'azione la volontà acquisisce la sua cifra espressiva<sup>41</sup>, il suo necessario alienarsi in un esserci in cui si riconosce assumendo la libertà come sua legge nonostante l'ineludibile rischio dell'accidentale. Solo agendo il soggetto conosce se stesso e solo nell'azione fa reale esperienza della libertà attraversando la contraddizione tra l'astratto rigore dei principi e l'ineludibile particolarità dell'azione.

Agire responsabilmente è farsi autore, prima ancora che imputato, delle proprie azioni, mettersi in gioco a partire dalla consapevolezza del

---

«Consecutio rerum», IV, 2019, pp. 79-98.

<sup>38</sup> Il termine "ipseità" viene usato da Hegel anche per il rapporto madre/figlio a indicare un'unità non articolata e insieme l'essere due in uno che si rompe al momento della nascita attraverso la scissione dei corpi (*Entzweiung*) (cfr. Hegel, *Enzyklopädie*, § 405). In questo caso il due in uno è la chiusa compattezza della non ancora articolata anima bella, che attraverso la confessione e il perdono giungerà all'Io esteso alla dualità («*Dasein des zur Zwiheit ausgedehnten Ichs*», in Hegel, *Phänomenologie*, p. 362).

<sup>39</sup> Nel paragrafo 7 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel scrive «la libertà [...] costituisce la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo», là dove la necessità del finito contiene lo sviluppo della contraddizione, perciò «agire darsi in preda a questa legge» «del rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa» (ivi, § 118) è il necessario passaggio che scioglie la contraddizione nel determinarsi pratico della relazione tra libertà e volontà.

<sup>40</sup> Ivi, § 119.

<sup>41</sup> Questa la differenza tra l'eroe antico e l'individuo moderno, come il punto di distinzione tra l'etica aristotelica e l'eticità dei Moderni, cfr. Menegoni, *Soggetto e struttura*, pp. 147-154. Per quanto riguarda il diverso orizzonte di definizione del tema della libertà tra Antichi e Moderni per l'emergere del differenziale soggettivo nel giudizio morale, si veda B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-New York-London, University of California Press, 1993 (trad. it. *Vergogna e necessità*, Bologna, Il Mulino, 2007), in particolare il capitolo «Possibilità, libertà e potere» (trad. it. pp. 155-196).

patrimonio comune della libertà, di tutti e di ciascuno nell'esercizio della libertà di liberi tra liberi. Quanto non evita il rischio di fallibilità, che porta a emergenza il bisogno di riconoscimento dell'Altro non più conflittuale e nemmeno strumentale. La "forza" dell'"alienare quel sapere di lei stessa il quale si mantiene in sé", dell'uscire da sé è la vera prova di quel sapere ancora solo interiore. Il germe ancora involuto nel limite del soggettivo fiorisce nell'espansione del soggettivo, vivente e inquieto, possibilità del bene come del male attraverso il giungere a realizzazione della potenza della volontà nel determinarsi come azione. Perciò la confessione: «cattivo – Io lo sono» trascende l'autoreferenzialità della convinzione, è dichiarazione responsabile, non «un'umiliazione, un avvilito, una degradazione», né tanto meno una sottomissione e una resa unilaterale<sup>42</sup>. Riconoscersi come responsabile, confessarsi, mette in gioco l'intero del soggetto agente, non è strumentale e non è nemmeno superficiale pentimento. L'azione è passaggio all'atto del potere/dover essere dell'individualità: rispondendo all'esigenza della volontà e esponendosi all'Altro si risolve nella realtà spirituale. Nella confessione è già contenuto lo spirito vivente che rimargina «le ferite senza lasciare cicatrici»<sup>43</sup> dove la singolarità dell'azione segna una scissione riassorbita nella continuità del processo. Il passaggio all'atto non è segno di temerarietà, ma si genera dalla riflessione, perciò la confessione non insegue narcisisticamente la riparazione: l'espressione – io sono cattivo – non ha bisogno di conferme e smentite, ma muove dall'intuizione della condizione di uguaglianza di attori della comune realtà spirituale: la più alta forma dell'«esserci dello spirito come immediato Sé»<sup>44</sup>. La confessione perciò non mira a una fusione di cuori e non rivendica un ecumenismo della colpa. Chi agisce sa che l'universale dell'«essere uguali in potenza» determinato nell'esistenza consapevole è un patrimonio preservato e alimentato da tutti e ciascuno<sup>45</sup>. Confessarsi è più che agire, più di una sfida eroica, nella confessio-

<sup>42</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 490 (trad. it. p. 191).

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.* Se «l'esserci dello spirito come immediato Sé» è il linguaggio, la confessione (*Eingeständnis*) è un porre dinanzi, un'oggettivazione immediata in quanto attende «il contributo» dell'altro nel riconoscimento di quell'atto che altrimenti risulterebbe unilaterale e in contraddizione con ciò che vuole esprimere, «l'uguaglianza» ancora soltanto intuita. Un riconoscimento in cui è in gioco non la vita o la morte, ma ciò che per l'uomo moderno ha lo stesso valore della vita, la libertà soggettiva nella consapevolezza che essa non toglie l'accidentale dell'azione (cfr. Hegel, *Enzyklopädie*, § 482).

<sup>45</sup> La potenza (*Macht*) che unisce nell'amore è un'uguaglianza della dipendenza, autenticamente reciproca. Nella confessione e nel rifiuto dell'"anima bella" è espressa

ne subentra la capacità di giudizio morale sulle conseguenze dell'azione assunte responsabilmente. Nella confessione confluisce il faticoso lavoro del deliberare che ha svelato ciò che rimane latente nel linguaggio della persuasione e della rassicurazione, la tensione a un universale concreto che non si darebbe senza l'aspirazione al bene e in mancanza del contributo dell'Altro. Solo il perdono dell'Altro, il «cedimento del duro cuore» infrange questa dissonanza, in quanto il perdono è a sua volta un decidersi e un agire. Il «Si della conciliazione», dischiude l'esperienza concreta dell'opposizione tra ideale ed esserci, tra Sé e l'Altro<sup>46</sup> nel riconoscimento reciproco, che non assegna una vittoria all'uno o all'altro, ma estende l'Io «fino alla dualità»<sup>47</sup>. Il *Ge-Wissen* tuttavia pre-dispone allo straordinario della conciliazione, media e produce il passaggio dalla soggettiva intenzione morale al bene. Questo spazio sacro di un «interiormente rivelato» custodisce il valore dell'azione umana come interesse della vita umana: intoccabile e inoggettivabile, punto di convergenza del sentimento di tutti e ciascuno del significato della vita umana<sup>48</sup>, di una non negoziabile dignità umana. Non una caverna che ripara, piuttosto architettura che mantiene viva una luce interiore e garantisce raccoglimento e silenzio come condizione di possibilità del significato dell'azione umana come motore del divenire storico, multiforme e originale<sup>49</sup>. Solo questo sacro ancoraggio dà la possibilità e il potere di estensione fino alla confessione e al perdono, *mos*, misura dell'uomo libero nello spazio della vita comune<sup>50</sup>. Que-

---

la mancanza di forza (*Kraft*): coscienza «di questa contraddizione nella sua inconciliata immediatezza» che rifuggendo dalla effettualità si fissa e si ostina in una mera astrazione: l'universale rimane mera astrazione dentro e fuori di sé e l'Altro ripudia ciò che nega di se stesso (Id., *Phänomenologie des Geistes*, p. 360; trad. it. p. 193).

<sup>46</sup> Ivi, p. 362 (trad. it. p. 194).

<sup>47</sup> *Ibid.* Anche Paul Ricoeur si sofferma su questo passaggio, insistendo però prevalentemente sul perdono, cfr. Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit* (trad. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, pp. 117-119).

<sup>48</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 429 (trad. it. p. 298): «niente viene saputo che non sia nell'esperienza o, come anche si esprime la medesima cosa, che non sia dato come verità sentita, come l'Eterno interiormente rivelato, come il *Sacro a cui si crede*».

<sup>49</sup> Si veda l'aggiunta al § 136 dei *Lineamenti*: «La coscienza morale (*Ge-Wissen*) è questa profondissima solitudine interiore con sé, dove tutto ciò che è esteriore e ogni limitazione è deleguata, questo completo starsene ritirato entro di sé (cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 136 Z).

<sup>50</sup> Perciò la religione enuncia «prima della scienza ciò che lo spirito è», sia pure «la comunità religiosa [...] è la coscienza rozza la quale ha un esserci tanto più barbarico e duro, quanto più profondo è il suo spirito interiore»: con questo ha da lavorare lo spirito nel suo ricominciare sempre da principio (Id., *Phänomenologie des Geistes*, p. 430; trad. it. p. 303).

sta la responsabilità soggettiva – oltre l'imputabilità giuridica e prima del rispetto degli obblighi civili – che ispira l'azione di soggetti consapevoli della trama transindividuale che intesse la particolarità e della tensione ideale al dovere a monte della concreta esperienza della libertà.

#### 4. Dal ritornare al non poter perdonare

Quando questa condizione morale del sentimento dell'essere-in-comune è ridotta alle forme di un contratto o iscritto nell'esercizio del potere, il "sacro" cede progressivamente alla reificazione, che fa del corpo umano l'opaca superficie di «alcunché privo di essenza»<sup>51</sup>. Al rischio per la dignità della vita umana si accompagna allora un'apatia morale, generando una perdita d'inter-esse per tutto quanto non è a portata di mano, utilizzabile, trasformando la storia stessa in una banale ripetizione priva di senso. Il dialogo e il linguaggio, come la stessa memoria che mantiene attivo il rapporto tra passato e futuro attraverso il presente, si adattano alla logica dello spettacolo di demonizzazione del diverso e di subordinazione del più debole. Il «verso dell'uomo» perde risonanza, produce acrobatiche rivoluzioni semantiche in cui viene meno ogni radicamento al mondo della vita. Così anche l'espressione, apparentemente di matrice hegeliana, "Il lavoro rende liberi", diventa utilizzabile come insegna di un campo di concentramento: lavoro per la sopravvivenza e libertà per la morte<sup>52</sup>. Lasciando da parte l'approssimazione interpretativa, è straordinaria la banalizzazione del significato stesso di libertà collegato allo stato di costrizione. Calpestare la libertà soggettiva con la forza del comando non comporta solo la cancellazione della libertà, ma anche l'azzeramento delle condizioni emotive e morali che motivano il desiderio di libertà. In quei campi, ma anche prima di quei campi, ha perso linfa vitale la radice del vivere comune, lasciando senza patria e perciò senza parola tutto quanto, diverso, è stato identificato come nemico. L'affermarsi della distorta mitizzazione della decisione e dell'azione risolutrice ha trovato terreno fertile nella progressiva disattivazione del giudizio, della riflessione e della responsabilità in prima persona. Una mitologia di nuovi dei che ha lasciato circolare, più che rispettare come in-dicibile, il fondo magma-

<sup>51</sup> Ivi, p. 359 (trad. it. p. 191).

<sup>52</sup> Cfr. P. Levi, *Arbeit macht frei*, pubblicato nella rivista «Il triangolo rosso» nel 1959, consultato in «Paralleltxts», VI, 2016 (trad. it. di M. Colarossi).

tico e inquietante con cui ha a che fare ogni decisione e ogni azione. La coazione a ripetere e l'automatismo hanno nel tempo ristretto l'orizzonte del mondo comune e svilito, semplificandola, la complessità della relazione con l'altro da cui si articola la vita comune. Da questo punto di vista la qualità politica della vita umana non ha bisogno di una condizione di possibilità, così come il linguaggio può servirsi dell'unica lingua del comando. La perdita del sacro non ha coinvolto la dimensione religiosa della vita umana, piuttosto quel rinvio e quella tensione, a cui le pagine hegeliane richiamano, ad un orizzonte di possibilità della comune condizione umana che rende tollerabile e compensabile la sua fragilità e la sua fallibilità. In questo punto-limite la storia come il mondo stesso rischiano la fine per l'assenza di narratori e protagonisti.

Il nazismo aveva immaginato una soluzione finale, forse per questo i nazisti anche dopo non hanno veramente compreso quanto quella soluzione e i mezzi utilizzati rappresentassero crimini contro l'umanità e non contro immaginari nemici. Primo Levi constata questa mancanza di giudizio, di un'autentica confessione da parte dei nazisti anche dinanzi all'evidenza. Portati in tribunale, davanti ai giudici si sono difesi dall'imputabilità dei loro atti, ma si sono mostrati impermeabili a qualsiasi pietà, a qualsiasi sentimento di dignità umana propria e delle loro vittime, dichiarandosi meri esecutori di ordini che non lasciavano scelte: non hanno veramente ammesso il "male" compiuto. Impossibile perdonare per Primo Levi, ma necessario ricostruire la brutalità di "fatti" capaci di denudare la vita di ogni forma. Se Hannah Arendt individua nella burocratizzazione delle vite, la "banalizzazione del male", per Primo Levi la normalizzazione del male, la spersonalizzazione della macchina di tortura nazista non scalfisce il sentimento di una perdita irreversibile. Non è possibile rassegnarsi alla contabilizzazione dei sommersi, abbandonarsi alla commemorazione come espiazione immaginando un nuovo possibile inizio. La cancellazione di tante storie non permette di aprire un nuovo libro, quel male non trova rimedio nelle vittime e nei superstiti bloccati in quel passato che ha consumato ogni speranza. Perdonare per Primo Levi significa lasciare scivolare i ricordi ignorando il peso torbido che attacca la materia mnestica di ogni singola vicenda e della storia dell'umanità. Se qualcosa si è resa possibile, può sempre diventare possibile al di là di ogni solitaria decisione o impegnata riflessione.

Quella frattura cresciuta nel tempo con la perdita del radicamento morale del pensiero e perciò dell'azione umana, perdura nella leggerezza

con cui si pronuncia la parola perdono, alimenta il narcisismo del pensiero che presume di riattivare la vita della mente senza attraversare la contraddizione, l'inevitabile potenziale di violenza della disgregazione del senso morale, prima ancora che politico, del comune. Da questo retroterra emerge la contraddizione e in questo retroterra cresce la consapevolezza del bisogno di una risoluzione nel dialogo tra la prima persona e il "Noi", nel riconoscimento generato dalla confessione della fallibilità e dal perdono convinto: sperimentazione personale del bisogno del contributo dell'altro, che non è un riflesso o un doppio, ma l'uguale in potenza, fallibile e potenzialmente giusto. La storia di "lacrime e sangue" va avanti, ma la guarigione richiede che quel dolore abbia un senso, che quei sacrifici siano iscritti nella fallibilità e fragilità dell'umano a partire dall'orizzonte morale della dignità umana, improduttivo di per sé, ma decisivo del senso dell'agire umano. Perciò Primo Levi non smette di scavare per riallacciare il filo di un racconto, recuperare un tratto di umanità comune per una storia che ha lasciato solo rovine ai salvati.

Forse il racconto, la simulazione di vite che come atomi si muovono nello spazio generando contatti, rotture e unioni, è l'ultima residua teoria di un pensiero che ha perso la fiducia nella terapia della "fragilità del bene", che parte coraggiosamente dalla perdita di ogni ancoraggio della vita comune a qualcosa di sacro, non riproducibile e non reificabile. Diversamente da Hegel, Primo Levi non può che constatare che nel venir meno del sentimento di una comune umanità viene messa a tacere la responsabilità degli uomini verso la storia passata e futura: allora il possibile può scaturire da un casuale incontro di atomi<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. Id., *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi, 1994, dove l'autore nel racconto *Carbonio* riflette sul fatto che il numero degli atomi è talmente elevato che se troverebbe sempre uno la cui storia coincide con una storia inventata, per cui innumerevoli storie potrebbero essere tutte storie vere (p. 194).





## Il furore e la speranza

Andrea Altobrando

*Università di Padova*

It has been argued that authentic hope occurs, as it were, not simply beyond one's empirical reasons to believe that something will happen, but somehow even against all evidence to the contrary, and, thus, beyond any earthly rationality. On the bases of a consideration of the feats of the Joads family in Steinbeck's *The Grapes of Wrath*, I argue that this is not necessarily the case. Authentic hope can be fully and perfectly rooted in the physical, earthly world, and in the respective conviction, that the Earth *has to* be the place for a human society of freedom and justice. This allows us to see, how and why hope can, and in circumstances must, be linked with a kind of religious, but fully this-worldly, wrath.

E così cambiarono la propria vita sociale; la cambiarono come soltanto l'uomo sa fare in tutto l'universo. Non erano più contadini, erano emigranti. [...] Perciò la speranza era per un corso d'acqua la sera, e un po' di cibo sul fuoco. Perciò la certezza di andare avanti era nel bisogno e nella forza di andare avanti, e nell'animo di andare avanti<sup>1</sup>.

Quando i trattori delle grandi compagnie invadono, legittimamente, le terre dei piccoli fattori, questi ultimi e le loro famiglie devono recarsi altrove. Devono spostarsi e cambiare totalmente il loro sistema di riferimenti per orientarsi durante i giorni, i mesi, gli anni. Si impone la necessità di instaurare nuove abitudini, nuovi modi di camminare, faticare, approvvigionarsi di cibo e acqua, ammalarsi, far festa, ubriacarsi, amoreggiare, procreare e morire.

Restano, tuttavia, alcuni elementi invarianti: la paura e la speranza.

---

<sup>1</sup> J. Steinbeck, *Furore*, trad. it. di S.C. Perroni, Milano, Bompiani, 2013, p. 274.

La paura, per molti aspetti, occupa gran parte della vita dei neo-migranti. Essa, tuttavia, è indistinguibile dalla loro speranza di sopravvivenza. Inizialmente, la speranza è grande. Inizia una lunga marcia verso l'Ovest, e la speranza è per una vita molto più piacevole, comoda, ricca, prosperosa. Infatti, sebbene ridotti a non avere più nulla, la famiglia Joad, così come le migliaia di Okies che si recano nell'estremo Ovest, non avrebbero iniziato la lunga marcia col fine di raggiungere la mera sopravvivenza. È servito un grande inganno per smuoverli verso una meta tanto lontana, un inganno architettato con spietato calcolo dai proprietari terrieri dell'Ovest: lasciar pensare ai nullatenenti e agli espropriati dell'Oklahoma e dintorni che là, in California, «c'è lavoro, e non fa mai freddo. Davvero, lì basta allungare una mano e si raccoglie un'arancia. Davvero, lì c'è sempre un qualche raccolto da fare»<sup>2</sup>.

Leggendo *Furore*, di John Steinbeck, è questa una delle morali che si potrebbero trarre. Si potrebbe, cioè, essere indotti a pensare che per indurre a compiere un grande cambiamento una comunità di esseri viventi sedentari e capaci di cosciente autodeterminazione, sia necessario fornire loro una grande speranza<sup>3</sup>. Una speranza alimentata dall'immaginazione. Un nonnulla può bastare all'individuo, per intraprendere grandi viaggi, per cambiare vita. Non serve neppure che sia ambizioso. È sufficiente che sia annoiato o curioso. Per smuovere anche solo un nucleo familiare, serve ben di più. Figuriamoci per migliaia di gruppi familiari. L'intreccio di abiti e prassi con un territorio specifico è inevitabilmente molto più potente. L'individuo può andarsene, ma se "i suoi" restano, lo sradicamento non è totale, la terra non è del tutto persa. Se non resta nessuno, invece, ogni riferimento *presente* è perso. Certo, rimane il passato, ma, senza appunto le radici "fisiche", questo rimane sospeso in una sorta di astrazione.

Gli Okies si identificano, ovvero hanno, fino al momento della migrazione, della loro trasformazione in migranti, costruito la propria identità, vale a dire sistemi di pratiche e abiti di comportamento e di riconoscimento, in base a un determinato territorio, a un certo modo di abitarlo, appunto. Togliendo tale terreno, le pratiche si trovano senza appoggio, le membra non sanno più come muoversi, gli occhi dove guardare, le orec-

<sup>2</sup> Ivi, p. 48.

<sup>3</sup> Per essere più precisi, dovremmo dire che si tratta di una condizione necessaria, ma non sufficiente. Servirebbe, infatti, oltre alla grande speranza, anche la grande espropriazione o, comunque, un qualche cataclisma attraverso il quale i sedentari si ritrovino con la terra tolta da sotto i piedi.

chie che cosa ascoltare<sup>4</sup>.

La vicenda, epico-epocale, di *Furore* inizia con una situazione di afflizione, per certi aspetti di disperazione, ma una disperazione, per così dire, sobria, frutto della presa di coscienza che non si può sperare di rimanere sulla propria terra. Non c'è più nulla da fare. C'è, sì, qualche scatto di rabbia, ma senza convinzione e senza reali conseguenze degne di nota. Non si tratta ancora del furore che si vedrà esplodere e, a tratti, divampare nei capitoli più tardi del romanzo, quando la sobria, anche un po' ingenua, speranza dei migranti è stata dileggiata e la loro dignità di umani lavoratori calpestata.

L'inizio è, appunto, costituito da una situazione di perdita di fiducia che si possa stare dove si è sempre stati. La terra non si può tenere. Se la stanno prendendo, senza appello, e non la ridaranno più. La casa è persa, ormai già distrutta. Non c'è davvero nulla da fare. Ma ci sono bambini. C'è n'è un altro in arrivo. Non si può stare fermi. *Bisogna* sperare. È questa la situazione, che si vede estendersi ben oltre la famiglia Joad, descritta nel passo con cui ho voluto aprire questo contributo. In quel passo, la speranza è ridotta verso cose minime, che, di per sé, non avrebbero probabilmente mai smosso nuclei familiari. Questi ultimi avrebbero anche affrontato fame e sete, malattia e morte, avrebbero anche rinunciato alla speranza della sopravvivenza, se solo avessero potuto persistere nel loro misero, ma, per loro, dignitoso, tran-tran, nelle consuete, abituali lotte per la sopravvivenza – lotte, in realtà, sempre a rischio di sconfitta. Lotte, in fondo, non molto più razionali di quelle che caratterizzano la migrazione verso Ovest, ma effettuate sulla propria terra, sulla terra a cui ci si sente legati in quanto unico vero orizzonte e perimetro entro il quale si sa vedere la propria vita – e la propria morte.

---

<sup>4</sup> Ovviamente, sto qui lasciando da parte la considerazione di popolazioni e comunità “nomadi”, che renderebbero necessarie ulteriori analisi, le quali dovrebbero ovviamente tener conto del cambio di paesaggio come fattore essenziale della loro cultura e, dunque, delle loro abitudini. Comunque, si può almeno notare che, anche per le popolazioni nomadi, c'è un sistema di prassi e abiti che, pur non essendo legate a una terra specifica, o non solo a una, costituiscono “l'ambiente” di appartenenza dei suoi membri. Si potrebbe avanzare l'ipotesi che, per comunità nomadi, le pratiche di vita e le regole sociali siano molto più forti e “inamovibili” di quelle dei sedentari i quali, nella terra, trovano una compensazione ai mutamenti sociali e di abitudini di vita. È, però, questa un'ipotesi bisognosa di attente indagini e riflessioni, cui qui non si può dar luogo. Un ulteriore discorso sarebbe, inoltre, ovviamente necessario per popoli come quello ebraico, spesso elevato a paradigma della situazione dell'espropriato e della cultura errante. Anche di questo, qui non è possibile parlare.

Nella situazione descritta in *Furore*, si è persa una grande, pressoché inconscia, fiducia, quella di stare per sempre, anche nella morte, sulla “propria” terra. Per compensare la perdita di una fiducia così radicale, si sviluppa, si deve sviluppare, una speranza molto grande, anche se, forse, meno profonda. Fino a quando lasciati nel “proprio”, la speranza, in un certo senso, non serve – sebbene il proprio sia tutt’altro che fonte di sicurezza e sia, anzi, sede di un presente faticoso, spesso esso stesso disperato e disperante, e di un futuro tutt’altro che roseo. A tenere avvinghiati a un’esistenza quasi senza speranza è una sorta di sentimento di appartenenza a un destino che coincide con la terra su cui si sta. Fin quando stanno sul “proprio” terreno, i Joad non hanno bisogno di sperare.

Espropriati ed espulsi dalla propria terra e dalla propria casa, i Joad, per non accasciarsi e morire d’inedia, per non abbandonarsi a una sorta di marcescenza – prospettiva di vita emblematicamente rappresentata dal guercio del capitolo sedicesimo – hanno, invece, bisogno di sperare. Si potrebbe pensare che sia una qualche forma di istinto di sopravvivenza che li spinge a sperare. Si sarebbe, però, superficiali se si giudicasse in tale modo. Non è speranza di “mera” sopravvivenza a mettere in moto i Joad. I Joad non si muovono verso Ovest per raggiungere un tozzo di pane, per rimanere meramente in vita. Certamente, da una parte, per i Joad si tratta non di una scelta, bensì di una necessità. Si tratta, per così dire, di una situazione di *müssen* e non di *sollen*. La necessità, però, da dove ve? E in che cosa consiste, se non nella mera “fame” di sopravvivere, dunque di nutrimento e di un giaciglio?

I Joad sono costretti a sperare, ma la speranza è più che uno stato di fame e sete – e sonno. La speranza non è mero desiderio. La speranza è, per essenza, rivolta verso una prospettiva di futuro che si crede possibile e corrispondente a una qualche forma di piacevolezza. Fame e sete non si rappresentano in alcun modo scenari futuri. Sono stati mentali, o di coscienza, tutti immersi in un presente di ricerca di qualcosa che li appaghi, ma non guardano al futuro, non ne hanno, per così dire, neppure sentore. L’unico sentore che si può avere nello stato di fame e sete è legato a una fonte di appagamento di cui si sente, appunto, la presenza – seppure una presenza distante. La distanza vissuta nella fame e nella sete è, infatti, tutta vissuta nel presente, si dà come presente, e non implica, almeno da un punto di vista che potremmo dire fenomenologico, alcuna distensione temporale. Fame e sete non implicano né attesa, né alcuna rappresentazione del futuro. La speranza, invece, non sembra potersi comprendere

senza una chiara, sebbene magari non distinta, coscienza del futuro. Nella speranza non si spera che ci sia del cibo, si spera, casomai, di trovarlo, si spera che il futuro conterrà il godimento del cibo. Per questo, come si è già accennato, la speranza non sembra potersi scindere dalla capacità di immaginare.

È, però, proprio così che stanno le cose? Davvero la speranza si lega per essenza all'immaginazione, l'atto di sperare non può che accadere assieme all'atto di immaginare? Uno sguardo al testo originale in Inglese del passo citato ci può aiutare a comprendere meglio che "speranza" sia in gioco nel movimento dei Joad e se, e come, essa sia accompagnata da immaginazione:

Thus they changed their social life – changed as in the whole universe only man can change. They were not farm men any more, but migrant men. [...] Then water in the evening was the yearning, and food over the fire. Then health to go on was the need and strength to go on, and spirit to go on. The wills thrust westward ahead of them, and fears that had once apprehended drought or flood now lingered with anything that might stop the westward crawling<sup>5</sup>.

Come si può vedere, il testo originale inglese non riporta la parola "hope", bensì "yawning", che sarebbe normalmente da tradursi con "bramare" o "agognare". Inoltre, invece della "certezza di andare avanti" abbiamo "la salute di andare avanti". Si tratta di due differenze semantiche tutt'altro che trascurabili. Tuttavia, non è qui in discussione l'appropriatezza o meno della traduzione, né il suo valore letterario. Quello che mi pare interessante è l'intero quadro semantico che, leggendo assieme l'originale e la traduzione, emerge. Un quadro di intersezioni non meramente concettuali, bensì, innanzitutto, esperienziali, che, in realtà, costituiscono il fondo e, oserei dire, lo spirito del capolavoro di Steinbeck. Si tratta di un intreccio che, appunto in quanto costituente l'esperienza dei Joad, più che presentarsi come meramente paradossale, si impone come devastante: un intreccio di disperazione e di speranza. Infatti, se non fosse oltraggioso riassumere un tale capolavoro letterario in un'unica espressione, si potrebbe dire che *Furore* è proprio la messa in scena di una speranza disperata. Per capire in che senso questa sia effettivamente la situazione dei Joad – così come di molti altri, se non tutti, gli Okies – e che cosa questa situazione ci sappia dire *in specie* del rapporto tra furore, speranza e immaginazione, dobbiamo soffermarci ancora qualche istante a riflettere

<sup>5</sup> J. Steinbeck, *The Grapes of Wrath*, New York, The Viking Press, 1939, cap. 17.

sulla base del passo citato.

Il punto di partenza è quello del cambiamento sociale e l'osservazione che solo gli uomini, in tutto l'universo, ne sono capaci. Il cambiamento sociale che qui avviene è quello da contadini a migranti. Abbiamo già visto come questo cambiamento sembri implicare necessariamente un orizzonte che vada oltre la mera sussistenza. Non a caso, Steinbeck parla di mutamento *sociale*: una nuova forma dello stare assieme si impone, ma tale forma di convivenza e interazione si lega a un diverso orizzonte di volontà e paura: volontà di andare verso Ovest e paura che tale movimento venga interrotto. Quest'ultimo punto è particolarmente importante: sebbene, nella riga precedente si dica che la brama – in italiano, la speranza – sia rivolta verso acqua e cibo, la paura non è che cibo e acqua vengano a mancare, bensì che il movimento verso Ovest venga interrotto. Se, come molto spesso si è sostenuto nella storia della filosofia, ma anche in recenti studi di psicologia, la paura si accompagna sempre alla speranza e se alla speranza di qualcosa si accompagna sempre la paura per l'opposto, allora verrebbe da credere che la traduzione di "yearning" con "speranza" sia effettivamente un errore, non meramente terminologico, bensì rispetto proprio alla costellazione concettuale che il passo presenta. Si potrebbe dire che, nel passo in esame, la speranza sia senz'altro presente, ma essa è rivolta all'Ovest e non al cibo e all'acqua. Questi ultimi sono meri oggetti di brama. A questo proposito, si deve, tuttavia, notare che, se quanto detto precedentemente è corretto, ossia che la mera brama si muove all'interno di una prospettiva temporale che non guarda al futuro, il passo citato descrive l'attitudine verso cibo e acqua non come questione di semplice fame e sete, come qualcosa che si desidera – e basta. C'è, piuttosto, una dimensione di desiderio ricorrente, ripetuto, che è parte della nuova forma sociale all'interno della quale i neo-migranti si trovano a orientare le proprie giornate. Verrebbe da chiedersi, anzi, è a questo proposito opportuno chiedersi se, quando erano ancora contadini, tali desideri fossero assenti nelle loro vite, se la loro vita sociale non contemplasse il desiderio che la sera ci fosse da bere e da mangiare. Mi pare ovvio che non possa essere così. Allora, perché questo desiderio, questa brama, questo agognare all'acqua e al cibo è considerato un fattore particolarmente rilevante, quasi un elemento specifico della nuova forma di vita sociale degli ex-contadini? Ebbene perché, a ben vedere, questo desiderio di cibo e acqua *ogni sera* si situa ora nell'orizzonte più ampio della marcia verso Ovest. Per questo è, in un certo senso, corretto dire che

“la speranza” è diretta, nel quadro della routine giornaliera, verso acqua e cibo, ma purché si riconosca che tale quadro si situa in uno più ampio, dipinto dalla speranza dell’Ovest – Ovest verso cui i migranti *crawl*, strisciano o gattonano, come infanti o come insetti che solo una volta giunti all’agognata destinazione potranno ergersi nella loro piena dignità di uomini, potranno acquisire la posizione eretta, e finanche dispiegare le ali di un’esistenza libera. Fino ad allora, rimangono schiavi del mero bisogno di nutrimento, ingabbiati nella crisalide del mero sostentamento, soggetti al giogo della mera sussistenza. La speranza per acqua e cibo è, dunque, funzionale alla speranza che trascina verso Ovest – che, anzi, dispiega l’Ovest, quell’Ovest che, fino a quando non si è reso necessario migrare, veniva magari sì contemplato nell’immaginazione come una sorta di paradiso, ma senza che a ciò si legasse alcuna azione ad esso diretto, senza, dunque, che provocasse alcun cambiamento essenziale nella vita degli immaginanti. Prima della perdita della terra, l’Ovest era un sogno innocuo, slegato dalla vita effettiva dei Joad e degli altri Okies. Ora, quell’immagine è la causa finale senza la quale la trasformazione non avrebbe mai avuto inizio.

Dobbiamo, però, a questo punto chiederci se ciò che “spinge” verso Ovest sia davvero considerabile come speranza. Rispetto al testo originale inglese, si potrebbe giungere a sostenere ciò per contrasto rispetto alla paura che attanaglia i migranti relativamente alla possibilità che la marcia venga interrotta o impedita. Tuttavia, nel passo si parla di *thrust*, una spinta come quella di un propulsore che muove meri macchinari e non esseri autocoscienti e autodeterminantesi. Certo, si dice che c’è una *volontà* che funge da propulsore dei migranti, ma sembra trattarsi di una volontà cieca e a cui i migranti sembrano assoggettati, piuttosto che esserne i soggetti. Non si ha vera e propria decisione, bensì i contadini vengono trasformati in migranti da una necessità che li sovrasta, a cui non sanno e non possono sottrarsi. Se si è nel dominio della necessità, allora, ha davvero senso parlare di speranza? Non è, in effetti, proprio scorretto descrivere la situazione, anche degli animi, dei migranti in termini di speranza? E le immagini che li hanno messi in moto, non dovrebbero, in fondo, essere considerati che vani sogni, verso i quali i contadini “si” lanciano irrazionalmente? E, allora, se davvero di speranza si vuole parlare rispetto agli Okies, non si dovrebbe effettivamente considerarla come un’emozione che rende gli uomini schiavi invece di liberarli? Non si dovrebbe dar ragione a una tradizione, parzialmente dominante, secondo



la quale la speranza è da evitarsi, è una sorta di morbo che trascina gli uomini e li tiene avvinghiati a un'esistenza irrazionale e priva di vera libertà, in quanto le azioni sono guidate da mere illusioni invece che da una visione chiara e sobria della realtà?

Speranza: incanto che illude a osare! Sempre pronta a vibrare un colpo, anche se non a prostrare in ginocchio, chi arrischia con lei il superfluo. Ma chi profonde nell'avventura tutto il proprio (ha natura di prodiga, la speranza!) apprende dopo la disfatta a riconoscerne il volto: quando ormai, a chi sarà entrato in familiarità con lei, spogliato a causa sua di tutto, non sarà più concessa occasione di mettere a frutto quella sua esperienza per farsene scudo, in avvenire<sup>6</sup>.

Ci sono diversi elementi che darebbero adito al giudizio secondo il quale i Joad sono mossi da una speranza "irrazionale". La famiglia Joad viene avvertita già ben presto che la terra quasi edenica che si attendono di trovare in California è solo un sogno, un'illusione, un miraggio. Ciò nonostante, i Joad decidono di proseguire. Sperano oltre ogni evidenza contraria? Dunque, in fondo, si gettano in una speranza cieca, illusoria? In un certo senso, sì. Perché non ci sono alternative. Ma, allora, la speranza dei Joad, almeno a quel punto, sarebbe da considerarsi uno stato mentale meramente conativo, che nulla ha davvero a che fare col volere. È davvero così?

Non proprio. Infatti, non c'è solo il desiderio di trovare qualcosa; c'è, nei Joad, la decisione consapevole di proseguire nonostante non ci siano speranze, ovvero ogni speranza di poter aver successo sembri vana. È, tuttavia, necessario dire, da una parte, che essa, appunto, "sembra" vana, in quanto i Joad non hanno ancora potuto vedere coi propri occhi, esperire coi propri corpi, la vanità delle proprie speranze. Dunque, in un certo senso, la speranza dei Joad potrebbe ritenersi razionale. In effetti, considerato quanto si lasciano alle spalle, vale a dire una mancanza di terra e di lavoro, anzi, più propriamente, una terra ostica e povera che non ha più neppure il vantaggio di essere la "loro", la benché minima possibilità che ciò che si immaginano, ciò che sono stati indotti a immaginare, che la California offra, possa effettivamente darsi, è sufficiente a ritenere la loro scelta di proseguire sensata e, in fondo, razionale. La loro ostinazione a proseguire sarebbe, in quest'ottica, simile alla scommessa pascaliana. Certo, non è detto che all'Ovest trovino una condizione di vita migliore rispetto a quella che potrebbero avere permanendo nel loro Stato d'o-

<sup>6</sup> Tucideide, *La Guerra del Peloponneso*, trad. it. di E. Savino, Milano, Garzanti, 2012, 5.103.

rigine, ma è anche vero che, rimanendo in quest'ultimo, non si sarebbe potuta manifestare davvero nessuna speranza per una condizione di vita un poco più dignitosa, e dunque libera, della mera sopravvivenza.

Da un punto di vista "razionale", la situazione, a grandi linee, potrebbe descriversi in questi termini:

1. Lo scenario che equivarrebbe alla più totale delusione delle aspettative dei Joad non è da questi ultimi esperita "in prima persona". Le evidenze al riguardo sono solo "indiziali";
2. Non è detto che domani sarà come oggi. Il futuro è ancora aperto;
3. Fermarsi, per i Joad, significa scegliere di morire d'inedia;
4. Tornare indietro mostra una rovina più certa – perché si sa che cosa ci si è lasciati alle spalle e che esso non lascia spazio a speranza alcuna di una vita più decente *libera* dal giogo dell'esigenza di sopravvivere.

Da tutto ciò si potrebbe trarne la conclusione che tornare indietro significherebbe arrendersi a una vita di stenti e senza possibilità di miglioramento e che, dunque, proseguire, contro le testimonianze che si sono avute, è una scommessa sensata. Per certi aspetti, la scelta più razionale, se si assume che, in quanto "esseri umani", i Joad aspirino a una vita che vada oltre una mera e miserevole sussistenza<sup>7</sup>.

A questo punto, ci si deve chiedere se una tale spiegazione della ostinazione dei Joad possa bastarci e se essa sia, dunque, considerabile come una ostinazione "calcolata", ovvero frutto di un calcolo, o se, invece, essa non appaia piuttosto come una mera questione di "istinto umano".

Abbiamo detto che i Joad non sono in cammino senza vedere dove stanno andando, verso un altrove indefinito, spinti unicamente dalla fame e dalla sete. Una descrizione di tal sorta, infatti, non renderebbe giustizia del fenomeno che viene descritto nel romanzo, dove la volontà di procedere è essenziale. Non a caso, si parla di volontà e di spirito. Si procede decisi, determinati. Auto-determinati anche nella disperazione e nella miseria. Non si hanno quasi più forze, la mente è ai limiti dello stremo, ma sa ancora determinarsi. La marcia dei Joad verso Ovest è il frutto di un

---

<sup>7</sup> A ciò si deve aggiungere, nuovamente, quanto detto all'inizio, ovvero che, oltre ai bambini già presenti nel nucleo familiare, uno ulteriore è in arrivo. Restare nel giogo di una terra che destina senza appello a lavorare per un tozzo di pane e senza un posto proprio, senza la prospettiva di crescita, significa rassegnarsi a dar luce a un essere condannato, senza appello, ad essere schiavo.

giudizio pratico, che ha un fine, una destinazione consapevole, per quanto confusa e, in fondo, illusoria.

Di conseguenza, sembra legittimo dire che il loro proseguire *nonostante* i segni nefasti è resistenza tutta umana a un (apparente) fato di disumanizzazione. Si tratta della resistenza di esseri umani che, proprio insistendo nella loro speranza, affermano la propria dignità. In questo senso, la marcia dei Joad è una marcia che avviene sotto il segno della speranza. In quest'ottica, le immagini dei volantini che fanno sognare un Ovest paradisiaco sono funzionali all'esigenza dei Joad di determinarsi verso una meta che li porti fuori da una sopravvivenza squallida – o quasi subumana, pressoché ferina, come nel caso di Muley Graves. I Joad si muovono e si comportano come esseri umani autocoscienti e consapevolmente autodeterminantesi. Sono di fronte alla scelta se fermarsi in un luogo di disperazione, per certi aspetti alienante, se dunque morire con la propria proprietà, o se cimentarsi in un'altra vita, che si proponga però, quantomeno, degna di esseri umani. La scelta, se non scontata, è razionalmente inesorabile. In che modo, però, la speranza di dignitosi disperati si lega al *wrath*, al furore o ira?

Per rispondere adeguatamente a questa domanda, è opportuno che prima ci si confronti con un'altra questione. Ammesso che sia giusto dire che i Joad, e buona parte degli Okies, siano mossi dalla speranza, e non da una mera brama, non da una mera disposizione conativa verso acqua e cibo, bensì da una moto pienamente volitivo, si dovrebbe chiedere che tipo di speranza sia quella che mette e tiene in moto i Joad e molti altri Okies. Si tratta della "speranza originaria", "autentica", potremmo dire, di cui parlò, in un'epoca quanto mai cupa della storia europea, Gabriel Marcel<sup>8</sup>?

A un primo sguardo, si potrebbe ragionevolmente dubitarne, in quanto la speranza che muove i Joad non è rivolta a nulla di sovranaturale e a nessun orizzonte che vada oltre la possibilità terrena e naturale, come, invece, implica la speranza "metafisica" di Marcel. Tuttavia, c'è qualcosa che sembra imporsi al lettore, che non può essere facilmente trascurato, e che non può richiamare alla mente la magistrale lezione di Marcel riguardo alla fenomenologia e alla metafisica della speranza: quella dei Joad si configura come una speranza oltre ogni speranza. Anzi, se all'inizio essa è ancora legata a una certa immaginazione, per altro illusoria, di ciò verso

<sup>8</sup> Cfr. G. Marcel, *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, in Id., *Homo viator*, Roma, Borla, 1980.

cui sono diretti, sempre più la marcia dei Joad diventa, per così dire, cieca, per certi aspetti una speranza per un futuro migliore e più degno che non ha nessun appiglio di prove a suo favore e non sa neppure figurarselo – tanto le manca ogni evidenza che lasci credere che ha ancora senso sperare, vale a dire che quanto si spera sia ragionevolmente, almeno un po', possibile, se non probabile. A questo proposito, è utile considerare quanto Klaus Held, provando ad approfondire il versante fenomenologico delle riflessioni di Marcel, ha notato a proposito della speranza autentica.

Held afferma che è speranza autentica, originaria, quella che non equivale all'attesa di un bene futuro (*Erwartung eines kommenden Guten*)<sup>9</sup>. In quest'ultimo caso, la speranza verrebbe ridotta a una declinazione dell'attesa e dell'anticipazione. Da una parte avremmo la speranza, dall'altro la paura, entrambe nient'altro che specificazioni dell'attesa, la quale, però, potrebbe anche sussistere senza i sentimenti e le emozioni che caratterizzano la speranza e la paura. Held tiene però a sottolineare che è proprio il carattere emotivo della speranza, che la rende un modo peculiare di essere rivolti, e in contatto, col mondo, a renderla irriducibile a una combinazione di altri atteggiamenti e stati d'animo. La speranza non deve essere intesa come un'attesa a cui si aggiunga un qualche sentimento di piacere.

Held, dunque, ci insegna a comprendere la speranza come un *Gefühl*, un sentimento, dunque, o un'emozione che non deve, però essere considerato contrario alla ragione, irrazionale. Se si ripudiasse la speranza come qualcosa di irrazionale, ci si priverebbe della comprensione della "sensatezza", se non proprio della razionalità, che contraddistingue la speranza<sup>10</sup>. Tale caratterizzazione permette di comprenderne sia l'efficacia e l'importanza per la vita (umana?), sia, proprio per questa sua efficacia, la razionalità. In quanto dischiude in modo originale il mondo, la speranza non è qualcosa di davvero irrazionale. Al contrario, la speranza è una *Stimmung* originaria dell'essere umano, senza la quale, in un certo

<sup>9</sup> K. Held, *Idee einer Phänomenologie der Hoffnung*, in *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, a cura di D. Lohmar e D. Fonfara, Dordrecht, Springer, 2006, p. 128.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 129-130: «Die Bestimmung der Hoffnung als Gefühl lässt uns noch auf ein anderes Vorurteil stoßen, weil Gefühle traditionell als Weisen von Bewusstsein angesehen werden, die den primären Zugang zur Welt, den uns – wie man selbstverständlich annimmt – das Erkennen eröffnet, verstellen oder verzerren. In diesem Sinne gelten sie als das „Irrationale“, von dessen Einfluss wir uns frei machen müssen. Damit aber wird von vornherein die Möglichkeit abgeschnitten, dass eine ursprünglich emotionale Beziehung zu etwas ihre eigene Art von Vernünftigkeit, d.h. von aufschließender Kraft bezüglich dessen, worauf sie sich bezieht, haben könnte».

senso, la dimensione umana, o la *condition humain*, andrebbe persa. In questo senso, potremmo chiamare la speranza un *welteröffnendes Gefühl*, e, specificamente, come quel sentimento che, proprio nel suo essere vissuto, permette di vedere il mondo attuale come luogo in cui lavorare e lottare per il raggiungimento di un mondo più giusto. Ci rimane ora da vedere in che senso.

Marcel considera la speranza come un elemento fondamentale della *condition humain*, un elemento, dunque, senza il quale la vita diventerebbe disumana.

Marcel inquadra tanto la condizione umana che la speranza in una dimensione teologica ed escatologica sovranaturale: è in quanto l'intera condizione umana in quanto tale è una prigione, è uno stato di cattività, che ha di fronte a sé la disperante ineluttabilità della morte, che la speranza in una liberazione da questo stato di caducità acquisisce tratti sovranaturali e "metafisici". Anche Held, nelle battute finali del suo contributo, sembra ritenere che una genuina e accurata descrizione fenomenologica della speranza conduca naturalmente ed inevitabilmente in un orizzonte teologico. C'è da chiedersi se questo possa valere per i Joad e, se la risposta è no, se essi dunque vivono in una speranza "irrazionale" o se, invece, sanno mostrare una forma di speranza, forse sì sovraumana, ma non per questa meno naturale. Dirò subito che propendo per questa seconda opzione e che, nelle prossime righe, proverò a mostrare come ciò possa aver senso.

La speranza dei Joad è una speranza disperata, su questo non ci piove. Nulla lascia presagire che si possa trovare qualche forma di vita migliore e, anzi, è probabile che le disgrazie vadano accumulandosi a quelle già vissute e subite. Non c'è, inoltre, un pre-sentimento del bene sperato. Il presente non è meno grave per il fatto che si vive in una coscienza speranzosa, diciamo fiduciosa che tutto andrà bene. Forse, allora, i Joad, in realtà, non sperano?

I Joad credono, e credono in modo inflessibile – non, però, in un mondo sovranaturale, bensì in un modo diverso di stare in questo mondo. Credono che sia possibile un mondo giusto e un vivere sociale giusto. Per questo non si arrestano e non si arrendono. In questa loro fede nella dignità dell'essere umano e dello stare assieme giusto e solidale tra esseri umani si fonda la loro speranza. E viceversa: la loro fede si fonda in una speranza che dischiude un orizzonte di realtà che va oltre il presente e anche oltre quanto il passato ha saputo mostrare, quanto l'esperienza ha

insegnato. Dunque, i Joad procedono alla cieca, con la ferma convinzione che una vita altra in questo mondo, in questa natura, con queste membra, è possibile e *deve* esserci. Pertanto, sperano *giustamente* e la giustezza della loro speranza permette loro di proseguire saldi anche attraverso l'oscurità che li soverchia. Ed è qui che il rapporto tra speranza e furore, o ira, emerge nella sua più piena, quasi sovraumana, pregnanza.

I riferimenti biblici del romanzo di Steinbeck sono stati ampiamente analizzati e commentati. Qui vorrei notare solo un paio aspetti che mi paiono caratterizzare l'orizzonte della speranza che emerge da *The grapes of wrath*, rispetto ai suoi legami con i fenomeni dell'ira e del furore.

Innanzitutto, sarebbe necessaria una doviziosa e articolata riflessione sul termine *wrath* e le sue possibili traduzioni. Non è questo, tuttavia, il luogo per questo tipo di analisi. Mi limiterei a notare che, nel testo del romanzo, il termine appare non prima del capitolo venticinquesimo, dove si impone, tuttavia, in tutta la sua pregnanza:

The people come with nets to fish for potatoes in the river, and the guards hold them back; they come in rattling cars to get the dumped oranges, but the kerosene is sprayed. And they stand still and watch the potatoes float by, listen to the screaming pigs being killed in a ditch and covered with quicklime, watch the mountains of oranges slop down to a putrefying ooze; and in the eyes of the people there is the failure; and in the eyes of the hungry there is a growing wrath. In the souls of the people the grapes of wrath are filling and growing heavy, growing heavy for the vintage<sup>11</sup>.

Nel suo *Le ragioni della speranza*, Menegoni osserva che «[l]o sperare è strutturalmente legato al senso che noi diamo non solo alle nostre scelte e al nostro vivere quotidiano, ma anche alla nostra esistenza nel suo significato complessivo e ultimo»<sup>12</sup>. Il furore dei migranti di cui racconta Steinbeck, è, dunque, scatenato non tanto dalle vessazioni e dalle privazioni cui sono sottoposti, bensì da pratiche che, in fondo, tendono a soffocare la stessa speranza in una situazione migliore. Non si tratta di

<sup>11</sup> J. Steinbeck, *The Grapes of Wrath*, cap. 25 (tr. it. p. 485: «Gli affamati arrivano con le reticelle per ripescare le patate buttate nel fiume, ma le guardie li ricacciano indietro; arrivano con i catorci sferraglianti per raccattare le arance al macero, ma le trovano zuppe di kerosene. Allora restano immobili a guardare le patate trascinate dalla corrente, ad ascoltare gli strilli di maiali sgozzati nei fossi e ricoperti di calce viva, a guardare le montagne di arance che si sciolgono in una poltiglia putrida; e nei loro occhi cresce il furore. Nell'anima degli affamati i semi del furore sono diventati acini, e gli acini grappoli ormai pronti per la vendemmia»).

<sup>12</sup> F. Menegoni, *Le ragioni della speranza*, Padova, Il Poligrafo, 2001, p. 17.

rabbia per un furto subito o per un'ingiustizia subita, ma di vera e propria ira verso ciò che impedisce il dispiegarsi della speranza, contro quel sordo muro di pratiche che bloccano il cammino verso la realizzazione di ciò che la speranza sa far sentire come realmente possibile. L'Ovest dei volantini era un'illusione. La speranza si è aggrappata a loro solo per poter dare una maggior spinta iniziale agli Okies, altrimenti trattenuti dove stavano da una certa inerzia naturale. Quell'illusione è svanita. Giunti oltre, non si assiste ad altro che a una costante resistenza. Morti, miserie, umiliazioni, sofferenze. Si prosegue, si spera nel meglio, si spera di farcela, perché senza una tale speranza non ci sarebbe azione, o ci sarebbe una resa, un accettare di essere solo animali, bestie da soma – se non, addirittura, carne da macello.

Il cammino degli Okies è simile a quello dei minatori guidati da Saro Cammarata nel celebre film che porta il titolo eloquente *Il cammino della speranza*. La speranza autentica è quella umana, dunque inscindibile da un'ottica di libertà, solidarietà e giustizia. Svanite le illusioni dei volantini, la speranza dei Joad non sa più vedere nulla di, oserei dire, "fisico", non dispiega contorni di luoghi, non si finge nulla. È speranza che si possa raggiungere una situazione di vita dignitosa, che si possa essere rispettati e che si possa rispettare, invece che obbedire, subire o azzuffarsi come lupi hobbesiani. È questa speranza che mostra la sensatezza del proprio proseguire, contro ogni evidenza, nella ricerca di un posto migliore, un posto di dignità umana, perché tale speranza è il segno del proprio essere umani – di un esistere umano che si manifesta nella solidarietà verso l'altro essere umano, che è tale anche in quanto fragile, e non padrone né servo.

La speranza dei Joad si lega in modo indissolubile con la credenza nella propria dignità e nella dignità dell'essere umano in generale – dignità negata nella propria stessa carne, nel loro stesso comportamento, dunque innanzitutto a sé stessi, da parte dei neo-schiavisti e dei loro sbirri che i Joad ripetutamente incontrano. La speranza in un abitare e co-abitare diverso giunge a fondersi con la fede nella dignità umana e non è più neppure quasi distinguibile da tale fede. Assieme, appunto nella loro fusione, esse fungono da elemento da cui si sprigiona il furore, l'ira spietata verso un mondo ingiusto e i suoi sgherri. Non è pura furia distruttiva quella che inonda Tom quando uccide l'assassino del reverendo Casy. Se fosse così, la sua vicenda, in fondo, finirebbe lì, in quel gesto e con l'arresa a una vita da fuorilegge *contro* un certo gruppo, quelli dei possidenti e dei loro servi.

Invece, quel gesto acquisisce il senso di una lotta di speranza, verso un effettivo, reale, mondo di giustizia, oltre il sopruso dell'uomo sull'uomo.

*Ever'body might be just one big soul,  
Well it looks that a-way to me.  
Everywhere that you look, in the day or night,  
That's where I'm a-gonna be, Ma,  
That's where I'm a-gonna be.*

*Wherever little children are hungry and cry,  
Wherever people ain't free.  
Wherever men are fightin' for their rights,  
That's where I'm a-gonna be, Ma.  
That's where I'm a-gonna be<sup>13</sup>.*

Il passo finale del romanzo, dove la giovane Rose of Sharon, la quale ha appena partorito un bambino morto, morto anche proprio a causa dell'insensibilità dei proprietari dell'Ovest, allatta un vecchio che sta morendo d'inedia, mostra la profonda religiosità che attraversa tutto il romanzo, tutta la vicenda profondamente terrena della famiglia Joad e dei tanti contadini diventati migranti. Non lascia nulla a un vero e proprio mondo soprannaturale extra-terreno, ma mostra una forza soprannaturale tutta terrena – e, in fondo, profondamente umana. Una forza che ha a che fare con l'orizzonte di giustizia e libertà tutta terrena e tutta umana che sola può dar ragione di tanta furente, disperata, eppure lucida e fulgida, speranza.

---

<sup>13</sup> W. Guthrie, *Tom Joad*.





## «Solo l'amore può credere nella resurrezione». Riflessioni su Wittgenstein e la fede cristiana

Gabriele Tomasi

*Università di Padova*

As many of us, Wittgenstein found rather obscure the core of the Christian faith, namely the ideas of a Redeemer, who died for our sins, and of His and our Resurrection. However, from the deep feeling of what he called his «sinfulness» he felt that there was a way to the non-incomprehensibility of such a faith, even if he saw all the difficulty to believe both in the resurrection of the flesh and in the validity of natural laws. His highly personal reflections on these questions show how he considered hard to hold fast to our rationality and to believe without deceiving ourselves, namely to be what he called «a honest religious thinker». Wittgenstein did not insulate religious statements from rational scrutiny, and his suggestion that the meaning of those statements is to be understood within the practices and the form of life of the believer should not be interpreted as having this consequence. Nevertheless, he acknowledged that the reasons of faith are totally different from those of our ordinary beliefs, as he made clear by claiming that «it is *love* that believes the Resurrection».

Nell'Indirizzo che apre la *Lettera ai Galati* Paolo offre una formulazione sintetica del nucleo essenziale del (suo) Vangelo: il Signore Gesù Cristo «ha dato se stesso per i nostri peccati al fine di strapparci da questo mondo malvagio, secondo la volontà di Dio e Padre nostro» che lo ha «resuscitato dai morti» (*Gal* 1, 1 e 4). Rispetto a questo nucleo del Cristianesimo Wittgenstein dichiara le proprie difficoltà: «La fede propriamente cristiana [...] non la capisco ancora per niente» (*MP*, 86)<sup>1</sup>; «Una fede in

---

<sup>1</sup> Nel testo e nelle note le opere di Wittgenstein sono citate, nelle traduzioni italiane

una redenzione mediante la morte di Cristo, non ce l'ho; oppure, non l'ho ancora. Non sento neppure magari di essere sulla via di una fede simile, ma ritengo possibile che un giorno capirò qualche cosa di ciò che adesso non comprendo affatto, di ciò che adesso non mi dice nulla, e che io allora avrò una fede che adesso non ho» (MP, 87).

È facile immaginare che Wittgenstein, come molti di noi, trovasse piuttosto oscuro il pensiero di un Salvatore che, morendo per i nostri peccati, ci strapperebbe dal mondo malvagio; e ancor più oscura l'idea della sua (e nostra) resurrezione. Come si può credere in essa e insieme assumere la validità delle leggi della natura? La cosa interessante nell'annotazione appena citata è che Wittgenstein presenta la sua incomprendimento della fede cristiana – o della versione di questa fede che egli trovava attraente – come un dato contingente; non considera tale fede incomprendibile, per così dire, di principio: c'è una via a essa, ma egli non si sente su questa via.

L'osservazione è molto personale, così come lo sono in genere le non poche note dedicate dal filosofo alla religione e indubbiamente è difficile – e forse non è neppure corretto – cercare di ricavare qualcosa come una concezione della fede religiosa e magari quella che si potrebbe chiamare l'epistemologia wittgensteiniana della fede da brevi considerazioni come quella citata. Gli stessi dubbi sorgono riguardo agli appunti di alcuni studenti da un corso sul tema della credenza religiosa, tenuto da Wittgenstein nel 1938<sup>2</sup>. Resta tuttavia il fatto che, per quanto occasionali, sia le

---

disponibili, con le seguenti sigle, seguite dal numero di pagina (nel caso del *Tractatus* si indicherà il numero della proposizione, in quello delle *Ricerche filosofiche* e di *Della certezza* il numero del paragrafo):

Q = *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-16*, a cura di A.G. Conte, Nuova edizione, Torino, Einaudi, 1998.

DS = *Diari segreti*, trad. it. di F. Funtò, a cura di A.G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1987.

TLP = *Tractatus logico-philosophicus* in *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-16*.

PD = *Pensieri diversi*, trad. it. di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 2001.

LCR = *Lezioni sulla credenza religiosa*, in *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1967.

MP = *Movimenti del pensiero. Diari 1930-1932/1936-1937*, a cura di M. Ranchetti e F. Tognina, con note di commento a cura di I. Somavilla, Macerata, Quodlibet, 1999.

CR = *Ludwig Wittgenstein. Conversazioni e ricordi*, a cura di E. Coccia e V. Mingiardi, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

RF = *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan, a cura di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 2009.

DC = *Della Certezza*, trad. it. di M. Trincherò, Torino, Einaudi, 1999.

<sup>2</sup> Cfr. al riguardo le riserve di G. Graham, *Wittgenstein and Natural Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 23-28. Le note sparse hanno un carattere personale,

note di Wittgenstein, sia gli appunti degli studenti sono spesso molto interessanti e offrono spunti per una riflessione sulla natura della fede religiosa e del suo rapporto con la ragione. Quello che mi propongo in questo breve saggio è appunto di abbozzare una riflessione che, partendo dalle parole di Wittgenstein e senza perdere il contatto con la peculiarità del punto di vista che emerge dalle sue note, si allarghi prudentemente a un modo di vedere la fede. Come vedremo, Wittgenstein guarda alla fede dal sentimento profondo della propria peccaminosità come una condizione dalla quale si può solo essere redenti; si tratta di un'esperienza singolarmente vicina a quella evocata dalle parole di Paolo riportate sopra<sup>3</sup>. Sul Cristianesimo egli ha una prospettiva "pratica" e questo, come cercherò di mostrare, informa la sua visione della non incomprendibilità di una fede che è "follia".

## 1. Dio e la consapevolezza dei propri peccati

I cosiddetti *Diari segreti* del 1914-16, annotazioni degli anni seguenti e i ricordi degli amici documentano come Wittgenstein fosse ossessionato dal pensiero di diventare un uomo migliore, un uomo decente, come riportasse i motivi della sua profonda insoddisfazione di se stesso, quali che fossero, al concetto di peccato, e come avvertisse il sentimento di non potere realizzare da sé un cambiamento della propria vita. Mi limito ad alcuni esempi. Il 7 marzo 1915, mentre lavora in un'officina dell'artiglieria, annota:

[...] L'intera vita esteriore, con tutta la sua volgarità, mi travolge. Ed io, internamente, sono pieno di odio, e non riesco a fare entrare in me lo spirito. Dio è l'amore. – Mi sento come una stufa che ha bruciato tutto, piena di scorie e di fuliggine. –. –. (DS, 101).

«La vita buona, è bella», scrive in seguito Wittgenstein, mentre è

---

privato, non appartengono direttamente alle opere filosofiche di Wittgenstein, ma almeno sono autografe; i testi pubblicati come "lezioni", invece, non sono stati direttamente scritti (o rivisti) da lui. Maurice Drury, riferendosi alle lezioni di estetica tenute da Wittgenstein nello stesso anno, racconta che Wittgenstein, vedendo uno degli studenti prendere appunti, gli disse di non farlo: «Se annoti queste osservazioni spontanee, un giorno qualcuno potrà pubblicarle come mie ponderate opinioni. Non voglio che ciò accada. Ora sto parlando a braccio, così come le idee mi vengono in mente, ma tutto questo ha bisogno di essere pensato di più e di trovare un'espressione migliore» (CR, 193). Si può presumere che considerazioni simili valgano per le lezioni sulla credenza religiosa.

<sup>3</sup> Per il giudizio di Wittgenstein su Paolo cfr. PD, 66 e MP, 88.

al fronte in Galizia, «il *difficile* è vivere nel bene» (DS, 109 entrata del 30.3.16). Da questa vita egli si sente così lontano da affidare a Dio il suo riscatto: «Ho una vita schifosa. Dio mi aiuti. Sono un infelice disgraziato. Dio mi liberi e mi conceda la pace! Amen». «Sono sprofondato nel peccato. Ma Dio mi perdonerà». «Continuo a vivere nel peccato, cioè sono infelice». «Sto ancora lottando invano contro la mia natura maligna. Dio mi dia la forza! –» (DS, 110, 115, 118; entrate del 7.4.16, 27.5.16 e 13.8.16).

Al peccato in cui dice di essere sprofondato Wittgenstein dà un nome preciso: è la «vita irragionevole, una falsa concezione della vita» che lo fa cadere in balia delle «passioni» e delle «repulsioni». In questo stato, egli annota, «è impensabile una vita autentica»: «Ogni tanto divento una *bestia*. E allora non riesco a pensare a nient'altro che a bere, mangiare e dormire. Terribile! Ed allora soffro anche come una bestia, senza possibilità di un riscatto interiore» (DS, 117 entrata del 29.7.16). In una pagina dei *Diari* la causa di questa condizione è descritta in un modo che ricorda il fenomeno della debolezza della volontà<sup>4</sup>:

Tu sai ciò che devi fare, per vivere felice; perché non lo fai? Perché sei irragionevole. Una vita cattiva è una vita irragionevole (DS, 118 entrata del 12.8.16).

Sapere ciò che si deve fare e non farlo – ciò che Wittgenstein chiama «irragionevolezza» – è il sintomo di una profonda divisione interiore<sup>5</sup>. Nella sua disperazione circa la possibilità di superare questa condizione e condurre una vita ragionevole, Wittgenstein invoca Dio: «sono un verme, ma attraverso Dio divento uomo. Dio mi assista. Amen» (DS, 113 entrata del 4.5.16).

Si può naturalmente dubitare che queste affermazioni siano letteralmente vere, che siano espressioni se non di una fede religiosa almeno di un'apertura alla fede. Il dubbio sembra legittimo soprattutto nel caso di espressioni ricorrenti nei *Diari segreti*, come «Sia come vuole Iddio» o «Sia fatta la *Tua* volontà» (cfr. ad esempio DS, 112 e 114; entrate del 4.5.16 e del 25.5.16); esse hanno infatti una forza logica simile a «Ecco com'è», «Le cose stanno così». Forse, usandole, Wittgenstein intendeva però esprimere anche un sentimento concernente la profonda accettazione di ciò che accade – un sentimento che, almeno per lui, assumeva una connotazione religiosa. Nel suo *Memoir* Norman Malcolm sostiene che

<sup>4</sup> «La debolezza è un vizio tremendo» annoterà in seguito Wittgenstein (MP, 65).

<sup>5</sup> Cfr. *Romani* 7, 14-24, secondo un luogo comune che trova una prima formulazione nella *Medea* di Euripide (1074-1080).

sarebbe stato proprio il pensiero stoico che «qualsiasi cosa fosse accaduta nel mondo, nulla di male sarebbe potuto accadere a *lui*», espresso da un personaggio di un «dramma mediocre» cui aveva assistito a Vienna, a far intravedere a Wittgenstein «per la prima volta la possibilità della religione»<sup>6</sup>.

Comunque stiano le cose al riguardo, i passi citati sono importanti perché sembrano configurare quelle che, almeno nella visione di Wittgenstein, potremmo chiamare le condizioni di accessibilità ai contenuti centrali della religione cristiana. Questo dato è confermato anche da una testimonianza di Malcolm. Malcolm riporta infatti che Wittgenstein una volta gli disse di credere «di poter capire il concetto di Dio, nella misura in cui esso è implicato nella consapevolezza dei propri peccati e delle proprie colpe». Secondo Malcolm, «le idee del giudizio divino, del perdono e della redenzione» riuscivano «in qualche modo intelligibili» a Wittgenstein «in quanto le collegava, nel suo pensiero, al disgusto di se stesso, a un intenso desiderio di purezza, e alla sensazione dell'incapacità degli esseri umani di migliorare se stessi»<sup>7</sup>. Il punto che nei ricordi di Malcolm è espresso in termini personali è in qualche modo generalizzato in un'annotazione di Wittgenstein risalente probabilmente al 1944:

Gli uomini sono religiosi nella misura in cui non si sentono tanto *imperfetti* quanto *malati*. Ogni uomo mediamente decente si crede lontanissimo dalla perfezione, ma l'uomo religioso si crede *miserabile* (PD, 90)<sup>8</sup>.

Wittgenstein traccia una distinzione importante. Più o meno ogni uomo ha un'idea di chi vorrebbe o dovrebbe – in senso morale ma non solo – essere e in relazione a tale idea valuta la propria autorealizzazione, la propria perfezione, la quale riguarda prima di tutto la coltivazione delle proprie disposizioni naturali: tanto quelle riferite all'intelletto, quanto quelle concernenti la volontà. In senso più strettamente morale possiamo

<sup>6</sup> N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Oxford, Oxford University Press, 1958 (trad. it. *Ludwig Wittgenstein*, a cura di B. Oddera e F. Polidori, Milano, Bompiani, 1960, p. 84). In un'annotazione del 15.3.1937 si legge significativamente: «la mia fede è troppo debole. Voglio dire la mia fede nella provvidenza, il mio sentire: "accade tutto per volontà di Dio". E questa non è un'opinione – neppure una convinzione, ma un atteggiamento di fronte alle cose e a ciò che accade» (MP, 96).

<sup>7</sup> Malcolm, *Ludwig Wittgenstein* (trad. it. p. 85).

<sup>8</sup> Wittgenstein sembra qui ricordare le parole di Gesù in Mt 9, 12-13: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. [...] Io non sono venuto infatti a chiamare i giusti, ma i peccatori».

comprendere la perfezione come l'accordo dei principi e delle azioni di una persona con il fine o i fini che sostanziano la sua concezione del bene o del dovere. Il senso che si può avere della propria imperfezione dipenderà però non solo dalla distanza che avvertiamo dai principi che definiscono l'orientamento della nostra volontà, ma anche da quanto si esige da sé rispetto alla loro realizzazione. Come si è visto, Wittgenstein ne fa una questione di decenza morale. In lui la consapevolezza della distanza dalla perfezione era fortissima. Egli concepiva la vita alla luce dell'idea di un compito da assolvere – orientare la vita al bene – e sentiva di non averlo assolto<sup>9</sup>.

Sentirsi imperfetti non è però ancora sentirsi “malati” o “miserabili”. Forse ci si sente malati in senso morale quando si riconosce che non è in nostro potere rimuovere la causa dello stato in cui ci si trova, le storture, la fragilità da cui esso dipende, si riconosce che si ha bisogno di cura e aiuto perché non sono semplicemente le nostre forze a non bastare per colmare la distanza tra ciò che vorremmo o dovremmo essere – la distanza dalla nostra perfezione – e ciò che siamo. Il riconoscimento di questa condizione di “misera” sembra aprire, per Wittgenstein, l'accesso alla fede; sembra che per lui il concetto di Dio sorga o acquisti senso da un tipo piuttosto preciso di esperienza psicologica, di reazione emozionale alle vicende della vita e in particolare da un'esperienza così profonda della colpa, da far pensare che niente di ciò che una persona potrebbe fare sia in grado di rimuoverla. In una toccante riflessione dello stesso periodo si legge che «lo sconforto più grande è quello di un uomo che si sente perduto»; la fede cristiana – egli scrive – è per chi si trova in questa situazione:

è solo per colui che ha estremo bisogno di aiuto e dunque solo per chi prova un estremo sconforto. [...] La fede cristiana – così io penso – è il rifugiarsi in questo *supremo* bisogno di aiuto. Chi, invece di chiudersi in se stesso, in una situazione siffatta, riesce ad aprire il suo cuore, accoglie il rimedio nel suo cuore. Chi apre così il suo cuore a Dio in confessione contrita lo apre anche per gli altri (PD, 92-93).

---

<sup>9</sup> Cfr. la lettera del 2 gennaio 1921 all'amico Paul Engelmann: «[...] sono da più di un anno morto moralmente! [...] avevo un compito, non l'ho adempiuto e perciò adesso sto sprofondando. Avrei dovuto volgere la mia vita al bene e diventare una stella. Invece sono rimasto sulla terra, e così sto piano piano cessando di esistere. La mia vita ha veramente perso senso [...]» (in P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1967; trad. it. *Lettere di Ludwig Wittgenstein con Ricordi di Paul Engelmann*, trad. it. di I. Roncaglia Cherubini, Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 23).

Nella fede cristiana Wittgenstein sembra vedere una possibile risposta al profondo bisogno di redenzione che alcuni avvertono. È un modo di guardare alla fede ulteriormente chiarito dalla seguente annotazione che potremmo considerare concettuale o grammaticale:

Se devo essere VERAMENTE redento, – allora ho bisogno di certezza – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa *certezza* è la fede. E la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia anima, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il suo sangue, che deve essere redenta, non il mio spirito astratto (PD, 71).

Wittgenstein presenta la fede come una forma di certezza concernente cose di cui il cuore e non l'intelletto ha bisogno, perché è il cuore, la fonte profonda di pensieri, desideri e azioni, che deve essere redento. Le ragioni della fede sono dunque essenzialmente di tipo pratico: non delle dimostrazioni ma la vita, sembra pensare Wittgenstein, «può imporci» il concetto di Dio; anche «quei *credenti*» che hanno fornito dimostrazioni dell'esistenza di Dio, «non sarebbero mai giunti alla fede mediante simili dimostrazioni»; con esse, egli scrive, hanno semplicemente voluto «analizzare e fondare la loro “fede” con il loro intelletto» (PD, 159).

Le parole di Wittgenstein ricordano il modo in cui Anselmo, nel *Proslogion*, introduce il suo argomento per dimostrare l'esistenza di Dio: «scrissi [...] l'opuscolo che segue, impersonando colui che si sforza di innalzare la sua mente a contemplare Dio e cerca di intendere ciò che crede». All'"opuscolo" egli aveva dato originariamente il titolo «*La fede che cerca l'intelletto*»<sup>10</sup>; la fede muove appunto dalla convinzione dell'esistenza e dell'eternità di Dio<sup>11</sup> e l'argomento articola questa convinzione<sup>12</sup>. Similmente, come si è visto, Wittgenstein pensa che le dimo-

<sup>10</sup> Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, introduzione, traduzione e note di L. Pozzi, Milano, BUR, 1994, p. 61, 63.

<sup>11</sup> Cfr. ad es. il Salmo 90, v. 2: «Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, o Dio».

<sup>12</sup> L'affermazione di fede da cui muove l'argomento di Anselmo – «Ora noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» – sembra compendiare l'idea ebraico-cristiana di Dio. L'*insipiens* che comprende quell'espressione quando la ode (Anselmo, *Proslogion*, p. 83), e tuttavia in cuor suo nega l'esistenza di Dio, in senso stretto non nega ciò che il credente afferma, quando sostiene che Dio esiste. Per il credente "Dio esiste" è una genuina proposizione esistenziale, ma non è contingente. L'*insipiens*, invece, dubitando dell'esistenza dell'essere che soddisfa la descrizione proposta da Anselmo, considera contingente l'esistenza di Dio. In tal senso egli è forse vittima di una confusione concettuale sui modi in cui si parla di "esistenza" (cfr. S. Mulhall, *Wittgenstein on Religious Belief*, in *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, ed. by O. Kuusela, M. McGinn, Oxford,



zioni dell'esistenza di Dio possano chiarire e supportare la fede, forse rimuovere dei dubbi, ma non produrre una conversione. Egli non sembra attribuire alle prove, nel contesto religioso, la funzione che hanno in altri contesti, di produrre, se sono valide, la credenza nella proposizione che figura come conclusione; e non attribuisce ad esse questa funzione – così mi sembra si possa esplicitare il punto della sua osservazione – perché ritiene che la comprensione del concetto su cui vertono, cioè del concetto di Dio, ovvero la comprensione della grammatica di tale concetto, come più in generale la comprensione dei concetti religiosi, sia tutt'uno con la comprensione del loro ruolo, dello scopo del loro uso nell'articolazione di una visione religiosa della vita e del mondo<sup>13</sup>.

Che il senso religioso di certe parole possa in effetti essere diverso da quello che esse hanno in altri contesti non comporta però che solo chi partecipa a forme di vita religiose possa avere una comprensione profonda dei concetti religiosi: non solo può darsi il caso che l'uso di tali concetti da parte dei partecipanti a quelle forme di vita sia espressivo di qualche confusione profonda sul loro significato; è anche possibile che chi ha un'inclinazione a partecipare a forme di vita religiose, senza tuttavia agire in base a essa – come sembra essere stato il caso di Wittgenstein – comprenda che cosa significano “redenzione”, “perdono”, “resurrezione”, ecc.

Il tema della relazione tra il significato delle parole della fede e la forma di vita è estremamente importante ed è presente, sotto diversi aspetti, nelle annotazioni di Wittgenstein. Due questioni vengono in primo piano a questo riguardo e cioè quella dell'interpretazione degli enunciati religiosi – si tratta di enunciati espressivi o descrittivi? – e quella dell'isola-

---

Oxford University Press, 2011, pp. 762-764). La situazione suggerisce inoltre che la stessa determinazione del significato dell'espressione «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» e dunque l'identificazione dell'essere in questione dipenda dalla fede – «credo per poter intendere» (Anselmo, *Proslogion*, p. 79) – ovvero sia, per così dire, responsiva alla realtà di un essere che chiede anche una conversione dei concetti con cui parliamo di lui.

<sup>13</sup> Tornando all'*insipiens* del *Proslogion*, egli comprende l'espressione «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», forse però non comprende il concetto di Dio che quell'espressione compendia, né l'argomento di Anselmo, dato che esso articola una catena di considerazioni che possono essere comprese e sottoscritte solo nella prospettiva della fede, ovvero da chi in qualche modo è già credente e già riconosce un posto al concetto di Dio nella propria vita. Per questa ragione, per quanto possa sembrare paradossale, un ateo può non essere toccato, nelle proprie convinzioni, da una dimostrazione dell'esistenza di Dio (cfr. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Argument*, «Philosophical Review», LXIX, 1960, pp. 41-62, e Mulhall, *Wittgenstein on Religious Belief*, pp. 760-767 per il commento).

mento dei discorsi religiosi da altre forme di discorso e dunque della loro immunizzazione dalla critica. Nel prossimo paragrafo dirò qualcosa su entrambe.

## 2. Forma di vita e linguaggio della fede

In una pagina di diario Wittgenstein annota:

Una questione religiosa è solo o una questione vitale o un (vuoto) chiacchiericcio. A questo gioco linguistico – si potrebbe dire – si gioca solo con questioni vitali. Proprio come la parola “Ahi” non ha alcun significato – se non come grido di dolore (*MP*, 91 entrata del 23.2.37).

Le parole conclusive del passo potrebbero far pensare a un’analogia tra gli enunciati religiosi e un’interiezione espressiva di dolore o, forse meglio, tra quegli enunciati e le parole di sensazione che, sosterrà Wittgenstein, si innestano, sostituendole e non descrivendole, sull’espressione naturale del dolore, e sono apprese come «un nuovo comportamento del dolore» (*RF*, 244). Se gli enunciati religiosi funzionano come la parola “ahi” o quelle che la sostituiscono, allora hanno semplicemente un carattere espressivo, sono privi di contenuto descrittivo, benché possano avere la forma di enunciati descrittivi. È così che li intende Wittgenstein? In realtà la prima parte dell’osservazione potrebbe suggerire che forse egli sta solo registrando il fatto che il significato di una parola si comprende considerandone il ruolo in un gioco linguistico. Tuttavia, l’ipotesi espressivista non può essere scartata senza ulteriori argomenti. Potrebbe Wittgenstein avere inteso in questi termini gli enunciati religiosi?

Ora, secondo una concezione espressivista chi, ad esempio, dice di credere in un Giudizio Finale o nella Resurrezione, non afferma che un certo evento accadrà, ma esprime invece il suo atteggiamento verso la vita. La credenza in un Giudizio Finale potrebbe ad esempio dare espressione al sentimento che le azioni che si compiono (o si omettono) non restano senza conseguenze; quella nella Resurrezione potrebbe esprimere il profondo rifiuto dell’idea che la morte sia una cosa normale, che faccia parte della vita ovvero il rifiuto dell’atteggiamento verso la vita che trova espressione in affermazioni come «bisogna farsene una ragione e andare avanti». A favore dell’attribuzione a Wittgenstein di una concezione del genere sembra parlare la sua affermazione che uno che non credesse nel Giudizio Finale o nella Resurrezione non necessariamente crederebbe

l'opposto, cioè che non ci saranno eventi del genere, e non contraddirebbe chi invece ha queste credenze (cfr. ad es. *LCR*, 147). Ciò suggerisce infatti che egli non attribuisca a tali credenze un contenuto descrittivo e dunque non le ritenga passibili di verità o falsità. In realtà la concezione di Wittgenstein è più complessa e non sembra riconducibile a una forma di riduzionismo espressivista.

È al riguardo emblematico uno scambio riportato nella terza delle sue *Lezioni sulla credenza religiosa*. Wittgenstein avrebbe chiesto agli studenti di supporre che un tale «prima di andare in Cina, nell'eventualità di non rivederlo più, gli abbia detto «Potremmo vederci di nuovo dopo la morte»», e avrebbe commentato in questo modo il caso: «– direi io, necessariamente, che non lo capisco? Potrei dire [vorrei dire] semplicemente “Sì. Lo capisco del tutto”». Uno dei suoi studenti a questo punto avrebbe osservato: «“In questo caso, potresti solo voler dire che egli ha espresso un certo atteggiamento”». Wittgenstein respinge però il suggerimento: «No, non è lo stesso che dire “Tu mi piaci molto” – e potrebbe non essere lo stesso che dire un qualcos'altro. Dice quel che dice. Perché dovresti essere in grado di sostituirvi qualcosa d'altro? [...]».

Per Wittgenstein il punto sembra essere che, se di alcune immagini diciamo che «potrebbero essere sostituite da altre», in certi casi «tutta la carica potrebbe essere nell'immagine» (*LCR*, 169-171) ovvero in certi casi l'immagine (religiosa) non è un semplice ornamento discorsivo dispensabile, ma costituisce la base di un pensiero della persona che la usa, la quale perciò resisterebbe a una descrizione filosofica del suo linguaggio (religioso) che alla fine rendesse l'uso dell'immagine una questione del suo modo di parlare. Ad esempio, chi usa l'immagine dell'occhio di Dio che «vede tutto» (*LCR*, 170) è impegnato con una concezione religiosamente sostanziale della relazione tra il linguaggio religioso e il suo oggetto e, secondo Stephen Mulhall, in particolare con l'idea che la fonte di questo linguaggio sia il suo oggetto. In altri termini, chi ritiene indispensabili certe immagini religiose sottoscrive l'idea che l'autorità del linguaggio religioso come linguaggio derivi da una realtà indipendente da esso piuttosto che dalla sua adeguatezza a esprimere un sentimento o un atteggiamento verso la realtà<sup>14</sup>.

Non meno significativa sulla questione dell'espressivismo è la seguente osservazione:

<sup>14</sup> Cfr. S. Mulhall, *Wittgenstein on Faith, Rationality and the Passions*, «Modern Theology», XXVII, 2011, pp. 313-324, pp. 319-321.

Mi viene da pensare che una fede (*Glaube*) religiosa non possa essere altro che un appassionato decidersi per un sistema di riferimento (*Bezugssystem*). Dunque, benché sia una *fede*, è anche un modo di vivere, o di giudicare la vita. È un modo appassionato di adottare una *certa* concezione (*PD*, 123)<sup>15</sup>.

Il passo è assai ricco. Benché si debba distinguere il modo in cui una fede si forma da quello in cui è compresa e giustificata, l'idea che la fede non sia altro che un appassionato decidersi può suscitare qualche dubbio. Nel caso delle credenze ordinarie non si decide di credere, bensì si crede sulla base di ragioni di qualche tipo; ma anche le credenze religiose non sembrano una questione di decisione. Wittgenstein stesso, ad esempio, considera la fede nella redenzione ad opera del sacrificio di Cristo «una grazia» (*MP*, 97). Inoltre, riportando la fede a una decisione di impegnarsi con una certa concezione – i contenuti di una religione? – sembra che si aggiri il problema della giustificazione di tale impegno, dato che la fede sembra parte delle ragioni che lo giustificano. Forse è questione di accenti e dell'ambiguità della parola tedesca “*Glaube*” che significa sia fede (*faith*), sia credenza (*belief*). Nel passo appena citato il termine chiave potrebbe essere però l'“*appassionato*” che qualifica il decidersi *per* ovvero l'adozione *di* una concezione. In altri termini, l'intenzione di Wittgenstein potrebbe essere di sottolineare, in questo influenzato forse da Kierkegaard, l'imprescindibilità dell'elemento passionale, il coinvolgimento della volontà, dell'intera persona nella fede. La fede religiosa non è un semplice assenso a un insieme di dottrine che «si possono seguire, come si segue una prescrizione medica»; la fede è «una *passione*» (*PD*, 104) e «un *confidare*» (*PD*, 136)<sup>16</sup>.

Altro elemento importante nell'annotazione di Wittgenstein è l'idea che la fede riguardi un sistema di riferimento. Un sistema di riferimento non è un'immagine o una visione del mondo. Secondo Wittgenstein un'immagine del mondo è qualcosa come lo “sfondo” che ci è stato tramandato e sul quale distinguiamo tra vero e falso (*DC*, 94); quest'ultima caratteristica vale anche per un sistema di riferimento. Pensiamo alle scale di temperatura: la verità di una misurazione appartiene ovviamente

<sup>15</sup> L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, in Id., *Werkausgabe*, Band 8, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, pp. 540-541.

<sup>16</sup> Sulla fede come decisione e passione cfr. S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, Copenhagen, C.A. Reitzel, 1865 (trad. it. *Briciole di filosofia*, in Id., *Opere*, a cura di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 243-244).

al sistema di riferimento usato (cfr. DC, 83)<sup>17</sup>; ma mentre possiamo decidere se misurare in gradi Fahrenheit o Celsius, non sembra che si possa scegliere un'immagine del mondo. Inoltre, non è possibile – non sembra avere senso – pronunciarsi sulla verità dei sistemi stessi, chiedersi se l'uno o l'altro rendano più accuratamente la realtà delle temperature, anche se l'adozione di un sistema di riferimento può non essere del tutto arbitraria e sottratta a una valutazione razionale (essa può presupporre certe verità, avere delle implicazioni cognitive ecc.). Accade invece che elementi di un'immagine del mondo che avevano assunto una funzione simile a quella delle regole di un gioco e apparivano troppo ovvi per essere asseriti, perdano poi questo status normativo (cfr. DC, 95-97). Un caso emblematico è la spiegazione geocentrica della relazione tra il Sole e la Terra; per contro, chi ora crede nell'eliocentrismo ha invece una credenza vera, sia che lo creda in modo infondato, sia che sia in grado di produrre delle evidenze<sup>18</sup>.

Ora, che la fede religiosa appaia a Wittgenstein come un appassionato decidersi per un sistema di riferimento di per sé non consente di qualificare la sua concezione come non cognitivista, né autorizza ad attribuirgli un riduzionismo espressivista degli enunciati di fede, tanto più che, in questo caso, il sistema di riferimento può essere un modo apprezzabile e difendibile di comprendere e dar senso alla vita umana<sup>19</sup>. Restando al passo citato sopra, non va poi trascurato il fatto che Wittgenstein riconosce che la fede religiosa è una fede ossia, sembra lecito supporre, comporta la credenza nella verità di certe cose (e l'ammissione della loro possibile falsità)<sup>20</sup>.

Ciò non va però frainteso. La concezione o il sistema di riferimento che nella decisione della fede si adotta non è qualcosa come un'ipotesi

<sup>17</sup> «Che una cosa sia un errore o meno – dipende dal sistema particolare cui appartiene, così come una cosa è un errore in un certo gioco e non in un altro» (LCR, 152).

<sup>18</sup> Ho ripreso l'esempio e in parte le osservazioni al riguardo da Graham, *Wittgenstein*, pp. 67-68.

<sup>19</sup> Cfr. J. Cottingham, *The Lesson of Life: Wittgenstein, Religion, and Analytic Philosophy*, in *Wittgenstein and Twentieth-Century Analytic Philosophy: Essays for P.M.S. Hacker*, ed. by H.-J. Glock, J. Hyman, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 203-227.

<sup>20</sup> Il punto, nel contesto di una critica all'interpretazione espressivista della concezione di Wittgenstein, è sottolineato da S. Schroeder, *The Thightrope Walker*, «Ratio», XX, 2007, pp. 442-463, pp. 445-446, e P. Tripodi, *Wittgenstein on the Gulf Between Believers and Non-Believers*, «Philosophia», XLI, 2013, pp. 63-79, pp. 67-68. Questa fede proposizionale (credere che *p*) è distinta dalla fede *in* (credere in, avere fiducia in). In un'interpretazione realista, la fede *in* porta naturalmente con sé la credenza che Dio esiste.

esplicativa del mondo; Wittgenstein non pensa che le credenze religiose siano da comprendere in questo modo. Se l'analogia con la misurazione della temperatura non è fuorviante, si può congetturare che con quelle espressioni egli intenda piuttosto l'uso di certi concetti nel giudizio e nella comprensione di noi stessi, della nostra vita e della nostra relazione al mondo e agli altri. Questa concezione di "sistema di riferimento" sembra implicata anche nell'idea che il cristianesimo comporti un cambiamento nella «*direzione della vita*» (PD, 104). In tal senso, resta vero che la formazione di credenze crea, come osserva Robert Audi, «alcune rotte sulla nostra mappa della realtà»<sup>21</sup>; ma appunto perché si tratta non tanto di spiegare la realtà, quanto di orientare la vita, la fede religiosa può non riposare sullo stesso tipo di ragioni su cui «si basano di solito le nostre normali credenze quotidiane» (LCR, 145). Come si è visto nel primo paragrafo, le ragioni della fede sono, almeno per Wittgenstein, ragioni particolari. Più avanti dirò qualcosa su questo aspetto. Ora vorrei invece tornare al passo citato all'inizio di questo paragrafo. L'uso in esso di una nozione destinata a occupare un posto centrale nella filosofia di Wittgenstein, cioè la nozione di gioco linguistico, merita almeno un breve commento.

## 2.1. Prassi che danno senso

Nell'annotazione in esame si legge: «Una questione religiosa è solo o una questione vitale o un (vuoto) chiacchiericcio. A questo gioco linguistico – si potrebbe dire – si gioca solo con questioni vitali» (MP, 91). Wittgenstein sembra ricorrere all'espressione "gioco linguistico" per sottolineare che le parole religiose acquistano significato solo in un particolare contesto e cioè in relazione alle questioni che egli chiama «vitali». L'espressione ricorda i «problemi vitali» del *Tractatus*, quei problemi che, «persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta», non sarebbero ancora «neppure sfiorati» (TLP 6.52) – si tratta, presumibilmente, delle questioni riconducibili alla domanda sul «senso della vita» (TLP 6.521)<sup>22</sup>. È dunque quando si è *presi da* queste questioni, e non semplicemente *in relazione a* queste questioni, ovvero

<sup>21</sup> R. Audi, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford, Oxford University Press, 2011 (trad. it. *La razionalità della religione*, ed. it. a cura di A. Lavazza, Milano, Cortina, 2014, p. 25).

<sup>22</sup> Anche il «(vuoto) chiacchiericcio» evocato nella stessa annotazione, cui si ridurrebbero le questioni religiose quando non sono questioni vitali, ricorda qualcosa del *Tractatus*, e cioè il «rumoreggiare e mormorare» del Motto in esergo: «... e tutto ciò che si sa, ciò che non si sia solo udito rumoreggiare e mormorare, può dirsi in tre parole».

nel contesto di un certo atteggiamento verso la vita, che, secondo Wittgenstein, le parole della religione acquistano significato.

Nelle *Ricerche filosofiche* egli spiegherà di chiamare “giochi linguistici” quei giochi «mediante i quali i bambini apprendono la loro lingua materna», aggiungendo subito dopo di chiamare “gioco linguistico” «anche tutto l'insieme costituito dal linguaggio e dalle attività in cui è intessuto» (RF 7). L'espressione, in sostanza, come Wittgenstein preciserà più avanti, «è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita» (RF 23). Nella nostra annotazione sembra appunto depositata l'idea che il significato delle parole che ricorrono negli enunciati di una fede religiosa sia strettamente associato alla vita di chi li proferisce ovvero sia da comprendere nel contesto delle pratiche e della forma di vita del credente. Emblematico è al riguardo quanto Wittgenstein scrive sulla resurrezione dei morti:

Una proposizione può apparire assurda e l'assurdità della sua superficie può venire inghiottita dalla profondità che si trova per così dire dietro di essa.

Ciò può essere applicato all'idea della resurrezione dei morti e ad altre a essa strettamente legate. – Ciò che la rende profonda è l'applicazione: la vita che conduce colui che vi crede (MP, 70).

L'accento sulla vita è posto anche nella considerazione che il riconoscimento del peccato «è un evento reale, e così la disperazione, e così anche la redenzione mediante la fede. Quelli [...] che parlano di queste cose – osserva Wittgenstein – si limitano a descrivere ciò che è accaduto a loro, a prescindere da ogni altra considerazione» (PD, 61-62). L'idea della redenzione mediante la fede può apparire assurda, ma chi parla di redenzione o di resurrezione è impegnato con il significato, con la risonanza morale e spirituale di queste parole in aspetti della sua vita e della sua esperienza del mondo. Sembra così valere per le parole della fede la condizione di pertinenza che Wittgenstein richiede più in generale, e che a volte è violata nelle trattazioni filosofiche della religione; tale condizione prevede che si presti attenzione ai modi in cui i credenti impiegano le parole distintive della loro fede, che si consideri il modo in cui sono «effettivamente» usate nel linguaggio in cui hanno la loro «patria» (RF, 116)<sup>23</sup>. Esse hanno infatti significato in quanto significano qualcosa per la vita, per il modo di vivere di chi le usa: «*La prassi* – annota Wittgenstein

<sup>23</sup> Cfr. Mulhall, *Wittgenstein on Religious Belief*, p. 760.

– dà alle parole il loro senso (*PD*, 159). In fondo è forse questo il motivo per cui l'uso della parola "Signore" in relazione a Gesù è per lui privo di senso:

Non posso chiamare [Gesù] *Signore* perché questo non mi dice assolutamente nulla. [...] posso capire, se viene chiamato così; ma non posso pronunciare sensatamente la parola «Signore». *Perché io non credo* che egli verrà a giudicarmi; perché questo non mi dice nulla. E potrebbe dirmi qualcosa soltanto se io vivessi *del tutto* diversamente (*PD*, 70).

Indubbiamente chi chiama Gesù "Signore" è su un piano «totalmente diverso» da colui per il quale quest'espressione non ha senso; la distanza non è però semantica, ossia è una distanza che «potrebbe non manifestarsi affatto in una qualsiasi spiegazione del significato», ma, ad esempio, nell'«ordinare» a quell'affermazione «tutta la sua vita» (*LCR*, 144), così che essa prenda la forma di una vita in cui l'espressione "Gesù è il Signore", ossia è risorto (cfr. *Fil* 2, 6-11), ha significato. «Perché – si chiede Wittgenstein – una forma di vita non dovrebbe culminare in una espressione di fede in un Giudizio Finale?» (*LCR*, 151). Il significato delle immagini e delle parole è intrecciato per Wittgenstein con la forma di vita: «Un'altra vita – egli annota – certo, spinge in primo piano tutt'altre immagini, rende necessarie tutt'altre immagini. [...] Se si vive diversamente, si parla diversamente. Con una nuova vita, si imparano nuovi giochi linguistici» (*MP*, 75, entrata del 4.2.37; cfr. anche *PD*, 158-159). Nella fede religiosa il fattore determinante sembra l'adozione di un certo modo di vivere e di valutare le cose: di fronte alla possibilità che Cristo non sia risorto, che quello della resurrezione sia un poco credibile racconto consolatorio, la fede nella resurrezione trova espressione in una forma di vita appassionatamente impegnata con la realtà di quest'evento.

L'idea che l'intelligibilità del linguaggio della fede dipenda da criteri interni alla forma di vita non isola però la fede dalle altre forme di discorso, né la rende immune dalla critica razionale; come osserva Mulhall, il discorso e i concetti religiosi si collocano pur sempre nel contesto unificante della forma umana di vita e intrattengono relazioni con elementi del tessuto comune dell'esperienza umana; perciò una critica "esterna" resta possibile: basta che sia comprensibile come critica della particolare forma di vita religiosa cui essa si rivolge<sup>24</sup>. D'altra parte, le domande articolate nei discorsi religiosi sorgono naturalmente, appartengono alla con-

<sup>24</sup> Cfr. Id., *Wittgenstein on Faith, Rationality and the Passions*, pp. 316-318, e Id., *Wittgenstein on Religious Belief*, pp. 759-760 e 764.



dizione naturale degli esseri razionali, alla capacità dell'immaginazione di mantenere aperte possibilità di senso, e la tendenza a porle non dipende da forme di vita più specifiche di quella con il linguaggio. Per questo, anche se «la fede comincia con la fede» (*MP*, 71), la ragione ha un ruolo da giocare in relazione a essa, benché, almeno per Wittgenstein, non nella forma dei tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio. Egli ha sempre guardato con distacco e con una certa ironia al tentativo di fare della fede religiosa «una questione di scienza» (*LCR*, 150). Ai suoi occhi la persona che cerca di rendere ragionevole la fede, di giustificare l'atto di fede fondandolo su ragioni, finisce per cedere a una forma di «superstizione», di autoinganno (*LCR*, 153). Forse una fede che non riposa su prove ma genera una ricerca di comprensione del suo oggetto non si espone a questo rischio. È però vincolata all'impegno del «pensatore religioso» a rimanere «onesto», a non intorbidare la sua ragione: «Io credo di non dover essere superstizioso – scrive Wittgenstein – [...] ossia che non devo e non posso lasciare che il discorso mi trascini in una specie di fede, di irragionevolezza» (*MP*, 87; cfr. anche *ivi*, 80). Come si possono combinare la razionalità e la fede religiosa, senza cedere all'autoinganno di considerare ragionevole ciò che è «follia»?

### 3. Il funambolo di Wittgenstein

La serietà dell'esigenza posta da Wittgenstein si può cogliere sullo sfondo di una distinzione che sembra possibile tracciare tra le credenze che abbiamo in modo infondato su cose per le quali delle ragioni sono richieste e possono essere fornite e le credenze così profondamente incorporate nei nostri modi di pensare che il dubbio non può avere presa su di esse; la fede cristiana non è del primo tipo, perché non possiamo fornire per essa ragioni nel senso ordinario del termine, ma non è neppure del secondo tipo; anzi, come ricorda Wittgenstein, può contrastare con proposizioni che consideriamo appartenenti alla nostra immagine del mondo, come, ad esempio, la credenza che ogni essere umano abbia due genitori (cfr. *DC*, 239). Come si è visto, l'idea che una fede religiosa equivalga all'adozione di un sistema di riferimento non va interpretata come se la fede costituisse un'immagine del mondo alternativa. Gordon Graham sottolinea che per alcune credenze religiose è anzi essenziale che siano mantenute in tensione con elementi profondamente incorporati in

una visione del mondo. I cristiani credono che gli esseri umani abbiano due genitori ed è appunto questa loro credenza a rendere unico Gesù, così come è il conflitto con tale assunto di fondo a rendere la credenza nella nascita verginale di Cristo una fede ovvero l'affermazione di un credo<sup>25</sup>. Il problema è se si possano fare proprie queste credenze, rimanendo onesti con se stessi, con la propria razionalità. Non dovrebbe, il cristiano, per non ingannarsi, riconoscere che ciò che crede è incredibile? La stessa domanda si pone per la resurrezione: come si può credere in quest'evento e insieme nella validità delle leggi naturali?

In un'annotazione Wittgenstein si sofferma proprio sulla resurrezione del Cristo come uomo, della sua realtà incarnata; questa è la resurrezione a cui *anch'egli* tende a credere, perché se Cristo non è risorto – egli scrive, ammettendo di giocare, «in certo modo, con questo pensiero» – allora «è morto e putrefatto» e non è che un «maestro [...] e non può più *essere d'aiuto*; e noi siamo di nuovo orfani, soli. E possiamo accontentarci della sapienza e della speculazione» (PD, 70-71), ma queste non bastano alla redenzione<sup>26</sup>. Wittgenstein però ammette di non avere, o di non avere ancora «una fede in una redenzione mediante la morte di Cristo» (MP, 87): non ha questa fede, ma le parole appena citate mostrano che ne capisce le ragioni, e se ne capisce le ragioni vuol dire che c'è un uso dell'intelletto nella fede. Il punto è che le ragioni della fede sono diverse da quelle su cui si basano normalmente le credenze ordinarie, cioè non hanno la natura di percezioni, prove o testimonianze, ed operano diversamente dal modo in cui operano queste ultime.

Per questo motivo Wittgenstein è anche piuttosto scettico sulla possibilità di difendere la ragionevolezza delle fede cristiana richiamandosi alla sua «base storica». La fede non riposa infatti su una base storica «nel senso che la normale credenza nei fatti storici potrebbe servire da fondamento». È al riguardo sintomatico che il credente non tratti le proposizioni dei Vangeli che parlano della vita di Gesù come «proposizioni

<sup>25</sup> Cfr. Graham, *Wittgenstein and Natural Religion*, pp. 64-65.

<sup>26</sup> Wittgenstein sembra quasi sorpreso della sua tendenza a questa fede: «Che cosa fa inclinare anche me (*auch mich*) – si chiede – ad aver fede nella resurrezione di Cristo?» (PD, 70). Forse – suggerisce Hugh Chandler – la sorpresa di Wittgenstein dipende dalla sua idea che nella religione ogni livello di devozione doveva avere la sua forma d'espressione, la quale poteva non avere alcun senso per chi si trovava a un livello inferiore (cfr. *ivi*, 68-69) ed egli riteneva di trovarsi a un livello basso di devozione, nel quale il pensiero della resurrezione di Cristo non aveva senso; egli scopre però di esserne attratto, tanto da «giocare» con esso e con la sua ovvia alternativa (H. Chandler, *Wittgenstein on the Resurrection*, «Philosophical Investigation», XXXIII, 2010, pp. 321-338, pp. 322-323).

storiche, empiriche», non applica ad esse il dubbio che si applica di solito «a ogni proposizione storica» (LCR, 151). Se lo facesse, si esporrebbe inevitabilmente alla critica razionale di credere ciò che non avrebbe dovuto credere su *quelle* basi; ma non è certo perché hanno un «ragionevole grado di probabilità» ovvero perché se ne ha una prova che non si ha per altre, che si presta fede alle cose che i Vangeli narrano di Gesù. Soprattutto – e questo è il punto cruciale – ciò che si dovrebbe vedere grazie a quei racconti «non si lascia trasmettere neppure attraverso lo storico migliore, più rigoroso» (PD, 68)<sup>27</sup>. Per Wittgenstein la persona religiosa non tratta i dati storici concernenti la vita di Cristo come un elemento di giustificazione della fede: il posto che la notizia storica occupa nella sua vita è «*del tutto diverso*» (PD, 69). Egli sembra assumere una sorta di dualismo: da un lato c'è il regno dei fatti, dall'altro quello della religione. Come nel caso della celebre testa L-A (cfr. RF II.xi) possiamo vedere certi eventi in modo storico-empirico oppure con gli occhi della fede. Egli annota:

Il cristianesimo non si fonda su di una verità storica, bensì ci dà una notizia (storica), e dice: adesso credi! Ma non dice: credi a questa notizia con la fiducia che spetta a una notizia storica, – bensì: credi, nella buona e nella cattiva sorte, ciò che puoi fare soltanto come risultato di una vita. *Eccoti una notizia, – ma non ti atteggiare nei suoi confronti come nei confronti di un'altra notizia storica! Fa' che essa occupi nella tua vita un posto del tutto diverso. – Non c'è nulla di paradossale in questo!* (PD, 69)<sup>28</sup>.

È un segno della differenza tra le ragioni della fede e quelle su cui si basano le credenze ordinarie, comprese quelle storiche, che le controversie tra chi, ad esempio, crede nella resurrezione e chi non vi crede, tra chi crede in Dio e chi non vi crede, appaiano piuttosto diverse dalle normali controversie: «le ragioni appaiono interamente diverse dalle ragioni normali. Esse sono, in certo modo, del tutto inconcludenti» (LCR, 148). Ma che ragioni sono delle ragioni inconcludenti, prive di forza probativa? Come può qualcosa essere una ragione per credere e non fondare la credenza? Forse il problema è nella parola “credenza”, nel suo uso in relazione ai contenuti della religione. Annota Wittgenstein:

<sup>27</sup> A questo riguardo la posizione di Wittgenstein ricorda quella di Kierkegaard: «Se il fatto di cui parliamo fosse un semplice fatto storico – scrive Kierkegaard/Climacus – allora la diligenza dello storico sarebbe di grande importanza. Non è questo il nostro caso: perché anche dal più fine dettaglio non si può distillare la fede» (S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*; trad. it. *Briciole di filosofia*, p. 254).

<sup>28</sup> Per il riferimento al paradosso cfr. la nota seguente.

Io credo: con la parola “credere” nella religione si è fatta una tremenda quantità di danni. Tutti quei pensieri intricati sul “paradosso”, sul significato eterno di un fatto storico e simili. Se tu però invece di “fede in Cristo” dici: “amore per Cristo” il paradosso scompare, cioè l’irritazione dell’intelletto. Cosa ha a che fare la religione con un simile solletico dell’intelletto? (MP, 104)<sup>29</sup>.

I «danni» fatti nella religione dalla parola “credere”, sostengono Vicente Sanfélix e Chon Tejedor, sono derivati dal fatto che essa invita a pensare che la credenza religiosa sia simile ad altri tipi di credenze (congetture, opinioni ecc.) e che, come tale, richieda giustificazioni sulla base di evidenze empiriche o di prove<sup>30</sup>. Non può allora non apparire «irragionevole» chi basa «cose enormi» su prove che, prese «in un certo senso», ovvero, sembra lecito presumere, come solitamente si prendono le evidenze razionali o empiriche<sup>31</sup>, sembrano «eccessivamente» deboli (LCR, 151). Wittgenstein non trae però questa conclusione, e non la trae perché ritiene che, in un discorso religioso, espressioni come «Io credo che accadrà questo o quello» sono usate «in modo diverso che nella scienza»; ad esempio, il grado di probabilità dell’evento non è rilevante<sup>32</sup>. Certo questo non lo porta a considerare ragionevoli i credenti: «Direi che non sono certamente *ragionevoli*, questo è ovvio. “Irragionevoli” implica, per tutti, rimprovero», ma il credente non tratta la sua fede «come una questione di ragionevolezza. Chiunque legga le *Epistole* troverà scritto: non solo non è ragionevole, ma è follia. Non solo non è ragionevole, ma non pretende di esserlo» (LCR, 151)<sup>33</sup>. Che cosa significa che il credente non è e non pretende di essere ragionevole?

<sup>29</sup> Il riferimento è probabilmente a Kierkegaard e al problema posto da Lessing del passaggio da una verità storica a una eterna. Il paradosso del cristianesimo è l’assunto che il Dio eterno e trascendente sia simultaneamente incarnato come essere umano temporale e finito (Gesù) e dunque consiste, per Kierkegaard, in questo, «ch’esso usa il tempo e la realtà storica in rapporto all’eterno, mentre il pensiero proclama il metodo dell’immanenza» (S. Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*, Copenhagen, C.A. Reitzel, 1846; trad. it. *Postilla conclusiva non scientifica alle “Briciole di filosofia”*, in Id., *Opere*, p. 309). In esergo nelle *Briciole di filosofia* Kierkegaard collega il problema discusso nell’opera, se una salvezza eterna possa essere costruita su un fatto storico, con la questione posta da Lessing: «Ci può essere un punto di partenza storico per una coscienza eterna? [...] Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?» (S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*; trad. it. *Briciole di filosofia*, p. 199).

<sup>30</sup> V. Sanfélix Vidarte, C. Tejedor, *Experience and Religious Belief. Wittgenstein’s Epistemology of Religion*, «Wittgenstein-Studien», X, 2019, pp. 279-293, pp. 280-281.

<sup>31</sup> Così Tripodi, *Wittgenstein on the Gulf*, p. 71.

<sup>32</sup> «Riesci – chiese una volta Wittgenstein a Drury – a immaginare sant’Agostino che dice che l’esistenza di Dio è altamente probabile?» (CR, 126).

<sup>33</sup> Presumo che il riferimento sia a 1 Cor 1, 17-25.

### 3.1. Sul irragionevole e il razionale

“Irragionevole”, osserva Wittgenstein, implica un rimprovero. In effetti, in certi casi ci capita di supplicare un amico di non essere irragionevole; lo facciamo sperando che in lui torni a prevalere, riguardo a ciò che è in questione, il normale comportamento in termini di credenze, desideri o sentimenti; ma a che cosa ci si appella quando gli si chiede di non essere irragionevole, se non alla sua razionalità? La ragionevolezza (di una credenza, di un desiderio o di una persona) è dunque qualcosa in più della razionalità, costituisce uno *status* normativo più forte della razionalità<sup>34</sup>?

Poniamo che una caratterizzazione minimale della razionalità, almeno nel senso globale per cui si applica alle persone, sia data da quel livello minimo di interiorizzazione dei principi di base della logica (deduttiva e induttiva) che si realizza nella pratica. Impariamo infatti questi principi così come impariamo a parlare in maniera corretta e, una volta che li abbiamo interiorizzati anche in modo irriflesso, essi fungono da guida normativa. È probabilmente questo sfondo basilare e minimale di razionalità che ci consente di chiamare “irrazionale” una persona che abbia una certa credenza o assuma un certo atteggiamento, date le sue altre credenze e le evidenze disponibili. Intrattenere credenze palesemente incompatibili, come, per restare a un caso già evocato, la credenza che gli esseri umani hanno due genitori e quella nella nascita verginale di Gesù, è uno degli esempi paradigmatici di irrazionalità<sup>35</sup>.

Muovendo da questo livello minimale e basilare di razionalità è poi possibile graduare la razionalità attribuibile a elementi “locali” come le credenze e i desideri di una persona, distinguendo, ad esempio, un primo grado di razionalità, dato dalla permissibilità secondo ragione, un grado più elevato, rappresentato dalla consonanza con la ragione, cioè da

<sup>34</sup> Ringrazio Giovanni Catapano per avermi costretto a precisare la distinzione tra razionalità e ragionevolezza.

<sup>35</sup> Il senso in cui una persona è irrazionale è naturalmente diverso da quello in cui può esserlo uno dei suoi atteggiamenti – anche delle persone razionali possono avere credenze o atteggiamenti irrazionali. Rispetto all’irrazionalità per così dire “locale”, l’irrazionalità di una persona è una sorta di fallimento sistemico; la razionalità è infatti una caratteristica “di sistema”, nel senso che implica connessioni tra vari aspetti del pensiero e del comportamento di una persona. Ora, l’adozione di una credenza o di un atteggiamento irrazionale o non giustificato non rende di per sé una persona irrazionale, perché, come osserva Quassim Cassam, non è necessario che quelle connessioni tengano in ogni caso (cfr. Q. Cassam, *Self-Knowledge for Humans*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 90-91).

un'armonia con la ragione che non è una semplice coerenza con essa, e un terzo grado di razionalità, rappresentato dalle credenze richieste dalla ragione sotto pena di irrazionalità<sup>36</sup>. Ora, quando chiamiamo “ragionevole” una credenza, un desiderio o un comportamento, non sottolineiamo semplicemente la sua armonia con la ragione (teoretica o pratica)<sup>37</sup>, intendiamo anche rimarcare, in particolare nel caso di una credenza, la sua responsività alle fonti di giustificazione (percezione, argomenti, testimonianze affidabili ecc.). In tal senso, credenze come quella nella nascita verginale di Gesù e nella sua resurrezione, non essendo in senso stretto giustificate, non sono ragionevoli. Si dovrebbe però considerare che, se la giustificazione di una credenza implica la razionalità, “giustificazione” e “razionalità” sono concetti diversi. La giustificazione concerne credenze, azioni ecc. ed è «un concetto di risultato» (ho una credenza giustificata se rispondo in modo appropriato a un fondamento adeguato); la razionalità è un concetto di capacità – capacità di rispondere a ragioni – costituito da abilità interconnesse (saper cogliere certe verità, saper svolgere inferenze a partire da esse ecc.). A proposito della razionalità, poi, se per essa è basilare la capacità di svolgere un ragionamento, occorrerebbe anche ricordare, in primo luogo, che la logica richiesta dalla razionalità di una persona non fornisce premesse sostantive e la razionalità, almeno nelle persone adulte, richiede qualcosa di simile a premesse del genere<sup>38</sup>; in secondo luogo, che non è necessario che la razionalità salga al livello della ragionevolezza; come si è visto, la razionalità minima richiede di non mettersi in conflitto con la ragione.

Alla luce di queste osservazioni, l'affermazione di Wittgenstein che la fede religiosa non è e non pretende di essere ragionevole acquista un senso abbastanza determinato. La prima parte dell'affermazione potrebbe significare che la fede non è il tipo di credenza che manifesta il sostegno di ragioni ovvero che è sicuramente in armonia con la ragione: la fede

<sup>36</sup> Ho desunto queste distinzioni da Audi, *Rationality and Religious Commitment* (trad. it. *La razionalità della religione*, pp. 43-68; cfr. in particolare ivi, p. 60).

<sup>37</sup> Cfr. ivi (trad. it. p. 33).

<sup>38</sup> Cfr. Audi, *Rationality and Religious Commitment* (trad. it. *La razionalità della religione*, pp. 44-45). Tali premesse, almeno nell'ambito teoretico, in molti casi non possono che avere fonti diverse dal ragionamento, fonti come la percezione, la coscienza, la memoria o un'apprensione intuitiva, non inferenziale. Se raccogliamo queste fonti di credenze sotto il termine “esperienza”, si può sostenere che la razionalità è un genere di responsività diretta all'esperienza, non ridicibile a quella responsività indiretta per la quale è decisiva la logica. Una credenza può essere razionale anche se non è basata su un ragionamento. Per queste distinzioni, cfr. ivi (trad. it. pp. 37-39).

nella nascita verginale di Gesù o nella resurrezione non è ragionevole, perché chi la professa non può fornire considerazioni che valgano in favore di queste credenze; il punto però – e qui è importante la seconda parte dell'affermazione di Wittgenstein – è che la fede non pretende di essere ragionevole ovvero non si colloca nella classe degli atteggiamenti detti “*judgement-sensitive*”, cioè degli atteggiamenti che sono nello “spazio delle ragioni”. Se nella religiosità non vi è uno spazio logico per le prove, può l'atteggiamento del credente essere nondimeno considerato razionale?

Per rispondere occorre forse considerare che nella fede religiosa non è principalmente questione di credenza come atteggiamento cognitivo; la sua eventuale razionalità è piuttosto questione di quella che Audi chiama «razionalità globale», la quale ricomprende sia la prospettiva teoretica sia quella pratica<sup>39</sup> e dunque l'adozione non solo di una certa prospettiva sul mondo ma anche di un orientamento pratico, di una scelta di vita. Sopra ho affermato che intrattenere credenze palesemente incompatibili è un esempio paradigmatico di irrazionalità; un caso non meno chiaro di irrazionalità occorre quando gli atteggiamenti di una persona non si conformano ai suoi giudizi, sono contrari alle *sue* ragioni. Ora, si può dubitare che il caso del credente che afferma la nascita verginale di Gesù e insieme crede che gli esseri umani hanno due genitori sia un caso di irrazionalità, perché la prima credenza non si colloca nello spazio della seconda; essa è invece in armonia con le ragioni del credente, le quali non sono però, in senso stretto, nello “spazio delle ragioni”. La fede religiosa differisce da altri stati doxastici appunto perché non dipende da, non è fondata su, prove o evidenze come quelle addotte per le credenze ordinarie o per la conoscenza. Si può dunque, rimanere onesti con se stessi, con la propria razionalità, e abbracciare la fede cristiana?

Torniamo all'annotazione in cui Wittgenstein riflette sulla fede nella resurrezione di Cristo, sul fatto che di questa fede è il suo *cuore*, il suo intero essere, ad avere bisogno perché è la sua «anima, con le sue passioni» – il suo corpo dotato di anima si potrebbe dire, come suggerisce Mulhall<sup>40</sup> – a dover essere redenta e non il suo «spirito astratto». Egli avanza una possibilità sulla fonte di questa fede che non è sapienza o speculazione:

Forse si può dire: Soltanto l'*amore* può credere nella resurrezione. Oppure: è l'*amore* che crede nella resurrezione. Si potrebbe dire: l'amore che redime crede anche nella resurrezione; persevera nel credere anche

<sup>39</sup> Cfr. *ivi* (trad. it. p. 68).

<sup>40</sup> Mulhall, *Wittgenstein on Faith, Rationality and the Passions*, p. 322.

in essa. Ciò che combatte il dubbio è in un certo senso la *redenzione*. Perseverare in essa deve essere il perseverare in questa fede (*PD*, 71).

Queste parole dicono qualcosa sulla totale diversità delle ragioni della fede «dalle ragioni normali» (*LCR*, 148). Per Wittgenstein esse non hanno la natura di prove di qualche tipo: “Niente di ciò che normalmente chiamo prova, – si legge nelle *Lezioni* – avrebbe la minima influenza su di me” (*LCR*, 148). Egli presenta la sua tendenza alla fede nella resurrezione di Cristo parlando del suo bisogno, del suo desiderio di redenzione: se Cristo è risorto, sembra pensare Wittgenstein, allora anch’io sono redento. Questa combinazione di desiderio e credenza non è ovviamente una ragione per credere nella resurrezione di Cristo; nessuna considerazione pratica è in senso stretto «una ragione per credere qualcosa»<sup>41</sup>; essa può fornire però una ragione per far sì che si creda che Cristo è risorto: la credenza resta priva di ragione, ma l’atteggiamento no. Forse l’affermazione che è l’amore, l’amore che redime, a credere nella resurrezione significa che solo l’amore può far sì che si creda nella resurrezione.

Si ricordi che la fede di cui parla Wittgenstein è la fede di cui ha bisogno il suo *cuore*, che risponde al suo bisogno di redenzione. Egli comprende profondamente che l’amore è la fonte, la *ragione* della fede, ciò che la rende comprensibile nella sua non ragionevolezza (*MP*, 104), ma quest’amore che crede non sembra essere ancora parte della sua vita. Al riguardo è rivelatrice un’annotazione concernente un’esperienza cruciale di Wittgenstein e cioè il bisogno di fare una confessione su dei fatti della sua vita che lo turbavano profondamente<sup>42</sup>. Egli pensava che una confessione dovesse essere «una parte della nuova vita» (*PD*, 47) e in proposito annota:

Quando penso alla mia confessione allora comprendo la Parola “... e non avessi amore ecc.”. Perché questa confessione non mi servirebbe se venisse fatta, per così dire, come un virtuosismo etico (*MP*, 61).

Le parole citate da Wittgenstein sono dall’Inno alla carità di Paolo: «[...] E se anche dessi in cibo tutti i miei beni e consegnassi il mio corpo per averne vanto, ma non avessi la carità (*agàpe*), a nulla mi servirebbe» (*1 Cor* 13, 3). Wittgenstein sembra comprendere che la sua confessione può essere parte di una nuova vita solo in virtù dell’amore agapico, sem-

<sup>41</sup> Audi, *Rationality and Religious Commitment* (trad. it. *La razionalità della religione*, p. 29).

<sup>42</sup> Cfr. ad es. la testimonianza di Fania Pascal e Maurice Drury in *CR*, 59-62 e 165, e le note di commento di Ilse Somavilla, *ivi*, pp. 136-137.



bra capire che grazie a esso il suo passato può essere redento, che egli può trarsi fuori da esso, aprirsi a una nuova vita: credere nella resurrezione. Ma appunto perché l'amore è la ragione della fede, è ciò che fa sì che si creda, è così difficile credere: è difficile perché, afferma Tripodi, la fede è strettamente associata alla vita, a un radicale cambiamento della vita<sup>43</sup> e dalla vita riceve comprensibilità.

La via del «pensatore religioso onesto», cioè della persona che tiene ferma, in quanto pensatore, la propria razionalità e, in quanto religiosa, crede senza ingannare se stessa, ossia rimanendo onesta, è dunque piuttosto stretta<sup>44</sup>. Wittgenstein paragona questa persona a un «funambolo» che sembra camminare «quasi soltanto sull'aria». In effetti lo spazio in cui essa si muove è esiguo come la fune su cui cammina il funambolo. Eppure, afferma Wittgenstein, «è vero che ci si può camminare sopra» (*PD*, 138). Egli riconosce dunque uno spazio concettuale per la fede e la ragione: è lo spazio ristretto che rimane, una volta deposta la pretesa di ragionevolezza, per la responsività a ragioni che sono *del* cuore. La sostanza – la verità – di una fede per la quale le evidenze su cui ordinariamente fondiamo le nostre altre credenze non sono rilevanti, è nel confessarla, nell'intrattenerla saldamente, nel vivere la propria vita in accordo con essa<sup>45</sup>. Così si può rimanere onesti con la propria razionalità e con la natura della fede. Quanto a Wittgenstein, egli riconosce la non incomprendibilità (cfr. *MP*, 104) della fede nella sua non ragionevolezza (*MP*, 86 e 87), ma, come si è visto, ammette di non capire «ancora» la fede «propriamente cristiana», di non avere ancora «una fede in una redenzione mediante la morte di Cristo». Egli non credeva che Cristo fosse realmente morto e poi – qualunque cosa ciò significhi – ritornato in vita, ma la sua anima aveva un bisogno disperato di credere a quest'evento, di aggrapparsi a esso. La sua onestà di pensatore religioso è tutta nel riconoscere di non poter confessare quella fede: «non la Scrittura, solo la coscienza può comandarmi – di credere alla Resurrezione, al Giudizio ecc. Di crederci non come a qualcosa di probabile, ma in un altro senso» (*MP*, 71 entrata del 27.1.37)<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. Tripodi, *Wittgenstein on the Gulf*, p. 74.

<sup>44</sup> Piuttosto dubbioso al riguardo sembra Schroeder, *The Tightrope Walker*, p. 443.

<sup>45</sup> Cfr. M. Burkel, *Is There a Tension in Wittgenstein's Philosophy of Religion?*, «The Heythrop Journal», LI, 2010, pp. 1000-1010, p. 1006.

<sup>46</sup> Ringrazio Giovanni Catapano; le sue osservazioni su una prima versione del testo hanno contribuito a migliorarlo in molti punti.

# H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio

Antonio Da Re

*Università di Padova*

This paper investigates the critical interpretation that Hugo Tristram Engelhardt Jr. gives of Kantian ethics: on the one hand Engelhardt relies on it and in particular on the principle of autonomy, on the other hand he criticizes the Kantian justification of freedom. From this different interpretation of freedom of will derives a different way of conceiving some fundamental concepts, including those of person and dignity (*Würde*). These concepts are now reinterpreted in a purely subjectivistic sense (i.e. according to an individualistic, not transcendental subjectivity), and therefore in an inevitably anti-Kantian sense. Similarly, Engelhardt's justification of suicide and assisted suicide stand in opposition to Kant's view.

## **Introduzione**

Sono numerosi i riferimenti all'etica di Kant presenti nella famosa opera di Hugo Tristram Engelhardt Jr. *The Foundations of Bioethics*<sup>1</sup>. Essi sembrano essere dettati da una duplice motivazione: da un lato appellarsi a Kant quale indiscussa *auctoritas* del pensiero morale, specie là dove questi stabilisce solennemente che l'autonomia della volontà è il «su-

---

<sup>1</sup> H. Tristram Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986<sup>1</sup>, 1996<sup>2</sup> (trad. it. della seconda edizione inglese, *Manuale di bioetica*, a cura di S. Rini, Milano, il Saggiatore, 1999).

premo principio della moralità»<sup>2</sup>; dall'altro criticare il modo in cui tale autonomia viene intesa e giustificata, perché Kant – per così dire – non avrebbe avuto il coraggio di trarre alcune logiche conseguenze a partire dai suoi stessi assunti.

L'interpretazione critica di Engelhardt fa leva soprattutto sul diverso modo di concepire la libertà, che a suo parere andrebbe intesa in senso minimalistico come mero vincolo collaterale, mentre per Kant esso costituirebbe anche un valore (se non *il* valore), come tale di carattere non meramente formale, bensì contenutistico. Da tale diversità interpretativa della libertà del volere derivano a cascata delle conseguente teoriche che investono alcuni concetti fondamentali, inclusi quelli di persona e dignità (*Würde*), che vengono ora reinterpretati in senso puramente soggettivistico (ovvero secondo una soggettività individualistica, non trascendentale), e quindi in senso inevitabilmente antikantiano<sup>3</sup>; così come ben diverso è il modo d'intendere il suicidio, e il suicidio assistito, entrambi pienamente giustificati da Engelhardt, in polemica con Kant.

<sup>2</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1997, 114 s. (con testo tedesco a fronte; corrisponde alla p. 440 del volume 4 dell'*Akademie Ausgabe* delle opere di Kant, d'ora in poi abbreviata con AA). Per le citazioni di questo come pure di altri testi kantiani, mi servo di traduzioni italiane che riportano solitamente anche l'originale tedesco, secondo l'edizione dell'*Akademie Ausgabe*, citata con l'acronimo AA e seguita poi dall'indicazione del rispettivo volume menzionato.

<sup>3</sup> Un'ottima chiave di lettura per dar conto dei concetti kantiani di persona e dignità, da intendersi non in senso modo meramente soggettivo-individualistico, è costituita dalla nozione di rispetto (*Achtung*), che viene declinata come rispetto *in primis* per la legge e quindi anche per la persona. Sul tema si vedano le opportune osservazioni di F. Menegoni, «*Achtung*» kantiana e «*reverentia*» hegeliana: due diverse possibilità per un'etica del «rispetto» in *Metafisica e modernità. Studi in onore di Pietro Faggiotto*, a cura di F. Chiereghin e F.L. Marcolungo, Padova, Antenore, 1993, pp. 189-206. La stretta connessione tra rispetto per la legge, persona e dignità è già tematizzata nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e riproposta successivamente. Si veda al riguardo I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 100 ss.; 114 s. (AA 04, pp. 433 ss.; 439 s.). Merita poi di essere riportata una citazione testuale tratta da I. Kant, *Metafisica dei costumi, Dottrina della virtù*, trad. it. di G. Landolfi Petrone, Milano, Bompiani, 2006, pp. 484 s. (AA 06, pp. 434 s.): «D'altra parte l'uomo, considerato come *persona*, cioè come soggetto di una ragione morale-pratica, è superiore a ogni prezzo. Infatti, in quanto tale (*homo noumenon*) va valutato non soltanto come mezzo per gli scopi altrui oltre che per i propri, ma anche come fine in se stesso. In altri termini, egli possiede una *dignità* (un valore interiore assoluto), con la quale costringe tutti gli altri esseri razionali ad aver *rispetto* per lui, e grazie alla quale può misurarsi con ognuno di loro e valutarsi su un piano di parità» (traduzione leggermente modificata).

## La morale per stranieri e il primato del principio del permesso

Per comprendere adeguatamente il significato del confronto istituito con l'etica di Kant, conviene prendere le mosse dall'analisi del contesto etico e bioetico contemporaneo, contrassegnato secondo Engelhardt da fortissime tensioni interne, e dalla conseguente via d'uscita individuata per porre rimedio a una simile conflittualità. In base alla sua analisi, infatti, le tensioni radicali che interessano le nostre pratiche di vita che hanno attinenza con questioni bioetiche si devono al fatto che lo spazio pubblico è segnato da profonde differenze culturali, etiche, religiose. Ciò significa che in tale spazio pubblico gli individui sono tra loro degli 'stranieri morali', per riprendere la famosa metafora. Il medesimo individuo, che nella piccola comunità di riferimento è amico degli altri membri della comunità, perché con costoro condivide ideali e valori, scopre nel contempo di essere straniero rispetto agli appartenenti ad altre comunità, che si ispirano a ideali di vita differenti. È necessario pertanto individuare una morale valida per stranieri morali e questa non può che fondarsi sul principio di autonomia, così come viene delineato nella prima edizione della sua opera *The Foundations of Bioethics*, principio che nella seconda edizione verrà declinato nei termini del permesso.

Da dove può trarre la sua forza una morale per stranieri morali? Come potrà farsi valere e risultare vincolante nei loro confronti? La risposta risiede nel permesso che viene conferito dagli individui; la morale deriva quindi la propria autorevolezza unicamente dal permesso che i soggetti danno<sup>4</sup>. Viene così a delinarsi una duplice struttura: il primo livello, il più importante, è rappresentato dalla struttura negativa che viene ad assumere la morale per stranieri, la quale comprende diritti e doveri di non interferenza; il secondo livello risulta invece dall'accordo tra le persone e può riguardare anche elementi contenutistici, sui quali esse convengono. Questa duplice struttura comprende da un lato una morale procedurale e dall'altro una morale più sostanziale. È evidente che nell'argomentazione di Engelhardt la priorità va attribuita alla morale procedurale, la quale intende prendere sul serio il fatto acclarato dell'estraneità morale. Per tale motivo essa non ha la pretesa di far valere dei contenuti morali particolari, altrimenti questi verrebbero riconosciuti da alcuni e non da altri; essa è pertanto una morale che vorrebbe essere formalistica e priva di contenuto.

<sup>4</sup> Cfr. H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, pp. 143 s.

La struttura negativa di tale morale può dar vita a delle imprese morali di natura sostanziale, può cioè favorire anche la convergenza tra i soggetti su contenuti sostanziali, anche se presumibilmente tale convergenza individuerà dei contenuti piuttosto limitati, dal momento che essa è frutto dell'accordo tra stranieri, e non tra amici. Sia come sia, il focus dell'argomentazione è tutto dedicato alla morale procedurale e formalistica, che proprio Kant, al di là delle sue dichiarazioni e delle relative interpretazioni storiografiche succedutesi nei secoli e incentrate sul cosiddetto formalismo kantiano, non sarebbe in grado di salvaguardare.

Prima però di giungere ad analizzare più da vicino l'interpretazione critica di Kant, merita ricordare che la rilevanza del principio del permesso si traduce in una sua chiara supremazia sul principio di beneficenza<sup>5</sup>. Il rispetto della libertà altrui ha la precedenza sulla tutela del bene e degli interessi altrui. In ambito bioetico ciò si esplicita in una critica radicale del cosiddetto paternalismo medico: un medico potrà anche esser convinto che certe scelte e richieste del paziente siano errate e non sufficientemente giustificate; egli però dovrà prima di tutto rispettare la libertà del paziente e non interferire con le sue scelte, a meno che da questi non abbia acquisito il suo permesso. Per esprimere il primato del principio del permesso su quello di beneficenza si può far ricorso alla terminologia tecnica, utilizzata peraltro anche da Kant, secondo la quale il primo dà vita a doveri di non interferenza e di rispetto reciproco: esso è forte e rigorosamente vincolante; la vincolatività del secondo invece è debole, proprio perché secondo Engelhardt è espressione di posizioni particolari che come tali non hanno titolo a farsi valere nello spazio pubblico.

### **Libertà come vincolo collaterale e come valore**

E si arriva così a un intero paragrafo dedicato a Kant, la cui riflessione morale per un verso esercita un'evidente attrazione verso la cosiddetta morale per stranieri, per un altro verso è soggetta ad alcune critiche, quasi che Engelhardt voglia – per così dire – accreditarsi come ... più realista del re, in una sorta di personale radicalizzazione del kantismo. La critica verte fondamentalmente sul fatto che Kant avrebbe introdotto surrettiziamente un contenuto nelle sue conclusioni morali, tradendo quindi quel presupposto formalistico e procedurale che pure gli stava a cuore. Questo

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 120-123.

slittamento sarebbe avvenuto grazie a due mosse teoriche ovvero la considerazione della libertà come valore e non semplicemente come vincolo collaterale e il ricorso alla figura della contraddizione del volere. Dire che la libertà per Kant è valore fondamentale significa di fatto declassare la sua etica a posizione particolare, non in grado quindi di salvaguardare quei doveri minimali di non interferenza che sono necessari per rendere possibile la morale per stranieri. Kant cioè andrebbe ben oltre il semplice ed essenziale divieto di agire contro il consenso delle persone; egli non si limiterebbe a considerare la libertà come mero vincolo collaterale, così come auspicato da Engelhardt, e in tal modo farebbe valere surrettiziamente dei contenuti morali assai rilevanti, incentrati sul rispetto della legge morale<sup>6</sup>.

Come valutare quest'analisi? Davvero Kant si muove su un doppio registro cosicché la liberà oltre che vincolo e presupposto sarebbe valore in sé e per sé? Personalmente ritengo che la ricostruzione del pensiero kantiano sia sostanzialmente corretta, anche se non condivido la critica che l'accompagna. Soprattutto ritengo che sia illusorio immaginare di poter prescindere in toto da contenuti morali, in una sorta di teorizzazione del formalismo assoluto, cliché interpretativo che per molto tempo è stato appiccicato a Kant, grazie soprattutto all'enfatizzazione della *Critica della ragion pratica*, e alla contestuale sottovalutazione di altre opere morali quali la *Fondazione della metafisica dei costumi* e soprattutto la *Metafisica dei costumi*.

È bene qui ricordare che diverse sono le finalità attribuite da Kant alle opere di filosofia pratica. Nella *Fondazione* Kant si propone l'obiettivo di *fondare* una morale universalmente valida, oggettiva e incondizionata, e individua il fondamento per una morale di questo genere nell'imperativo categorico, il quale rappresenta la forma di universalità che devono assumere i nostri doveri. Tale obiettivo viene poi riproposto, attraverso un ulteriore processo di rigorizzazione, nella *Critica*. Nella *Metafisica dei costumi* il livello della riflessione pratica kantiana è volutamente di tipo *normativo*. Kant non ha alcun timore a trattare dei contenuti dei doveri verso di sé e dei doveri verso gli altri, declinati a loro volta attraverso la distinzione tra doveri di rispetto e d'amore. I contenuti qui presenti del resto erano stati anticipati, sia pure in modo più succinto, nella *Fondazione*, ma non certo nella *Critica*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 123-125.

<sup>7</sup> Cfr. al riguardo S. Bacin, *Il senso dell'etica. Kant e la costruzione di una teoria morale*,

Ora, se si possa dare un formalismo assoluto è tesi abbondantemente discussa e criticata, grazie per esempio ai contributi dell'etica materiale dei valori di Max Scheler e Nicolai Hartmann. Che fosse negli intenti di Kant ancorarsi a un simile formalismo, può essere forse sostenuto considerando solo ed esclusivamente la *Critica*; è assai più difficile sostenere una simile tesi sulla base di quanto esposto nella *Fondazione*, dove si sostiene addirittura che la *materia* ossia il fine è ciò che contraddistingue la seconda formula dell'imperativo categorico<sup>8</sup>, e soprattutto della *Metafisica dei costumi*. Alla luce di tali considerazioni, non è casuale che nella sua disamina critica dell'etica kantiana Engelhardt non si soffermi sulla *Critica*, bensì sulla *Fondazione* e sulla *Metafisica*, e rivendichi per sé il ruolo di difensore del formalismo tradito, come se la stessa morale per stranieri potesse essa stessa prescindere da qualsiasi contenuto (su ciò ritornerò più avanti).

Sta di fatto che in effetti per Kant la libertà non è semplicemente un requisito, che rende possibile qualsiasi opzione, purché non si arrechi danno agli altri. Essa è caricata di valore morale, prova ne sia che nel linguaggio tecnico kantiano è un postulato, anzi è il postulato più importante, perché è condizione della realtà della legge morale stessa: se non fossimo liberi, non saremmo neppure morali, ovvero non saremmo neppure responsabili delle scelte che compiamo; gli altri due postulati, immortalità dell'anima ed esistenza di Dio, danno invece conto del sommo bene come unione di virtù e felicità, che non può darsi in questo mondo<sup>9</sup>.

Inoltre vi sono due ulteriori e rilevanti aspetti che sono chiamati in causa nella riflessione kantiana sulla libertà (e sull'etica) e che Engelhardt non può accettare. Il primo aspetto è il seguente: la libertà non è mera assenza di determinazione, né semplice possibilità di scelta tra diverse opzioni. Non a caso Kant parla di una causalità secondo libertà, ossia della possibilità di agire senza essere condizionati da una causa esterna, accanto a una causalità secondo natura. Questo duplice livello di causali-

---

Bologna, Il Mulino, 2006; A. Ponchio, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, Pisa, ETS, 2011.

<sup>8</sup> Mentre la forma caratterizza la prima formula e l'autodeterminazione la terza. Si veda I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 106 s. (AA 04, pp. 436 s.). Va poi precisato che sono tutte e tre formule della medesima legge morale, e che ciascuna formula implica le altre due.

<sup>9</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra rivista da E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2003<sup>4</sup>, pp. 242-263 (AA 05, pp. 198-215); oltre a queste pagine, tratte dalla *Dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene*, si può menzionare anche la *Prefazione* (pp. 2-7; AA 05, pp. 3-8).

tà, secondo natura e secondo libertà, corrisponde al nostro essere soggetti razionali, ma finiti, quindi afferenti alle dimensioni fenomenica e noumenica.

Tale complessa costruzione, alla quale qui si può solo velocemente accennare, ci mostra come il nostro agire morale sia indipendente dalla necessità naturale e tuttavia soggetto a una determinazione data dalla legge morale. Quella kantiana non è una posizione indeterministica o spontaneistica. Egli non critica solo il determinismo, in base al quale noi agiremmo per necessità (posizione sostenuta nella modernità, con argomenti differenti, da Spinoza e Hobbes); egli critica anche quelle concezioni che intendono la libertà come spontaneità, una sorta di automatismo spirituale che in modo sferzante Kant paragona alla libertà di un girarrosto. La libertà del volere non si dà quindi a prescindere dalla determinazione morale; piuttosto si dà in forza di essa. Libertà morale e legge morale sono concetti che kantianamente non possono che essere pensati assieme: se cade l'uno, viene meno anche l'altro<sup>10</sup>.

In questo senso effettivamente la libertà non è un semplice requisito, ma un valore, per usare il linguaggio di Engelhardt. Certamente è importante sottolineare l'importanza del requisito, il fatto cioè che il soggetto è libero di agire e di compiere delle scelte, che possono essere tra loro differenti; ma tali scelte, da un punto di vista morale, non sono equivalenti; kantianamente parlando, agire secondo il movente dell'amor proprio o della legge morale non ha lo stesso valore, perché solo la seconda modalità può essere definita morale. La libertà dell'agire, pur rilevante, rinvia a una libertà ancor più significativa, quella del volere che si esprime nella causalità secondo libertà. Ne deriva che l'essere umano appartiene al mondo sensibile, ma nel contempo è soggetto alla propria personalità, che desta venerazione e rispetto<sup>11</sup>; egli, in quanto essere libero, si determina da sé ed è responsabile del suo agire. Affiora qui il secondo aspetto rilevante, tipico della prospettiva kantiana e che tuttavia Engelhardt non può far proprio. Esso riguarda la natura di questo principio di autodeterminazio-

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, pp. 204-213 (AA 05, pp. 167-174). Per usare poi le parole di I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 128 s. (AA 04, p. 447) si dirà: «dunque una volontà libera e una volontà sotto leggi morali sono lo stesso» (*also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei*). Su questa stretta corrispondenza, si veda A. Reath, *The Law of a Free Will*, in *Natur und Freiheit. Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. von V.L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018, Bd. 3, pp. 2077-2084.

<sup>11</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 188-195 (AA 05, pp. 154-159).



ne e di autonomia. Engelhardt lo intende in senso individualistico, ma ciò è del tutto fuorviante: non si tratta qui infatti di una determinazione che il soggetto singolo esercita su se stesso, né si parla di una legge (*nomos*) che il soggetto individualmente inteso si dà (*autos*); per Kant è chiaro che si tratta della determinazione della volontà trascendentale, comune – per così dire – al nostro essere razionale che ci contraddistingue in quanto personalità morali (*noumenon*) di esseri che sono però anche al tempo stesso finiti e fenomenici.

### La contraddizione del volere e la questione del suicidio

Un ulteriore contenuto all'interno dell'etica kantiana farebbe poi la sua comparsa, secondo Engelhardt, in ciò che egli chiama principio di beneficenza. In altri termini, secondo la sua analisi, una persona non potrebbe trasgredire il principio di beneficenza (kantianamente inteso come dovere imperfetto verso altri), senza con ciò cadere in una contraddizione del volere. Engelhardt si riferisce qui alla distinzione, enucleata nella *Fondazione*, tra doveri perfetti e doveri imperfetti, a loro volta ulteriormente distinti a seconda che essi riguardino gli altri o se stessi: vi sono quindi dei doveri perfetti verso di sé e verso gli altri, e dei doveri imperfetti verso di sé e verso gli altri. Per riprendere le precisazioni della *Fondazione*<sup>12</sup>, il dovere interno (verso di sé) perfetto consiste nel conservarsi in vita, anche quando si sia tentati di suicidarsi perché la propria esistenza è diventata causa di dolori, disgrazie e disperazione personale; quello imperfetto invece concerne il perfezionamento di sé, con l'obbligo di coltivare i talenti e le capacità di cui siamo dotati per natura, anche se ciò richiede impegno e fatica. Il dovere esterno (verso altri) perfetto riguarda la promessa veritiera che si restituirà quanto si è ricevuto in prestito; quello imperfetto obbliga a ricercare la felicità degli altri, facendo loro del bene.

Come si può notare, è precisamente a quest'ultimo dovere (imperfetto verso gli altri) che si riferisce Engelhardt quando parla di principio di beneficenza, aggiungendovi un appunto critico sulla tesi della contraddizione del volere che emergerebbe qualora il soggetto venisse meno a un simile principio (o dovere). Nella *Fondazione*, infatti, la distinzione tra doveri perfetti e imperfetti viene guadagnata attraverso una complessa

<sup>12</sup> Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, pp. 74-81 (AA 04, pp. 421-424).

argomentazione, che viene sviluppata in negativo. Kant assume il concetto di massima, in quanto principio pratico soggettivo, che può essere qualificato in senso morale solo quando esso sia universalizzabile. Ora per Kant la massima contraria ai doveri perfetti non può essere né pensata, né voluta come legge universale; invece la massima contraria ai doveri imperfetti può essere pensata, ma non può essere voluta come legge universale. Ne consegue che non è contraddittorio di per sé *pensare* di non perfezionare se stessi o di non beneficiare gli altri; tuttavia è contraddittorio *volere* che tale massima sia universalizzata. In altri termini, la massima contraria al dovere imperfetto, anche se può essere pensata, non è comunque morale, perché non può essere voluta come legge universale.

Il procedimento argomentativo kantiano, al di là di qualche barocchismo, mira a porre in risalto la differenza che vi è tra i diversi tipi di dovere, perfetti e imperfetti; indirettamente emerge anche l'intento di attribuire una priorità ai doveri stretti e rigorosi, la cui massima contraria non può essere né pensata, né voluta, mentre la massima contraria ai doveri larghi, imperfetti, si limita a non poter essere voluta. Dall'articolazione kantiana dei doveri risulta chiaro come il soggetto morale è tenuto a rispettare sia i doveri perfetti che quelli imperfetti, anche se è chiaro che i primi, in quanto doveri negativi di non interferenza, sono più importanti e godono di una sorta di priorità sui secondi. Il soggetto deve quindi fare il bene dell'altro, ma ciò deve avvenire rispettando preliminarmente la sua volontà. Non vi è dubbio che per Kant, se io avessi la pretesa di aiutare l'altro, senza però tener conto della sua volontà e senza quindi rispettarla, non solo non compirei un atto meritorio quale è la beneficenza, ma addirittura sarei colpevole di una grave trasgressione morale del dovere più stretto e rigoroso, quello perfetto. Kant fa propria, con decisione e convinzione, una forma di antipaternalismo, che del resto è del tutto coerente con la sua valorizzazione del principio di autonomia.

D'altra parte va anche precisato che quello di Kant è un antipaternalismo di tipo morale; e di nuovo, se ad essere valorizzata è l'autonomia, non va dimenticato che questa non è da intendersi in senso individualistico. Illuminanti sono al riguardo le osservazioni che si trovano nella *Tugendlehre* riguardo alla beneficenza<sup>13</sup>: io devo fare il bene dell'altro, basandomi sulla sua idea di felicità (e non sulla mia); nel bene vi è una indeterminatezza (e una sorta di variabilità), tale per cui vi può essere una visione

<sup>13</sup> Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi, Dottrina della virtù*, pp. 528 s. (AA 06, p. 454).

del bene legittimamente differente tra soggetto e soggetto. Tale indeterminatezza e variabilità, invece, non si presentano nel principio dell'autonomia, che non a caso dà vita a un dovere in senso stretto, un dovere negativo di non interferenza. È anche vero, però, che l'indeterminatezza e la variabilità del bene non possono estendersi sino al punto di implicare un contenuto non morale, quale può essere il suicidio. Ugualmente la richiesta di suicidio assistito è formalmente espressione dell'autonomia del soggetto, ma si tratta di una richiesta moralmente non giustificata, anche perché cozza con il dovere perfetto di conservarsi in vita. Il mio dovere imperfetto di aiutare l'altro (il principio di beneficenza) non potrà quindi assecondare tale richiesta, e non per una malintesa rinuncia a salvaguardare l'autonomia altrui o per spirito paternalistico, ma perché tale richiesta non è morale.

Si spiega così la critica di Engelhardt al carattere contenutistico dell'etica di Kant, che trova una sua traduzione paradigmatica propria nella trattazione della questione del suicidio. Di nuovo l'analisi di Engelhardt è sostanzialmente corretta, anche se – a parere di scrive – non è condivisibile la critica che egli avanza. Scrive Engelhardt: «una bioetica basata sulle asserzioni di Kant porterebbe a non rispettare le scelte dei pazienti se non a condizione che esse rispettino un principio sostanziale o contenutistico di autonomia. I pazienti, cioè, non sarebbero liberi di fare scelte che non affermassero la libertà come valore (per esempio suicidandosi)»<sup>14</sup>. In effetti, per Kant le cose stanno grosso modo in questi termini; dal suo punto di vista si potrebbe dire che il paziente è pur sempre libero di togliersi la vita; se egli si trova di fronte alla possibilità del togliersi la vita, alla quale può dare corso oppure no, è perché egli è un essere morale, responsabile del suo agire. Questa libertà d'azione, tuttavia, pur importante, non coincide con la *vera* libertà, ovvero con quella che Engelhardt chiama la libertà come valore. Se la libertà viene così intesa, ovvero come libertà che non è indifferente alla legge morale, ma che si dà grazie a questa, non vi è dubbio che per Kant essa debba escludere la giustificazione morale del suicidio. Al contrario il suicidio viene interpretato da Engelhardt nei termini di una legittima scelta personale ovvero di una libertà come requisito; lo stesso suicidio assistito viene ad essere di conseguenza giustificato, sempre che sia assicurato il permesso del paziente che chiede a un terzo di essere aiutato nel togliersi la vita.

<sup>14</sup> H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, p. 124.

La sovradeterminazione del principio di autonomia (divenuto principio del permesso) mostra in realtà come la stessa etica per stranieri presupponga dei contenuti, come è logico che sia, del resto. Non basta cioè astrarre dal principio di beneficenza verso altri per poter preservare da presupposti contenutistici la propria prospettiva. Ne consegue che il medesimo meccanismo critico-interpretativo applicato a Kant può essere esteso anche alla morale per stranieri di Engelhardt: persino questa presuppone dei contenuti, sia pure minimali. Engelhardt dichiara che «il rispetto della libertà come condizione necessaria» non dipende da un particolare valore, né da una gerarchia di beni, ma «presuppone soltanto l'interesse a risolvere le questioni senza ricorrere alla forza». Ma è davvero così? Davvero non c'è alcun contenuto, non si presuppone alcun valore nell'escludere l'uso della forza? Se si sostiene questo è perché evidentemente si ritiene – e giustamente – che il rispetto reciproco sia un valore, che la pace sia un valore e che i contrasti possano e debbano essere risolti senza ricorrere alla violenza. Detto in termini più tecnici, che risentono della lezione della fenomenologia (si pensi a un autore come Max Scheler), non si dà un formalismo assoluto e un qualche contenuto, sia pure minimale, è sempre implicato. Il confronto quindi non va posto tra un'etica contenutistica, quale sarebbe quella kantiana, e un'etica illusoriamente non contenutistica, quella di Engelhardt. Il confronto va posto tra diverse tipologie di contenuti, che vanno riconosciute come presenti, in maniera più o meno esplicita, ed esaminate approfonditamente.

Se ciò è in qualche modo fondato, allora il confronto si allarga alla considerazione del differente modo di interpretare l'articolazione dell'etica secondo due livelli contenutistici. Per Kant questi due livelli sono rappresentati dai doveri perfetti e dai doveri imperfetti, con la dichiarata priorità dei primi sui secondi; questi ultimi, tuttavia, non possono essere espunti (sono pur sempre doveri, come tali universali e necessari, anche se non rigorosi come quelli perfetti). Per Engelhardt ha valore in senso stretto solo il primo livello quello del principio di autonomia (o permesso), perché il secondo livello è di fatto opzionale. Egli suddivide il mondo morale in due dimensioni, che hanno a che vedere con la vita razionale e con la simpatia; ne consegue che il principio di beneficenza, inscrivibile nella dimensione della simpatia, «non genera obblighi in senso stretto, ma solo un ideale morale ragionevole»; esso è «esortatorio e indeterminato», mentre quello del permesso è «costitutivo»<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Ivi, p. 125.

Insomma, la vita morale si svolge per Engelhardt soprattutto al primo livello, richiesto per rendere possibile l'accordo e la convivenza tra soggetti appartenenti a tradizioni differenti; la dimensione della simpatia è qualcosa di periferico, anche perché essa si applica all'interno di contesti particolari dove è possibile condividere una visione parziale e limitata del bene<sup>16</sup>. Per Kant, invece, la vita morale non si svolge solo al primo livello dei doveri perfetti, benché esso sia prioritario; una vita morale completa abbisogna di esplicitarsi anche nel secondo livello dei doveri imperfetti, sebbene questi siano meno vincolanti. Si tratta di doveri meritori, che tuttavia non sono puramente opzionali, almeno ai fini di una completezza della vita morale: il soggetto è tenuto a rispettarli, anche se si può presumere che nella loro realizzazione comportino un grado maggiore di discrezionalità rispetto alla non trasgressione dei doveri perfetti<sup>17</sup>.

### **Kant: la critica del suicidio e l'analisi delle questioni casuistiche**

Si è già avuto modo di osservare come la critica di Engelhardt investa il rifiuto kantiano di giustificare il suicidio come atto libero. Nell'ottica di Kant il suicidio rappresenta infatti una lesione grave di quel rispetto dovuto all'umanità in sé e allo stesso principio di autonomia trascendentale; come tale esso è la trasgressione di un dovere forte, perfetto. Ne

<sup>16</sup> Accanto ad altri luoghi di *The Foundations of Bioethics* (si veda per esempio H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, pp. 130-151) si può leggere l'intervista, rilasciata nel 1991 a Caterina Botti, intitolata *La bioetica nell'era postmoderna* e riportata nel volume Id., *Viaggi in Italia. Saggi di Bioetica*, a cura di R. Rini e M. Mori, Firenze, Le Lettere, 2011, pp. 397-409. A p. 409 così si esprime Engelhardt: «il principio di beneficenza prende corpo solo all'interno delle comunità particolari, quindi è sganciato dalla struttura portante della mia teoria etica. L'ho messo lì solo per ricordare che il bene si definisce tra la morale laica e le morali particolari a cui appartengono i diversi stranieri morali».

<sup>17</sup> La traduzione italiana non è di aiuto, quando definisce i doveri di beneficenza come 'doveri supererogatori' (così in H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, p. 124). L'espressione è di per sé contraddittoria perché supererogatorio è per definizione ciò che va oltre quel che è, dal punto di vista morale, strettamente richiesto, ovvero va oltre quel che è obbligatorio; su ciò si veda il recente e assai articolato studio di S. Grigoletto, *Only Through Complexity*, Padova, Padova University Press, 2019. Ma non c'era bisogno di ricorrere nella traduzione a una simile forzatura, perché nell'originale inglese si parla di *meritorius duties* (H. Tristram Engelhardt Jr., *Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1996<sup>2</sup>, p. 106), termini che Engelhardt utilizza in modo del tutto corretto e che lo stesso Kant avrebbe condiviso. Ugualmente la traduzione inglese della *Fondazione*, parla di *meritorius duties*; si veda a titolo d'esempio I. Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, ed. by A.W. Wood, New Haven-London, Yale University Press, 2002, pp. 42, 48.

consegue che neppure l'aiuto al suicidio può essere giustificato, perché si tratterebbe di un malinteso senso della beneficenza: il bene in questione consisterebbe nell'aiutare qualcuno a ledere un dovere forte qual è quello di non togliersi la vita, perché altrimenti il soggetto si priverebbe della sua persona, secondo una linea argomentativa che Kant sviluppa nei testi delle sue lezioni<sup>18</sup>.

Tuttavia, la critica decisa e convinta del suicidio non esclude che alcuni atti possano risultare problematici e che non sia affatto facile qualificarli immediatamente come espressione di una deliberata volontà di togliersi la vita e quindi come una trasgressione del primo e più importante dovere verso di sé. Detto altrimenti, si possono presentare delle situazioni nelle quali l'atto qualificabile sul piano della causalità naturale come suicidario, possa invece non esserlo sul piano della causalità morale. Non va dimenticato che nella *Tugendlehre* Kant definisce il suicidio come la «soppressione volontaria di se stessi», nonché come «*homicidium dolosum*»<sup>19</sup>. La volontarietà e l'intenzione di compiere un atto malvagio sono quindi i requisiti che qualificano il suicidio. C'è da chiedersi se possa essere qualificato come suicidio, in senso morale, un atto di soppressione della propria vita che tuttavia non contempra per esempio l'intenzionalità. Non basta essere *colpevole* della propria morte, a causa di un comportamento imprudente, per ravvisarvi i presupposti del suicidio come atto *doloso*<sup>20</sup>. Per fare un esempio, un alpinista imprudente, che non rispetti le regole basilari di sicurezza e di protezione di sé, se perde la vita in parete non potrà certo essere considerato moralmente un suicida, perché egli non aveva alcuna intenzione di compiere un simile atto.

<sup>18</sup> Qui, come in altri luoghi, Kant prescinde espressamente da considerazioni di tipo religioso. In altri termini, non si fa valere l'argomento che la vita, in quanto dono di Dio, è qualcosa di indisponibile. Nelle *Vorlesungen über Moralphilosophie*, e precisamente nella cosiddetta *Moralphilosophie Collins*, Kant fa notare come eliminando la propria vita ci si libera della propria persona. «Ciò è contrario al più alto dei doveri verso se stessi, – osserva Kant – poiché in tal modo si sopprime la condizione di tutti i doveri restanti. Ciò va al di là di tutti i limiti dell'uso del libero arbitrio, poiché l'uso del libero arbitrio è possibile solo per il fatto che il soggetto esiste». Per la traduzione italiana mi servo dell'antologia *Sull'etica del suicidio. Dalle Riflessioni e Lezioni di Immanuel Kant, con i Preparativi di un infelice alla morte volontaria di un Anonimo del Settecento*, a cura di di A. Aportone, Firenze, Le Lettere, 2003. La *Moralphilosophie Collins* è riportata in tale antologia e precisamente all'interno della sezione intitolata *Lezioni sulla filosofia morale (1764-1794)*, pp. 109-134. Il passo appena citato si trova a p. 117 (AA 27, p. 370). Si veda anche I. Kant, *Lezioni di etica*, trad. it. di A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 171.

<sup>19</sup> I. Kant, *Metafisica dei costumi, Dottrina della virtù*, pp. 458-61 (AA 06, pp. 422 s.).

<sup>20</sup> *Moralphilosophie Collins*, p. 118 (AA 27, p. 371). Vd. anche *Lezioni di etica*, p. 172.

Di grande interesse a tale proposito sono le cosiddette questioni casistiche, che Kant discute nella *Tugendlehre* e che già nelle sue lezioni aveva preso in esame. Nonostante si abbia a che vedere con il dovere negativo e restrittivo del non togliersi la vita, sorgono ugualmente degli interrogativi, che potremmo definire di carattere normativo. Non sono solo quindi i doveri positivi, per esempio di beneficenza, a sollevare degli interrogativi sul come debbano essere tradotti in atto, stante il loro grado maggiore di discrezionalità. I quesiti e i dilemmi morali emergono anche a proposito del rispetto dei doveri negativi, sebbene qui il livello di discrezionalità sia senz'altro minore. Per esempio, – si chiede Kant – l'andare incontro alla morte per salvare il proprio paese può essere giudicata una forma di suicidio ovvero di «*soppressione* volontaria di se stessi»? Ancora: è suicidio il martirio volontario, con il sacrificio della propria vita per il bene dell'umanità? L'atto di Seneca di togliersi la vita su richiesta di Nerone e per sottrarsi a una ingiusta condanna a morte può essere realmente considerato, sul piano morale, un suicidio? Un uomo che è stato morso da un cane rabbioso e ha contratto l'idrofobia compie un atto moralmente non lecito se si uccide, sapendo che non potrà guarire e che anzi potrebbe infettare gli altri trasmettendo la rabbia<sup>21</sup>? La decisione estrema di Catone l'Uticense di uccidersi come protesta contro Cesare e a difesa della libertà repubblicana è una forma di suicidio? Si tratta di casi estremi e moralmente dilemmatici, la cui interpretazione non è affatto semplice, né scontata. Kant si limita a menzionarli, lasciando intendere che essi non sono semplicisticamente interpretabili sul piano morale come atti suicidari.

### **Conclusione: la critica kantiana del suicidio e del vitalismo, con uno sguardo sul presente**

Dall'analisi di tali questioni casistiche emerge come Kant non sia affatto un vitalista: la vita va conservata, ma non come valore in sé e per sé, bensì come condizione dell'essere persona libera e responsabile. Significativamente Kant osserva che «è meglio sacrificare la vita che perdere la moralità. Non è necessario vivere, è invece necessario che si viva onorevolmente fintantoché si vive; chi tuttavia non può più vivere onorevol-

<sup>21</sup> Queste esemplificazioni sono riprese da I. Kant, *Metafisica dei costumi, Dottrina della virtù*, pp. 460-463 (AA 06, pp. 423 s.). La successiva riguardante Catone l'Uticense è tratta da I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, p. 117 (AA 27, pp. 370-371) nonché Id., *Lezioni di etica*, p. 171.

mente non è più affatto degno di vivere. Ci si lascia comunque sempre vivere tanto a lungo quanto si possono osservare i doveri verso se stessi, senza usare violenza contro se stessi. Colui, però, che è pronto a togliersi la vita non è più degno di vivere»<sup>22</sup>. L'impossibilità pertanto, da parte di Kant, di giustificare, in linea di principio, il suicidio come soppressione volontaria e intenzionale della propria vita non esclude affatto che egli sia disponibile a considerare la problematicità di molte situazioni particolari. In tal senso la posizione kantiana sul tema è senz'altro più ricca e complessa di quanto non faccia emergere l'analisi di Engelhardt<sup>23</sup>.

Può sembrare fuori luogo chiamare in causa Kant per discutere di problematiche etiche e bioetiche, neppure immaginabili al suo tempo, e che sono frutto paradossalmente dello sviluppo tecnologico della medicina. Gli straordinari mezzi diagnostici e terapeutici che può mettere in campo oggi la medicina permettono infatti di salvare la vita in situazioni estreme di pazienti che sino a pochi anni fa non avrebbero avuto alcuna possibilità di sopravvivenza; anche se purtroppo a volte ciò conduce a un prolungamento della vita in condizioni assai precarie e dolorose, con patologie croniche degenerative fortemente invalidanti. Ebbene, personalmente sono dell'opinione che, sulla base degli assunti kantiani, nel caso di un paziente con una patologia irreversibile e tenuto in vita da un sostegno vitale, sarebbe ugualmente arduo legittimare il suicidio; soprattutto risulterebbe arduo legittimare il suicidio assistito, per quella duplice lesione di dovere perfetto e dovere imperfetto di cui si è già detto. Tuttavia non credo vi sarebbero ragioni altrettanto forti per escludere l'ammissibilità del rifiuto o della rinuncia da parte del paziente alle cure, anche salvavita, qualora queste risultassero al paziente del tutto sproporzionate e gravose. L'eventualità di una simile ammissibilità avverrebbe a partire dal riconoscimento della centralità dell'autonomia morale e della dignità della persona, opportunamente intese, però, senza declinazioni di carattere soggettivistico-individualistico.

È singolare osservare come invece una tale declinazione soggettivistica del concetto di dignità sia presente nella recentissima sentenza della Corte costituzionale tedesca in merito alla legittimità del suicidio assistito. La Corte di Karlsruhe, con pronuncia del 26.2.2020, ha infatti dichiarato l'incostituzionalità del § 217 del codice penale tedesco, appro-

<sup>22</sup> I. Kant, *Moralphilosophie Collins*, pp. 119 s. (AA 27, p. 373); Id., *Lezioni di etica*, p. 174.

<sup>23</sup> Analisi sviluppata nel paragrafo su *Suicidio, eutanasia e scelta di un modo di morire* (H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, pp. 368-385).



vato dal *Bundestag* nel 2015, che puniva fino a tre anni di reclusione il favoreggiamento del suicidio ‘a fini di lucro’. Il § 217 mirava a impedire che si costituissero associazioni, del tipo di quelle operanti in Svizzera, volte a praticare il suicidio assistito a pagamento. Dichiarando l’incostituzionalità di tale norma, la Corte ha espressamente parlato di diritto al suicidio (*Recht auf Selbsttötung*), che troverebbe la sua giustificazione nel principio di dignità umana (*Menschenwürde*), menzionato nell’art. 1 della Legge fondamentale (*Grundgesetz*)<sup>24</sup>.

Se si volesse stabilire un confronto a distanza con gli argomenti degli autori poc’anzi esaminati, non vi è dubbio che emergerebbe una marcata vicinanza con le posizioni di Engelhardt, piuttosto che con quelle di Kant, che pure aveva individuato nella dignità (ma non soggettivisticamente intesa) uno dei perni della sua costruzione morale. Va notato infatti che in base al pronunciamento della Corte tedesca non ha nemmeno più senso parlare di paziente. Ora diventa dominante il tema dell’autonomia (o del permesso?). Così si esprime la Corte: «il diritto di disporre della propria vita, che afferisce al campo più intimo dell’autodeterminazione individuale, non esiste in particolare solo allorquando si presentino gravi e incurabili patologie, né è circoscritto a determinate fasi della vita e della malattia». Quindi, per richiedere il suicidio assistito, non è necessario essere un paziente terminale o profondamente sofferente, in quanto dipendente da un sostegno vitale. Ora è nella libertà del soggetto, sia egli giovane o anziano, in buona o in cattiva salute, di togliersi la vita e nel contempo di «chiedere aiuto a medici o associazioni specializzate per farlo», anche se va aggiunto che da questo vero e proprio diritto a disporre di sé e a chiedere aiuto non discende alcun obbligo per il medico a fornire assistenza: in altri termini, qui si prefigura una sorte di depenalizzazione totale dell’assistenza al suicidio, anche di quella commerciale, e indipendentemente dall’età e dalle condizioni di salute di chi lo richieda.

Di fronte a un pronunciamento di tale portata, e con ricadute biogiuridiche e bioetiche così rilevanti, era inevitabile che scoppiassero le polemiche, anche perché storicamente su questi temi vi è in Germania una particolare sensibilità, per i tristi trascorsi legati al nazismo e al programma di eutanasia Aktion T4. È ovvio che vi è una differenza netta tra l’eutanasia di stato dei nazisti e il principio di autodeterminazione alla

<sup>24</sup> La pronuncia è stata pubblicata nel sito del *Bundesverfassungsgericht* al link [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226\\_2bvr234715.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/DE/2020/02/rs20200226_2bvr234715.html)

base del suicidio assistito (ed estensivamente dell'eutanasia); e tuttavia, i critici della sentenza hanno osservato, con buoni argomenti, come questo totale allargamento delle maglie, prospettato dalla Corte, possa far venir meno l'impegno della società e dello Stato a prevenire le condotte suicidarie e a tutelare la vita, specie delle persone più fragili e vulnerabili sul piano fisico, psichico, sociale. In tal senso si sono espresse criticamente diverse realtà sociali, a cominciare dalla Società tedesca di medicina palliativa e del suo presidente Lukas Radbruch, che ha paventato un venir meno dell'impegno, anche finanziario, all'accompagnamento dei malati<sup>25</sup>.

Ora, sulla scia più di Kant che di Engelhardt, non vi è dubbio che l'autonomia sia un valore, ma non lo è la sua assolutizzazione. Bisogna chiedersi con grande onestà se una pressione sociale e culturale, favorevole al suicidio assistito, non possa spingere determinate categorie di persone assai fragili, perché anziane, sole, ammalate, o economicamente povere, a mettere in atto condotte che a prima vista risultano essere autonome, ma tali in realtà non sono perché pesantemente condizionate dal contesto e dalla condizione di sofferenza che stanno vivendo. Insomma, si deve investire sulla cura e l'accompagnamento del malato, sulle cure palliative, sulla terapia del dolore, così come previsto dalle leggi italiane 38/2010 e 219/2017. Fra l'altro la legge 219 su *Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento* proprio in nome del valore dell'autonomia riconosce la piena legittimità per il paziente di rifiutare o rinunciare al trattamento medico, anche salvavita, guardandosi bene però dallo sdoganare il suicidio assistito. Vi è infatti una differenza moralmente significativa tra le due fattispecie, come ho cercato di mostrare in un saggio, dedicato in questo caso a un pronunciamento della Corte Costituzionale italiana e nel quale ho sostenuto che la presunta analogia tra suicidio (medicalmente) assistito da un lato e rifiuto e rinuncia alle cure dall'altro non ha in realtà ragion d'essere<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Si vedano al riguardo le diverse prese di posizione critica pubblicate nel sito della *Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin*: <https://www.dgpalliativmedizin.de/>

<sup>26</sup> A. Da Re, *La falsa analogia tra rifiuto-rinuncia alle cure e suicidio medicalmente assistito. Riflessioni bioetiche sull'ordinanza della Corte Costituzionale n. 207/2018*, «Medicina e Morale», LXVIII (3), 2019, pp. 281-295 (doi: <https://doi.org/10.4081/mem.2019.587>).



**Riconoscimento e reificazione:  
il mito dell'intersoggettività  
nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel**

Alessandro Esposito

*Università di Padova/Heidelberg Universität*

This paper discusses the concept of “intersubjective recognition” in relation to the concept of “reification”. My aim is to show how intersubjectivity couldn't be a solution in order to avoid the Lukacsian reification of the human relation. Axel Honneth is the first, who argued that the intersubjective recognition could be the only way to overcome the pathological reification of the social relations in our society. Through the analysis of Hegel's relation between master and slave in the *Phenomenology of Spirit* I will try to clarify how the intersubjective dimension cannot be a solution for the reified processes of contemporary society.

## **1. Introduzione**

In questo contributo si cercherà di mostrare come, diversamente da quanto sostenuto da Axel Honneth nel suo libro *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, il concetto di “riconoscimento intersoggettivo” non sia sufficiente di per sé per svincolarsi da elementi di reificazione dei rapporti umani. Al contrario, da tale analisi risulterà piuttosto una vera e propria mitizzazione della dimensione intersoggettiva del riconoscimento, ben lontana dal non essere determinata anch'essa da elementi di reificazione.

Partendo dal concetto lukácsiano di “reificazione”, Honneth ha pro-

vato a dimostrare come il livello antropologico del riconoscimento empatico tra soggetti vada considerato come precedente rispetto ai processi reificati della società contemporanea. Esso costituirebbe una dimensione dimenticata, alla quale la fredda razionalità cognitiva dell'essere umano contemporaneo avrebbe abdicato in favore di un mondo fondato su rapporti non empatici e puramente esterni.

Per György Lukács il concetto di “reificazione” indica la condizione propria dei rapporti umani all'interno della società capitalista. Tale concetto, sulla base della teoria marxiana del feticismo delle merci, avrebbe trasformato i rapporti tra soggetti umani in rapporti puramente economici tra oggetti esterni, ovvero tra merci. La dimensione del soggetto è interpretata da Lukács attraverso una concezione della cultura come espressione dei processi economici in atto nella produzione capitalista. La società, in questo senso, sarebbe espressione di rapporti di produzione che, all'interno dei singoli soggetti umani, porterebbe una fondamentale disumanizzazione dei rapporti con gli altri. Per Lukács, quindi, il mondo reificato sarebbe espressione di una problematicità propria del modello economico e culturale del capitalismo.

Diversamente da Lukács, Honneth cerca una ricontestualizzazione di tale concetto sulla base della convinzione che il fondamento ultimo della dimensione sociale non si riduca ai rapporti economici, quanto piuttosto alla più o meno forte valorizzazione di aspetti propri dell'antropologia umana. La reificazione diviene così espressione della dimenticanza da parte dell'essere umano della dimensione empatica del riconoscimento, propria di ogni singolo soggetto. Tale dimensione non costituisce un livello puramente descrittivo dei rapporti umani, ma va ben oltre, costituendosi come elemento normativo della vita sociale, senza il quale quest'ultima non potrebbe in alcun modo darsi.

In risposta a quanto sostenuto da Honneth, porteremo avanti una breve analisi del concetto di “riconoscimento” nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel<sup>1</sup>. Mostriamo come, tramite l'esposizione della famosa dialettica tra servo e signore, Hegel possa aiutarci più di altri a comprendere le ambiguità insite all'interno della concezione normativa del rico-

<sup>1</sup> Da qui in avanti faremo riferimento all'edizione tedesca dei *Werke*, G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014. Per la traduzione italiana faremo riferimento a Id., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008. Per brevità, faremo riferimento a tale opera con la sigla *PhG* seguita dalla pagina dell'edizione tedesca e da quella dell'edizione italiana.

noscimento. Condurremo una tale operazione ponendo l'attenzione su due nodi distinti della filosofia hegeliana. Per prima cosa, mostreremo come la dimensione emotiva all'interno della lotta per il riconoscimento costituisca un livello tanto necessario, quanto troppo immediato per il darsi stesso del riconoscimento. Senza un lavoro di "formazione", infatti, per la singola coscienza non può costituirsi alcun riconoscimento di sé tramite l'altro. Allo stesso tempo, tale lavoro di formazione, se strutturantesi a livello puramente intersoggettivo, rimane un puro dar-forma, un'astrazione tutta interna al rapporto tra singole autocoscienze, incapace di sottrarsi così a uno sguardo comunque inerme e contemplativo, a quello che Hegel chiama il suo "senso interno".

Una tale analisi della struttura hegeliana dell'autocoscienza ci permetterà, in ultima battuta, di considerare la normatività del riconoscimento intersoggettivo un puro mito. Allo stesso tempo, riprendendo più nello specifico alcuni elementi dell'esposizione lukácsiana del concetto di "reificazione", riguardanti il punto di vista formale della ragione e l'autocoscienza del proletariato nel proprio oggetto, tale mito si mostrerà piuttosto come l'ennesima espressione di un agire profondamente reificato e tutt'altro che normativo.

Inizieremo quindi la nostra analisi dal tentativo honnethiano di ripensamento del concetto di "reificazione" in rapporto alla normatività della dimensione antropologica del riconoscimento.

## **2. Reificazione e antropologia del riconoscimento secondo Axel Honneth**

Con il termine "reificazione" György Lukács ha indicato la trasformazione dei rapporti umani nella società capitalista in rapporti tra merci. Tale concetto ha l'ambizione di poter descrivere i processi di disumanizzazione, interni alla società contemporanea, come processi radicalmente determinati dai rapporti economici in atto. «L'essenza della struttura di merce – scrive Lukács in *Storia e coscienza di classe* – è già stata spesso messa in rilievo. Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'"oggettualità spettrale" che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il

rapporto tra uomini»<sup>2</sup>. Il processo di “reificazione” si svilupperebbe per Lukács attraverso due livelli diversi. Dal punto di vista soggettivo, l’agire del singolo individuo di fronte a un mondo retto da leggi esterne e da rapporti produttivi è un agire puramente contemplativo e incapace di poter trasformare il mondo. Dal punto di vista oggettivo, i rapporti umani assumono la forma di rapporti economici, determinando così una dimensione culturale, ovvero una “seconda natura” reificata<sup>3</sup>.

Il mondo reificato è il mondo dell’agire reificato dei soggetti. In esso i processi di disumanizzazione pervadono l’intera dimensione sociale. Riprendendo la concezione hegeliana del rapporto tra soggetto e oggetto e ponendo al centro la questione della cultura come seconda natura, egli ridetermina il rapporto tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva sulla base della concezione marxiana del feticismo delle merci.

Il soggetto umano lukácsiano è caratterizzato quindi da un atteggiamento puramente contemplativo rispetto ai rapporti esterni. Esso osserva le leggi che strutturano la propria cultura e la propria società come leggi puramente esterne, sulle quali egli non può esercitare alcun agire trasformativo. «L’atteggiamento contemplativo – scrive Lukács – di fronte ad un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l’attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche le categorie fondamentali del rapporto immediato dell’uomo con il mondo»<sup>4</sup>. Il livello cognitivo dell’essere umano sarebbe quindi risultato di meccanismi esterni, che ne determinano il carattere disumanizzato e inerme rispetto al mondo che lo circonda.

Alla lettura del concetto di “reificazione” portata avanti da Lukács, proprio partendo dal punto di vista più cognitivo dell’atteggiamento reificato, si è opposto recentemente Axel Honneth nel suo libro *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*. Mettendo in evidenza i pericoli di una riduzione del concetto di “reificazione” alla sola struttura economica come determinante per lo sguardo del soggetto sul mondo,

<sup>2</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Tasco, Milano, 1991, p. 108

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 172: «Ciò che importa è comprendere chiaramente che, da un lato, tutti i rapporti umani (come oggetti dell’agire sociale) ricevono in misura crescente le forme dell’oggettualità degli elementi astratti della costruzione concettuale scientifico-naturale, dei sostrati astratti delle leggi naturali, e che, d’altro lato, il soggetto di questo «agire» assume sempre più l’atteggiamento del puro osservatore di questi processi resi artificialmente astratti, dell’esperimentatore, ecc.».

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 116

egli ha proposto una revisione di tale concetto a partire dalla rivalutazione del ruolo normativo della dimensione antropologica del riconoscimento<sup>5</sup>. La reificazione non esprimerebbe per Honneth una disumanizzazione dei rapporti umani sulla base della trasformazione di essi in puri rapporti tra merci; essa non sarebbe insomma in identità con processi di oggetti-

<sup>5</sup> Tale posizione trova il suo illustre antecedente nella riflessione compiuta da Jürgen Habermas. In *Conoscenza e interesse* Habermas muove dalla critica alla filosofia postkantiana e alla sua distruzione del rapporto tra la filosofia come teoria della conoscenza e la scienza, per poter fondare in ultima istanza una nuova teoria della società. Marx, per Habermas, avrebbe posto l'agire strumentale alla base della lettura dell'autoproduzione del genere umano. Tale agire va riletto sulla base di una teoria della società che si emancipi dall'unilateralità della categoria della produzione. A tale agire, allora, Habermas sostituisce l'agire comunicativo: «Mentre l'*agire strumentale* corrisponde alla costrizione della natura esterna e lo stadio delle forze produttive determina la misura della disposizione tecnica sulle forze della natura, l'*agire comunicativo* corrisponde alla repressione della propria natura: il quadro istituzionale determina la misura di una repressione attraverso la potenza naturale della dipendenza sociale e del dominio politico» (J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad.it. G.E. Rusconi, Bari, Laterza, 1970, p. 55). La teoria della società habermasiana non può fondarsi su una categoria come quella dell'agire strumentale, del lavoro, pena la ricaduta nel collasso del piano critico su quello tecnico ed economico. L'agire comunicativo determina invece una dimensione istituzionale che si differenzia dai meccanismi di produzione del lavoro sociale. L'autoproduzione del genere umano non corrisponde quindi al lavoro, ma agli antagonismi intersoggettivi che guidano la *lotta per il riconoscimento*. «La dialettica dell'antagonismo di classe – scrive Habermas – è, diversamente dalla sintesi mediante il lavoro sociale, un movimento della riflessione. Infatti il rapporto dialogico della unione complementare di soggetti contrapposti – la eticità ricostituita – è un rapporto della *logica* e della *prassi della vita* insieme. Questo si rivela nella dialettica del rapporto del rapporto etico che Hegel sviluppa col nome di *lotta per il riconoscimento*» (Ivi, p. 63). Sebbene Hegel per Habermas sia caduto nell'errore di portare alle sue estreme conseguenze la filosofia dell'identità, egli avrebbe tuttavia posto le basi, nella sua *Fenomenologia dello spirito*, per la comprensione dell'autocoscienza e dell'eticità a partire dal meccanismo della lotta per il riconoscimento. Proprio la categoria del riconoscimento intersoggettivo, legata a quella dell'agire comunicativo, diviene per Habermas la categoria fondamentale per la determinazione di una teoria della società come teoria della conoscenza.

Alla centralità del concetto di "riconoscimento" come categoria normativa della conoscenza e della società si appella anche Axel Honneth nel suo noto *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Milano, Il Saggiatore, 2002. Tuttavia, Honneth critica l'appiattimento che viene fatto del processo di riconoscimento esclusivamente sull'orizzonte della dialettica servo-signore, rivalutando invece le posizioni hegeliano pre-fenomenologiche. Il mio utilizzo in questo contributo della dialettica servo-signore in risposta alla posizione honnethiana non parte dal presupposto che essa sia esaustiva dell'intero orizzonte concettuale hegeliano, né tantomeno vuole ricondurre la categoria honnethiana di riconoscimento al luogo della filosofia hegeliana che lo stesso Honneth critica aspramente. Il mio intento è piuttosto mostrare come la dialettica servo-signore metta comunque in evidenza limiti impliciti e ineliminabili interni alla dimensione dell'intersoggettività tra coscienze.



ficazione (*Objektivierung*) del pensiero. Sarebbe invece segno della mancata consapevolezza da parte del soggetto del livello emotivo, precedente rispetto all'atteggiamento cognitivo e contemplativo dell'essere umano reificato. In questo senso, per Honneth, con "reificazione" dovremmo intendere, più che un processo di disumanizzazione e negazione dei rapporti umani, una forma di "oblio del riconoscimento", ovvero di dimenticanza di quel piano normativo che determina il sorgere stesso della socialità.

La centralità del riconoscimento diviene da subito l'elemento determinante per Honneth in funzione di una rivalutazione della reificazione e del suo sviluppo. Lo scopo dell'operazione honnethiana è quello di mostrare il ruolo normativo che il livello del riconoscimento emotivo a livello antropologico svolgerebbe rispetto alla condizione cognitiva e sociale del soggetto reificato<sup>6</sup>. Non si darebbe quindi alcun rapporto cognitivo dell'essere umano con se stesso, con gli altri e con il mondo al di fuori di una preesistente condizione di riconoscimento intersoggettivo ed emotivo. Non sono i rapporti di produzione, ma piuttosto l'elemento antropologico del riconoscimento a costituire la condizione normativa dell'essere umano e della sua vita intersoggettiva.

Ma in che misura possiamo considerare, secondo Honneth, il livello antropologico del riconoscimento come precedente e normativo rispetto alla dimensione cognitiva del soggetto reificato? Il primo passo che Honneth compie è quello di utilizzare lo studio dell'acquisizione da parte dei bambini del punto di vista dell'Altro come punto di partenza per la dimostrazione della preesistenza del livello antropologico rispetto a quello cognitivo<sup>7</sup>.

Honneth si oppone alle posizioni cognitiviste nella psicologia dello sviluppo, che ignorano la dimensione emotiva all'interno del processo che porta il bambino allo sviluppo della dimensione comunicativa. Basandosi su studi condotti in rapporto all'autismo<sup>8</sup>, Honneth mette in evidenza come la componente emotiva per tali studi sia il vero elemento originale e ineludibile, dal quale si può sviluppare un atteggiamento cognitivo e comunicativo. I bambini autistici avrebbero difficoltà sin dalla prima età a sviluppare forme di legame emotivo con i genitori e con i parenti

<sup>6</sup> Cfr. A. Honneth, *Verdinglichung: Eine Anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, p. 42

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, p. 46

<sup>8</sup> Honneth si riferisce nello specifico agli studi di Peter Hobson e Michael Tomasello, da lui opposti alla scuola cognitivista. Cfr. *ivi*, pp. 49-50.

più prossimi. Su questa base sarebbe quindi possibile dedurre la necessità della dimensione dei rapporti emotivi in tenera età per lo sviluppo successivo di rapporti comunicativi.

All'intersoggettività sociale determinantesi a livello cognitivo Honneth affianca insomma una prima forma di intersoggettività basata invece sullo sviluppo di legami emotivi più originari. Sulla base delle teorie psicologiche dello sviluppo, basate sulla valorizzazione dell'emotività, Honneth sviluppa la giustificazione teoretica della centralità del riconoscimento e della precedenza di quest'ultimo rispetto alla dimensione dello sguardo cognitivo. Attraverso un confronto con le posizioni di Stanley Cavell, vengono messe in risalto alcune caratteristiche categoriali di questa peculiare dimensione del riconoscimento, fondata sull'emotività dei rapporti. Questi ultimi non si svilupperebbero infatti tramite modalità linguistiche, ma piuttosto a partire da un livello "simpatetico" tra i soggetti. Nell'introduzione da parte di Cavell dell'elemento della "simpatia" Honneth scorge la possibilità di comprendere il riconoscimento come un elemento precognitivo e teso allo scambio tra interazioni non linguistiche<sup>9</sup>. Allo stesso tempo, proprio il darsi dell'elemento empatico ed emotivo spinge alla necessità di trovare una corrispondenza, una risposta tra soggetti.

Posta la centralità del riconoscimento intersoggettivo come elemento precognitivo, Honneth può fondare la sua teoria della reificazione come "dimenticanza del riconoscimento". La reificazione sarebbe, secondo Honneth, un concetto ben più profondo di quanto Lukács avrebbe descritto. Esso indicherebbe infatti una forma di conoscenza fortemente condizionata dalla più o meno consapevolezza da parte dei soggetti della dimensione precognitiva e normativa del riconoscimento emotivo.

Il problema della visione lukácsiana sarebbe da ricondurre per Honneth all'appiattimento di due diversi termini: quello di oggettificazione e quello, appunto, di reificazione. Secondo Honneth, per Lukács "reificazione" indicherebbe una condizione abituale del soggetto, nella quale quest'ultimo perderebbe la capacità di intrattenere dei rapporti umani ed emotivi con altri soggetti e con se stesso all'interno della società capitalista. Risultato di tale atteggiamento sarebbe allora una visione del mondo, degli altri soggetti e degli stessi stati mentali come puri rapporti tra cose esterne. "Reificazione" indicherebbe in questo senso tanto il processo co-

---

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 57

stituito dall'adottare un atteggiamento contemplativo, quanto il risultato, ovvero la condizione di oggettificazione degli stati mentali e dei rapporti sociali.

Di fronte a tale panorama, Honneth si chiede come sia possibile mantenere l'ineludibile dimensione del riconoscimento empatico, precedente rispetto all'atteggiamento cognitivo sul mondo. La risposta risiede proprio nella rivisitazione del concetto di "reificazione" alla luce della sua radicale separazione dalla dimensione dell'oggettificazione del pensiero. Se con quest'ultimo elemento si indica infatti l'assunzione di un atteggiamento neutrale sul mondo, capace di escludere qualsiasi implicazione emotiva, allora oggettificazione e riconoscimento emotivo costituirebbero due opposti inconciliabili. Tuttavia, proprio il percorso analitico portato avanti da Honneth avrebbe dimostrato come l'oggettificazione del pensiero, il suo approccio cognitivo sul mondo e sui rapporti sociali, non possa darsi, se non proprio a partire da un precedente stato emotivo del soggetto.

La reificazione, allora, non esprimerebbe tanto l'oggettificazione del pensiero, il puro sguardo freddo sul mondo dei rapporti sociali, quanto la mancata consapevolezza da parte del soggetto del persistere del rapporto emotivo di riconoscimento alla sua base. È l'elemento della dimenticanza per Honneth, piuttosto che lo stato cognitivo del pensiero in sé, l'espressione della condizione reificata. Quando il soggetto, nel suo approccio contemplativo rispetto al mondo sociale, dimentica come esso debba la sua esistenza a un precedente rapporto emotivo di riconoscimento, allora, come conseguenza, egli assume il punto di vista del soggetto reificato<sup>10</sup>.

Alla luce di quanto visto sin ora, il riconoscimento sarebbe secondo Honneth quel livello originario, capace di sottrarsi ai processi di reificazione nella società. Esso anticiperebbe necessariamente lo stesso formarsi di uno sguardo contemplativo sul mondo, risultando quindi una dimensione sempre e comunque presente alla base del formarsi della stessa dimensione sociale. In questo senso, esso costituirebbe una vera e propria categoria normativa rispetto allo sviluppo del vivere sociale.

Quanto bisogna ora indagare è in che misura il concetto di 'riconoscimento' possa effettivamente essere considerato estraneo rispetto a processi di reificazione. Possiamo davvero concepire la dimensione del riconoscimento intersoggettivo come una categoria normativa rispetto al

---

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, p. 73

sorgere della dimensione sociale e dei rapporti a essa interni? L'analisi di alcuni passaggi della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel ci aiuteranno a dare una risposta a tale domanda.

### 3. Emotività e formazione nella lotta per il riconoscimento

Nell'affrontare il tema della "lotta per il riconoscimento" all'interno della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel concentreremo la nostra analisi principalmente sulla genesi della figura del "servo". Facendo ciò, potremo mettere in evidenza nel processo di riconoscimento interno a tale figura alcune componenti fondamentali, fortemente evocative e utili per un raffronto con il modello honnethiano di riconoscimento emotivo precognitivo. Nello specifico, approfondiremo i ruoli che la componente emotiva, da una parte, e quella cognitiva – che chiameremo più in linea con le categorie hegeliane – "formativa"<sup>11</sup>, dall'altra, ricoprono all'interno del processo di autocoscienza del singolo soggetto.

Il momento fenomenologico, nel quale si cala la coscienza del servo, corrisponde al percorso di costruzione da parte della coscienza fenomenologica del rapporto con se stessa come proprio oggetto. Se nelle prime tre figure della *Fenomenologia* la coscienza è caratterizzata da uno sguardo puramente esterno rispetto ai propri oggetti, nel momento autocoscienza si apre la via verso la costituzione di un soggetto che ha come proprio oggetto se stesso. La lotta per il riconoscimento tra due coscienze apre questa difficile porzione del percorso fenomenologico.

Ma che cosa costituisce la condizione essenziale di un'autocoscienza? In che modo essa può sottrarsi dal semplice sguardo esterno sul mondo? Hegel introduce il momento della lotta per il riconoscimento come segue:

L'autocoscienza è *in sé e per sé* allorquando, e per il fatto che, essa è *in sé e per sé* per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto<sup>12</sup>.

L'autocoscienza ha se stessa come oggetto, ovvero è "in sé e per sé", solo nella misura in cui viene riconosciuta come tale da un'altra auto-

<sup>11</sup> Utilizzo qui il termine "formativo" per indicare un'attività che, per la coscienza, non si limita alla pura conoscenza teoretica, ma si esprime anche attraverso componenti pratiche. Inoltre, il termine *Bildung* porta con sé implicazioni precise per quanto riguarda un processo che, nel rapporto tra coscienza e mondo, vede il crescere e formarsi della prima nel confronto con il secondo.

<sup>12</sup> PhG, p. 145; 128

coscienza. Nel riconoscimento reciproco dell'agire dell'uno come agire tanto dell'altro, quanto proprio, risiederebbe la radice profonda del costituirsi dell'autocoscienza singola. «Ogni estremo considera l'altro come termine medio, tramite il quale ciascuno dei due si media e si congiunge in una conclusione sillogistica con se stesso»<sup>13</sup>. Alla luce della condizione che caratterizza due coscienze reciprocamente riconoscentisi, il punto è per Hegel affrontare la situazione effettiva nella quale questo avvenga.

In linea con il procedere genetico della *Fenomenologia*, il punto di partenza del percorso dell'autocoscienza è una situazione nella quale le due coscienze si considerano come pure cose esterne. Esse sono "figure autonome, coscienze immerse nell'essere della vita"<sup>14</sup>. La lotta tra queste due coscienze si sviluppa come una lotta tra due "fare" (*das Tun*), tesi ciascuno alla dimostrazione della propria certezza come una certezza capace di mettere a repentaglio l'unico legame esterno che gli rimane: quello della vita<sup>15</sup>. La lotta per la vita e la morte è quindi la lotta tra due coscienze che vogliono negare l'altro termine, in modo da acquisire coscienza di se stesse. Nello scontro tra le due, però, mentre una coscienza si definisce come quella coscienza capace di mettere a repentaglio la propria vita, lottando sino alla morte per la propria affermazione, l'altra sostituisce il principio dell'affermazione della propria autocoscienza con quello della preservazione della propria vita. Il risultato di tale lotta è quindi il definirsi, da una parte, dell'autocoscienza del "signore" e, dall'altra, della coscienza tutta proiettata alla preservazione della propria vita e determinantesi come sottomessa alla prima: il "servo".

Diversamente dal signore, che ha di fronte a sé una coscienza che egli tratta come una cosa, e tramite la quale ottiene la conferma della propria certezza, il servo è tutto piegato sulla soddisfazione delle esigenze del signore, ovvero al soddisfacimento del suo "godimento". Il servo è insomma il mezzo attraverso il quale il signore ottiene il proprio sostentamento. «In questi due momenti, l'essere-riconosciuto che è proprio del signore avviene per lui mediante un'altra autocoscienza. Quest'ultima, infatti, vi si pone come inessenziale, una volta nell'elaborazione della cosa-oggetto, un'altra volta nella dipendenza da un determinato esistere».<sup>16</sup> Il servo

<sup>13</sup> Ivi, p. 147; 129-130

<sup>14</sup> Ivi, p. 148; *ibid.*

<sup>15</sup> «Esse [le due coscienze] debbono entrare in questa lotta, poiché debbono elevare a verità, ciascuna nell'altra e in se stessa, la certezza che esse hanno di sé: la certezza cioè di essere per sé» (ivi, p. 149; 131).

<sup>16</sup> Ivi, p. 151; 133

si costituisce qui come inessenziale sia in quanto è colui che procura la cosa-oggetto necessaria per il godimento del signore, sia in quanto è dipendente dalla sua esistenza, dalla sua vita.

La condizione del rapporto tra servo e signore indica uno sviluppo del tutto unilaterale del processo di riconoscimento. Nella misura in cui solo il signore acquisisce certezza di se stesso tramite l'altro, manca la realizzazione della condizione necessaria di reciprocità. La definizione del servo, a questo punto, viene data da Hegel in questi termini: «La coscienza inessenziale, in tutto ciò, è per il signore quell'oggetto che costituisce la *verità* della certezza di se stesso»<sup>17</sup>.

A partire da tale punto, con una classica inversione fenomenologica, Hegel sviluppa la figura del servo nel suo opposto, ovvero nella sua autonomia reale. Nel processo la servitù giunge a coincidere con una coscienza non più fuori di sé, ma respinta dal suo opposto in se stessa. Essa, dall'essere termine inessenziale per il signore, giungerà a mostrarsi come "la *verità* della coscienza autonoma". Ma quali sono gli elementi che caratterizzano questo complesso processo di autocoscienza e di riconoscimento di se stessa per la servitù?

Possiamo delineare tale profilo del servo attraverso due elementi fondamentali:

- Elemento emotivo: la paura della morte;
- Elemento cognitivo (o formativo): il lavoro.

Il primo elemento costituisce il sentimento proprio e più immediato, che ha segnato la vittoria del signore sul servo.

Questa coscienza [la coscienza del servo] cioè non ha avuto angoscia per questo o quell'altro, e nemmeno in questo o in quell'istante, bensì ha provato angoscia per tutta la sua essenza; la coscienza ha infatti avvertito la paura della morte che è il signore assoluto<sup>18</sup>.

La "paura della morte" è il sentimento che contraddistingue il primo contatto tra le due coscienze da parte del servo. La lotta per il riconoscimento, secondo Hegel, vedrebbe quindi come elemento originale e come dimensione più propria una combinazione di forze emotive che, nel caso della servitù, prendono la forma di un'angoscia onnipresente. Nella lotta

<sup>17</sup> Ivi, p. 152; 134

<sup>18</sup> Ivi, p. 153; *ibid.*

per il riconoscimento la coscienza servile avrebbe fatto esperienza immediata dalla transitorietà della vita e, in questo modo, avrebbe ceduto di fronte alla potenza della figura del signore. Allo stesso tempo, proprio in tale sentimento essa avrebbe fatto esperienza della fluidità stessa della vita, superando la pura tendenza alla distruzione e al consumo che pervade la coscienza del signore.

In Honneth abbiamo visto come la dimensione emotiva costituirebbe una base imprescindibile rispetto a quella cognitiva. Essa la anticiperebbe necessariamente e ne determinerebbe lo sviluppo. La posizione hegeliana potrebbe tranquillamente essere letta in questi termini. La paura della morte costituirebbe per il servo la base necessaria, perché in esso si sviluppi quel processo che lo porterà alla successiva autocoscienza. Sebbene non sufficiente, perché si possa dare una forma di riconoscimento per la coscienza, la paura della morte è ciò che Hegel chiama l'“inizio della saggezza”<sup>19</sup>.

Alla paura della morte si deve affiancare un secondo elemento fondamentale. Il servo deve infatti passare dalla semplice esperienza, che esso fa di se stesso all'interno della paura della morte e della transitorietà della vita, al divenire padrone di se stesso. Tale attività di formazione prende il nome di ‘lavoro’ e giunge a costituire per Hegel un'attività tutt'altro che inessenziale per la coscienza:

Il desiderio si è riservato la pura negazione dell'oggetto, preservando da ogni mescolanza il sentimento di sé. Di conseguenza, però, anche questo appagamento è solamente un dileguare, dato che gli manca il lato *oggettivo*, ossia la *sussistenza*. Il lavoro, per contro, è desiderio *tenuto a freno*, dileguare *trattenuto*; insomma, il lavoro è *formazione* (*die Arbeit [...] bildet*)<sup>20</sup>.

Il lavoro costituisce così l'elemento che permette al servo di sottrarsi a quel sentimento incontrollato che guida il signore nella sua spasmodica voglia di godimento. Il passaggio necessario per l'autocoscienza del servo si mostra qui esattamente come quell'attività capace di mettere da parte l'impulso immediato e la sua unilateralità. Il momento che conduce all'autocoscienza del servo e al riconoscimento della certezza di se stesso

<sup>19</sup> «Ma il sentimento della potenza assoluta in generale, e in particolare il sentimento del servizio, è solamente la dissoluzione *in sé*; e sebbene certo la paura del signore costituisca l'inizio della saggezza, in tutto ciò la coscienza è *per se stessa*, non è l'*essere-per-sé*» (*Ibid.* ivi, p. 135).

<sup>20</sup> *Ibid.*

giunge quindi, secondo Hegel, proprio in quel luogo nel quale il lato più emotivo della sua essenza viene negato grazie al lavoro di “formazione”. Il signore impartisce dei comandi al servo e proprio tramite il rispetto e l’ubbidienza a tali comandi il servo acquisisce gradualmente il senso della propria libertà rispetto a quegli elementi immediati e puramente istintuali, che determinano invece i desideri del signore.

Il lavoro, inteso come attività del dar-forma, può essere descritto secondo Hegel attraverso due lati. Il suo lato positivo è costituito dall’espressione di un’attività tutta tesa all’elaborazione di una cosa esterna. In tal modo, il lavoro determina il passaggio della coscienza servile dalla sua pura interiorità all’esterno. «Questo termine medio *negativo* – scrive Hegel –, cioè il *fare* che dà-forma, è nel contempo *la singolarità* o il puro *essere-per-sé* della coscienza, la quale ora, nel lavoro, esce fuori di sé e accede all’elemento del permanere»<sup>21</sup>. Nel lavoro sulla cosa esterna il servo ottiene la coscienza della propria autonomia grazie alla determinazione di un elemento fisso e permanente, non più soggetto alla pura transitorietà della vita.

Il lato negativo del “dar-forma”, ovvero del lavoro, coincide invece con il suo lato distruttivo. «Nel suo formare la cosa-oggetto – scrive Hegel –, la coscienza assiste al fatto che la sua negatività, il suo essere-per-sé, le diviene oggetto soltanto perché essa leva la *forma* essente opposta»<sup>22</sup>. Attraverso il lavoro il servo dona una nuova forma all’oggetto esterno, distruggendo la vecchia. Quel processo distruttivo che come paura della morte aveva provato di fronte alla negazione del signore, ora egli lo esprime rispetto alla cosa, oggetto del suo lavoro.

Il centro di questo duplice movimento positivo e negativo rispetto all’oggetto esterno del lavoro è la nozione di “forma”. Essa nasconde alla propria base il significato fondamentale dell’attività formatrice all’interno della figura del servo. L’attività del lavoro è un dar-forma, perché attraverso la forma la stessa coscienza guarda all’oggetto lavorato come al suo senso proprio, ovvero come a un suo prodotto diretto. Sebbene tale prodotto sia comunque il risultato di un comando da parte del signore, in esso il servo prende coscienza della sua autonomia in quanto agire negativo rispetto all’esterno e in quanto desiderio trattenuto.

<sup>21</sup> Ivi, p. 154; *ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*



#### 4. Il “senso proprio” e la reificazione della coscienza

Il risultato del processo fenomenologico descritto all'interno della figura del servo porta nuova chiarezza riguardo al bilanciamento tra dimensione emotiva e dimensione cognitiva del singolo.

Nel dare forma all'oggetto esterno la coscienza servile giunge al 'senso proprio', ovvero alla verità della propria certezza. «Ritrovandosi così da se stessa – scrive Hegel –, la coscienza diviene dunque *sensu proprio*, e precisamente nel lavoro, in cui essa sembrava costituire soltanto un *sensu estraneo*»<sup>23</sup>. Tale senso proprio, che costituisce la dimensione del riconoscimento interna alla coscienza del servo, è frutto della cooperazione necessaria tra il momento emotivo della paura della morte e quello della formazione tramite il lavoro. Se il processo di riconoscimento venisse ridotto alla sola dimensione della paura, esso non potrebbe trovare alcuna espressione nel momento riflessivo del lavoro. «Senza formazione, la paura rimane in una stasi formale, e non si estende all'esistenza effettivamente consapevole»<sup>24</sup>. La paura rimarrebbe insomma pura espressione dell'interiorità della singola coscienza. Il fare formativo diviene quindi elemento improrogabile per il darsi della riflessione della coscienza servile su se stessa, ovvero per il darsi della sua autonomia. Allo stesso modo, però, anche per Hegel la dimensione più immediata ed emotiva del soggetto gioca un ruolo fondamentale. «Se la coscienza dà-forma senza aver avvertito quella prima paura assoluta, essa non è che un vano senso proprio; la sua forma infatti, ovvero la sua negatività, non è la negatività *in sé*; e pertanto il suo dar-forma non può conferirle la consapevolezza di sé come essenza»<sup>25</sup>. La coscienza servile deve quindi aver provato in profondità la paura della morte. Essa deve aver fatto esperienza della transitorietà della vita e della supremazia del signore per poter comprendere il proprio lavoro non semplicemente come un lavoro su una cosa esterna, ma come un lavoro che è espressione del suo essere negazione in-sé, forza distruttrice al pari del signore. In sostanza, tramite la paura della morte nei confronti del signore, la coscienza servile si dà come coscienza-per-sé, coscienza proiettata alla negazione della transitorietà dell'oggetto esterno. Essa vede la propria certezza realizzarsi come verità solo nella misura in cui nega l'oggetto esterno e, facendo ciò, afferma il proprio permanere rispetto a esso.

<sup>23</sup> *Ibid.*; ivi, p. 136

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Ivi, p. 155; *ibid.*

Alla luce di quanto visto, il risultato hegeliano della lotta per il riconoscimento potrebbe dare in un certo senso ragione alla lettura honnethiana. Il riconoscimento tra coscienze potrebbe davvero configurarsi come quella dimensione capace di sottrarsi ai processi di reificazione. L'elemento emotivo giocherebbe quel ruolo normativo che, nella dimenticanza da parte del lato cognitivo, darebbe come risultato la reificazione. Lo stesso Hegel afferma tutta l'importanza, che per la coscienza servile ha l'attenzione nei confronti della paura della morte come inizio della saggezza.

Quanto però rompe immediatamente l'illusione che il messaggio hegeliano possa confermare un tale schema risiede in un piccolo ma fondamentale particolare, che Hegel lega al risultato ultimo e più vero della lotta per il riconoscimento. Perché si possa effettivamente dare riconoscimento per la coscienza, non basta il rapporto inter-coscienziale e l'acquisizione del "senso interno". Tanto la componente emotiva della paura, quanto quella formativa del lavoro devono infatti abbandonare la singolarità della coscienza individuale e devono essere comprese nella loro "universalità". «Sono necessari tutti e due i momenti, ed entrambi, nel contempo, in modo universale: tanto il momento della paura e del servire, quanto quello della formazione»<sup>26</sup>. L'obbedienza data dalla paura e il lavoro non devono rispecchiare la singolarità limitata della coscienza, quanto piuttosto devono divenire rappresentazione dell'universalità del loro legame. Hegel sta qui affermando come ai nostri occhi di spettatori del cammino fenomenologico, il senso proprio della coscienza servile sia il risultato di una dinamica dialettica tra due termini presi solo nella loro universalità: la paura della morte e la formazione. Gli occhi della coscienza servile, invece, restano intrappolati nella particolarità degli istanti, ovvero nella condizione unilaterale di ogni singolo elemento e momento della sua formazione. Il riconoscimento ottenuto all'interno della riflessione nell'attività lavorativa, così come l'esperienza dell'obbedienza al signore, l'hanno portata all'astrattezza del senso proprio, ma non si sono dati a essa nella loro universalità, nella necessità di un capovolgimento totale tanto delle certezze interna, quanto della realtà esterna.

Il passaggio è fondamentale e mette in questione l'ipotesi secondo la quale la categoria del riconoscimento tra coscienze possa essere effettivamente considerata una radice normativa rispetto alla quale fenomeni

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

come la reificazione sarebbero solo un risultato negativo. La lotta per il riconoscimento, infatti, che porta al semplice senso proprio della coscienza servile, è un riconoscimento puramente astratto, che non elude la problematicità centrale dello sguardo unilaterale. Rispetto alla condizione limitata della coscienza servile, giunta al senso proprio, Hegel scrive:

Se tutto ciò che riempie la sua coscienza naturale [del servo] non è giunto a vacillare, tale consapevolezza appartiene *in sé* ancora all'essere determinato; il senso proprio è *ostinazione idiota*, cioè una libertà che rimane ancora del tutto interna alla servitù<sup>27</sup>.

Il senso proprio della coscienza servile è espressione quindi di una condizione ancora astratta e formale. Il servo, sebbene abbia riconosciuto nella paura della morte di fronte al signore e nella formazione della cosa esterna la sua propria autonomia, non ne ha realizzato il significato più radicale: quello della messa in discussione dell'intero orizzonte del reale. Il senso proprio non cambia la condizione pratica del servo, che rimane tale, sottomesso alla volontà del signore. La paura della morte, se compresa dalla coscienza servile solo come altalenante esperienza dell'angoscia, e il lavoro, se compreso come puro fare e dar-forma alla cosa-oggetto singola, sono espressione di una condizione reale immutabile.

Il servo, in questo modo, nel suo senso proprio resta un puro spettatore di meccanismi che, se da una parte, determinano il suo essere presente a sé come coscienza, dall'altro, lo riducono in una condizione di asservimento perenne.

Per meglio comprendere i limiti del modello di riconoscimento, di cui la figura del servo è espressione come senso interno, può essere utile riprendere le parole dello stesso Hegel all'inizio della figura successiva alla lotta per il riconoscimento:

La coscienza risospinta entro se stessa, invece, nel dare-forma diviene oggetto a se stessa in quanto forma della cosa-oggetto plasmata, e nel signore essa intuisce nel contempo l'essere-per-sé come coscienza. Ma allo sguardo della coscienza servile in quanto tale, questi due momenti – quello di *se stessa* come oggetto autonomo, e quello di tale oggetto come coscienza, e quindi come essenza sua propria – ricadono l'una fuori dall'altra<sup>28</sup>.

Per leggere al meglio questo passo hegeliano dobbiamo distinguere il classico frazionamento fenomenologico tra il punto di vista del lettore

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 137

– il *per-noi* – e il punto di vista della coscienza. Il risultato della lotta per il riconoscimento tra signore e servo, al nostro sguardo, conduce all'autocoscienza del servo grazie al suo rapportarsi tanto al proprio oggetto lavorato, quando alla coscienza del signore. Tuttavia, agli occhi della coscienza del servo, la propria autonomia rimane qualcosa di puramente astratto. Essa resta così “pura astrazione dell'Io”.

Se cerchiamo allora di sintetizzare quanto il messaggio hegeliano porta con sé, possiamo dire che il riconoscimento, raggiunto ai nostri occhi nel rapporto del servo con il signore e con la cosa-oggetto, non realizza in alcun modo la sua autonomia. Il riconoscimento, in sostanza, non sembra poter essere definito come una categoria originaria e normativa rispetto alla struttura dell'autocoscienza libera. Esso sembra, al contrario, essere la dimostrazione della necessità che in esso si realizzi una dimensione ben più universale del semplice movimento tra due coscienze finite e determinate. Non il semplice rapporto emotivo tra coscienze, né tantomeno il lavoro particolare del singolo individuo sul proprio oggetto, garantiscono e determinano il realizzarsi dell'autocoscienza effettiva. Essa si dà in astratto solo agli occhi dello spettatore della *Fenomenologia*, che, in quanto tale, vede alla base della figura del servo il darsi di categorie ben più universali, come la paura della morte e il processo di formazione.

Il “senso proprio” acquisito dal servo, quindi, lungi dall'essere la realizzazione della sua autonomia, è piuttosto la prova dell'ineludibile limitatezza interna a uno sguardo formale come quello della coscienza. Esso è espressione limitata di rapporti di forza ineliminabili – come l'obbedienza del servo al signore – che regolano la parvenza di autonomia agli occhi del servo nell'angusto angolo dell'interiorità soggettiva e dell'astrattezza dell'Io. Il senso proprio, nel suo coincidere con l'attività del dare forma puramente soggettivo e limitata, rappresenta insomma l'elemento formale nello sguardo del servo. Esso esprime l'attività contemplativa del soggetto, imbrigliato nella limitatezza del suo puro stare a guardare i processi che determinano la sua realtà effettiva. In questo senso, la coscienza del servo è una coscienza reificata. Essa non è capace di trasformare il mondo, ma continua a osservarlo solamente dall'esterno, senza poterne modificare la realtà e le leggi.

## 5. Conclusioni

Se rapportiamo ora il modello di riconoscimento intersoggettivo hegeliano, fondato sul complicato rapporto tra emotività e conoscenza (o formazione), con quello delineato da Honneth, possiamo trarre già alcune fondamentali conclusioni per la nostra analisi. Per Honneth il riconoscimento emotivo tra soggetti è la base normativa per il darsi della dimensione cognitiva tra gli esseri umani. La reificazione, al contrario, sarebbe la dimenticanza da parte del soggetto dei legami emotivi. Essa non sarebbe quindi espressione di rapporti economici e materiali come in Lukács, ma piuttosto l'espressione di una dimensione tutta interna al singolo soggetto, dimentico delle sue determinazioni più immediate nel rapporto tra gli uomini.

Hegel, al contrario, mostra come il riconoscimento tra soggetti finiti, derivante dal processo fenomenologico di lotta, abbia molteplici limiti. Per prima cosa, sebbene i rapporti emotivi, concretizzantesi nel sentimento della paura della morte e dell'angoscia, siano fondamentali per la consapevolezza dell'attività lavorativa sull'oggetto esterno, essi non rappresentano in se stessi condizione sufficiente per il riconoscimento della singola coscienza. All'elemento emotivo, infatti, va necessariamente affiancata l'attività di lavoro e formazione della singola coscienza, che in tal modo educa se stessa al superamento della propria immediatezza e del desiderio. Ciò che però, ai nostri occhi, determina normativamente lo sviluppo dell'autocoscienza del singolo servo è la complessa dimensione universale del rapporto tra la paura della morte e il processo di formazione delle coscienze. Tale rapporto ha la caratteristica di sottrarsi alla semplice dimensione della singolarità – seppure in essa si esprima – rimandando invece a una dimensione di totalità effettiva. I rapporti emotivi e lo sguardo cognitivo del singolo lavoratore sul proprio oggetto sono invece ancora limitazioni unilaterali e formali, che rinchiudono il soggetto nella sua singolarità interna. Il lavoro che egli pratica sul proprio oggetto continua a essere espressione del comando del signore, mostrando in tal modo come la consapevolezza della propria autonomia nell'oggetto lavorato non corrisponda a un'effettiva trasformazione e ribaltamento della sua coscienza servile in un'autocoscienza libera. Allo stesso tempo, il prendere consapevolezza del timore nei confronti del signore, senza derubricarne la rappresentazione sotto forma di una totale revisione dei rapporti di forza nella realtà, finisce per ridursi a una ostinata ubbidienza

immobile, crogiolantesi nella sua incapacità di darsi come soggetto universale.

Lungi dal sottrarre la coscienza del servo ai processi di reificazione, il riconoscimento intersoggettivo risulta quindi poter ricadere nella rappresentazione di un puro senso interno, astratto e ancora del tutto formale rispetto alla realtà effettiva. Il rapporto tra soggetti, senza esprimere una più complessiva revisione della realtà effettiva e universale, rischia di perpetrare inutilmente e inconsapevolmente la produzione di coscienze servili e di coscienze signorili.

Honneth riduce alla dimensione del riconoscimento tra singoli soggetti la possibilità di rispondere ai processi di reificazione, senza accorgersi di come, una volta rilegato il piano del riconoscimento al rapporto tra singole coscienze, esso non faccia altro che esprimere nuovamente i condizionamenti dettati dallo sguardo formale di tali coscienze.

La descrizione lukácsiana della condizione reificata del soggetto non va così lontano dal denunciare una situazione paragonabile proprio a quella del servo hegeliano. Nel descrivere i processi burocratici come processi profondamente reificati e caratterizzati dallo sguardo contemplativo e solitario del singolo soggetto, egli puntualizza sul carattere proprio della razionalità che li pervade: «Si tratta piuttosto di un modo oggettivo di trattare ogni questione, secondo una razionalità *formalistica* sempre più accentuata, di un distacco crescente dalla struttura materiale qualitativa delle «cose» a cui la burocrazia si riferisce»<sup>29</sup>. Lo sguardo contemplativo e calcolatorio sul mondo, che guarda ai rapporti esterni come a rapporti tra merci, ha la caratteristica della formalità. Come la coscienza servile hegeliana, il soggetto lukácsiano, immerso nella burocrazia, ragiona puramente attraverso un'attività che è un dare forma puramente estrinseco. Egli segue i processi burocratici, che, come i comandi del signore, orientano del tutto astrattamente il suo fare quotidiano.

I sentimenti, le emozioni, le caratteristiche psichiche e fisiche del soggetto lukácsiano non sono qualcosa di originario rispetto alla dimensione cognitiva e contemplativa del lavoratore, ovvero del soggetto reificato. Esse sono piuttosto espressione della mercificazione dei rapporti. Non sono un qualcosa di dimenticato per il singolo soggetto, ma sono il risultato proprio della sua prospettiva astratta, unilaterale e profondamente individualista. «La trasformazione del rapporto di merce in una cosa ca-

<sup>29</sup> G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, p. 128

ratterizzata da una “oggettualità spettrale” non può quindi limitarsi alla mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento dei bisogni. Essa imprime la sua struttura all’intera coscienza dell’uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell’unità organica della persona, ma appaiono come “cose” che l’uomo “possiede” ed “esteriorizza”, alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno»<sup>30</sup>.

Di fronte a questo panorama, la risposta al modello di reificazione della società capitalistica, secondo Lukács, non risiede in un recupero dell’intimità dei rapporti emotivi, come invece cerca di fare Honneth<sup>31</sup>. Cosciente della limitatezza dello sguardo unilaterale della singola coscienza, Lukács segue piuttosto l’intuizione hegeliana della necessità di uno sguardo che colga l’universalità e la totalità della realtà effettiva. L’attività del singolo non può e non deve essere un semplice lavoro individuale sull’oggetto esterno. Esso deve essere invece formazione, colta nella sua tendenza all’universalità. Esso, insomma, deve ergersi ad attività pratica e collettiva. Da lavoro del singolo soggetto sulla cosa singola esterna esso deve divenire lavoro della collettività verso uno scopo e un prodotto comune. Tale prodotto viene chiamato da Hegel, in apertura del capitolo sullo *Spirito*, “opera universale”, ovvero prodotto e scopo comune di un fare dell’intera collettività politica e sociale.

Nel corso del presente contributo abbiamo provato a mostrare come il modello del riconoscimento intersoggettivo, anche se ridotto alla dimensione emotiva, non può risultare avulso dalle implicazioni del fenomeno della reificazione. In Hegel il riconoscimento non è sufficiente a spiegare l’intera complessità della realtà sociale. La reificazione, invece, non coincide con una forma di dimenticanza del soggetto, ma piuttosto con la condizione limitata e singolare del ‘senso proprio’. Tanto Hegel, quanto Lukács comprendono tale punto, mostrandoci la limitatezza dello sguardo della coscienza servile in un caso, e quella dello sguardo del singolo lavoratore nell’altro. La risposta ai processi di reificazione e di individualismo sarà per entrambi fondato sulla necessità di un fare non più puramente orientato dal dar-forma meccanico, ma piuttosto inteso come un fare collettivo e trasformativo della realtà. Al principio normativo dell’in-

<sup>30</sup> Ivi, p. 130

<sup>31</sup> In questo senso va anche la critica di Raymond Guess alla dicotomia honnethiana tra riconoscimento-indifferenza. Cfr. R. Guess, *Philosophical Anthropology and Social Criticism*, in A. Honneth, *Reification: A New Look on an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 120-130.

tersoggettività, intesa come processo di riconoscimento tra coscienze singole, si sostituirà, solo successivamente nel percorso fenomenologico, quello ontologico della collettività, intesa come rapporto universale tra essere umani e trasformazione della realtà effettiva. Per Hegel, ciò si darà nell'autocoscienza universale come "fare di tutti e di ciascuno" e nel suo rapporto con l'opera universale<sup>32</sup>. In Lukács, esso sarà espressione della coscienza di classe del proletariato.

---

<sup>32</sup> Mi riferisco qui nello specifico al passaggio dalla figura della *Ragione* alla figura dello *Spirito* nella *Fenomenologia*: «Lo spirito è la *sostanza* e l'essenza universale permanente, uguale a se stessa; costituisce il *fondamento* e il *punto di partenza* inconcusso e indissolubile del fare di tutti, e ne è anche lo *scopo* e la *meta*, essendo l'*in-sé* pensato d'ogni autocoscienza. – Questa sostanza è, del pari, l'*opera* universale che, attraverso il fare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità e uguaglianza: quella sostanza infatti è l'*essere-per-sé*» (PhG, p. 325; p. 292). Bisogna però specificare come tale risultato non sarà il punto definitivo del percorso fenomenologico. Il "sapere assoluto", momento finale della *Fenomenologia dello spirito*, porta la coscienza a un livello superiore anche rispetto a quello dell'agire collettivo. Lo scopo del percorso hegeliano non è la determinazione della dimensione dell'agire collettivo, ma il raggiungimento di quel punto di vista della coscienza, capace di comprendere la limitatezza e il superamento impliciti in ogni sua figura particolare.





**Fra neutralità e riconoscimento.**  
**Il rapporto dello stato con la religione nei *Lineamenti di***  
***filosofia del diritto***

Armando Manchisi

*Università di Padova*

In political liberalism there is an unsolved tension between respect for pluralism and the claims for recognition demanded by religious forms of life: on the one hand, it is held that institutions must remain neutral towards values; on the other, many citizens or groups require that their religious beliefs be socially and politically recognized and defended. The aim of my contribution is to analyze such tension in light of the pages that, in the *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel devotes to the relationship of the state towards religion. In this way, I wish to show that the Hegelian perspective not only makes it possible to successfully criticize some crucial aspects of the liberal account, but also provides an alternative framework that still today deserves to be taken into consideration.

## **Introduzione**

Nelle società moderne e contemporanee, il ruolo dello stato nei confronti delle forme di vita religiose è, per molti aspetti, ambiguo<sup>1</sup>. Per un verso, infatti, le pretese di validità avanzate dalle religioni sembrano confliggere con il principio di neutralità, ossia con l'idea secondo cui le istituzioni non possono entrare nel merito di convinzioni morali o religiose specifiche. La preoccupazione alla base di questo principio è che qualora il

---

<sup>1</sup> Seguendo Rahel Jaeggi, per “forma di vita” intendo un insieme di pratiche sociali diretto alla realizzazione di un fine, strutturato normativamente e, in alcuni casi, sedimentato in istituzioni; cfr. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014. Con l'espressione “forma di vita religiosa” indico una specificazione di questo concetto.

legislatore orientasse la propria politica verso una concezione del mondo particolare, rischierebbe con ciò di discriminare le credenze di quegli individui o gruppi che non si riconoscono in tale concezione, finendo così per ledere l'irriducibile pluralismo delle società contemporanee: uno stato le cui leggi fossero completamente improntate, poniamo, alla dottrina cattolica (e che ad esempio imponesse la lettura del Vangelo nella scuola pubblica) potrebbe facilmente apparire come un luogo inospitale o addirittura ostile per cittadini musulmani o atei.

Per altro verso, tuttavia, il principio di neutralità presenta il rischio di rovesciarsi in un atteggiamento di indifferenza delle istituzioni verso quei tratti e valori che definiscono, in maniera rilevante, l'identità specifica di un individuo o di un gruppo. In questo modo, la neutralità si trasforma in delegittimazione pubblica dei contenuti religiosi (e delle pratiche che li veicolano) e ne determina così il confinamento entro la sfera della fede privata. E come spesso constatiamo, atteggiamenti di questo tipo possono facilmente generare un senso di umiliazione e risentimento sociale, che talvolta conduce anche a forme di fanatismo e violenza. Se intende evitare questi esiti deleteri, lo stato deve allora essere in grado di fronteggiare adeguatamente la tensione fra il rispetto del pluralismo e le pretese di riconoscimento istituzionale avanzate dalle forme di vita religiose.

Queste problematiche hanno attraversato gran parte della riflessione sociale e politica moderna e conservano ancora oggi tutta la loro complessità<sup>2</sup>. Nelle pagine che seguono vorrei soffermarmi su un momento specifico di questa riflessione, ossia l'analisi che Hegel dedica, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, al rapporto fra religione e stato. Questa analisi, infatti, risulta particolarmente interessante non solo perché permette di comprendere la problematica generale in tutta la sua tensione e criticità, ma anche perché ne offre una soluzione che – come cercherò di mostrare – merita ancora oggi di essere presa in considerazione.

Procederò in questo modo: farò riferimento innanzitutto ad alcuni argomenti contemporanei in difesa della neutralità (1); passerò poi al confronto con il testo hegeliano, soffermandomi sul § 260 dei *Lineamenti*, nel quale Hegel riassume la sua concezione dello stato moderno (2); mi concentrerò quindi sul § 270 (3) e soprattutto sulla sua Annotazione, nella quale viene ampiamente trattato il tema della religione (4). In conclusione, poi, cercherò di riassumere quelli che, a mio parere, rappresentano gli aspetti più promettenti della proposta hegeliana (5).

<sup>2</sup> Si veda ad es. *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di A. Ferrara, Roma, Meltemi, 2009.

## 1. Neutralità, priorità del giusto e rispetto dell'autonomia

### 1.1. Tre concetti di neutralità

In filosofia sociale e politica, il concetto di “neutralità” riassume la tesi secondo cui le istituzioni devono mantenersi imparziali nei confronti della pluralità di forme di vita e idee del bene inevitabilmente presenti, e spesso in competizione, nelle società moderne. In questo senso, lo stato deve astenersi dall'indicare ciò che costituisce una vita buona, ossia una vita degna di essere vissuta. Alcuni studiosi hanno approfondito il tema distinguendo fra neutralità dello scopo, neutralità dell'effetto e neutralità della giustificazione:

- a) la *neutralità dello scopo* prevede che lo stato non agisca con il fine di promuovere una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre;
- b) la *neutralità dell'effetto* prevede che lo stato non persegua politiche volte a favorire una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre;
- c) la *neutralità della giustificazione* prevede che lo stato giustifichi le sue politiche indipendentemente da qualsiasi appello alla presunta superiorità di una particolare forma di vita o una idea del bene a discapito di altre<sup>3</sup>.

Per i difensori dell'ideale di neutralità, il compito principale dello stato dev'essere quello di formulare principi di giustizia a partire dai quali regolare la coesistenza di individui o gruppi. Per essere compatibili con la concezione liberale, tuttavia, questi principi devono essere intesi come *limiti* all'interno dei quali una certa forma di vita può essere ritenuta ammissibile. Dovendo infatti assumere come presupposto il pluralismo costitutivo delle società moderne – cioè il darsi, all'interno di un medesimo spazio sociale, di forme di vita differenti e talvolta in competizione –, lo stato, secondo questa prospettiva, non può intervenire sulla validità o il valore intrinseco, ad esempio, di credenze morali o religiose. In altri termini, il legislatore può determinare esclusivamente le regole del gioco politico,

<sup>3</sup> Cfr. R. Arneson, *Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy*, in *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, ed. by G. Klosko, S. Wall, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, pp. 191-218, p. 193; C. Del Bò, *Tre concetti di neutralità*, «Rivista di filosofia», C (2), 2009, pp. 185-207.

non i suoi contenuti, né i fini che i diversi partecipanti devono perseguire.

## 1.2. La priorità del giusto sul bene

Nel dibattito filosofico contemporaneo, questa prospettiva viene spesso riassunta parlando di una *priorità del giusto sul bene*. Questa formula fornisce quella che possiamo intendere come la struttura concettuale di fondo dell'argomento della neutralità ed è quindi il caso di prenderla brevemente in considerazione.

In filosofia, “giusto” e “bene” indicano due diversi modi di concepire la normatività. Il primo termine fa riferimento all'ambito delle *regole* che organizzano le nostre pratiche morali e politiche. Dire che qualcosa, ad esempio un'azione, “è giusta” significa quindi affermarne la conformità rispetto a certi standard che determinano ciò che, all'interno di un dato contesto, si può e non si può fare e che permettono quindi di stabilire se una certa pratica si svolge in modo corretto. Il concetto di “giusto” viene quindi impiegato in ambito morale e politico per indicare condizioni, limiti e possibilità dei nostri comportamenti individuali e sociali.

Con il concetto di “bene”, invece, non facciamo riferimento a regole ma a *valori*, ossia a quei beni che un oggetto, un evento o un individuo deve promuovere o realizzare. Dire che una certa cosa “è buona” significa cioè riconoscere in essa uno o più caratteri positivi che reputiamo meritevoli di essere perseguiti. In questo caso, quindi, non determiniamo (almeno non primariamente) delle regole di condotta, ma i *fini* che questa condotta deve realizzare. A partire da ciò, la nozione di “vita buona” indica, socraticamente, un'esistenza “degnata di essere vissuta”, ossia un modo d'essere che realizza quei valori, quelle capacità o quei fini che riconosciamo come positivi e quindi auspicabili.

Parlare di “priorità del giusto sul bene” significa dunque attribuire importanza primaria alle regole e a i principi che governano le nostre pratiche individuali e sociali, e considerare di conseguenza come secondari, o addirittura irrilevanti, i valori e i fini che queste pratiche realizzano. In *Una teoria della giustizia*, John Rawls – il più importante difensore contemporaneo del liberalismo politico – ha sostenuto che la tesi della priorità del giusto non implica solo che la definizione delle regole del gioco sociale e politico debbano precedere metodologicamente l'individuazione dei fini che i partecipanti al gioco possono realizzare, ma che siano proprio queste regole a determinare la validità dei fini, ossia a fungere da criteri di valutazione della condotta. In questo senso, per Rawls «una cosa è buona

solo se si accorda con modi di vita conformi ai principi di giusto già a disposizione»<sup>4</sup>. I principi del giusto circoscrivono e regolano le forme di vita e permettono di stabilirne l'effettiva bontà. Pertanto, ciò che va al di là di questi limiti, risultando cioè incompatibile con i criteri di giustizia di una società liberale, va considerato privo di valore ed espulso dallo spazio pubblico di legittimità.

I desideri e [le] aspirazioni [delle persone] vengono ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. [...] Un sistema sociale giusto definisce l'ambito all'interno del quale gli individui devono sviluppare i propri scopi, fornisce una struttura di diritti e di opportunità, e i mezzi di soddisfacimento il cui uso e rispetto garantiscono un equo perseguimento di questi fini. La priorità della giustizia è parzialmente espressa dall'affermazione che gli interessi che conducono alla sua violazione sono privi di valore<sup>5</sup>.

### 1.3. Rispetto dell'autonomia e laicità dello stato

Queste considerazioni non solo forniscono, come già accennato, la struttura concettuale alla base dell'ideale di neutralità, ma consentono anche di mettere in luce un secondo aspetto fondamentale del liberalismo politico, ossia il principio del *rispetto per l'autonomia*. Secondo questo principio (che costituisce, in un certo senso, la controparte della neutralità), a ogni individuo umano, in quanto essere razionale, dev'essere garantita la possibilità di autodeterminarsi, cioè di definire da sé le regole e i fini secondo cui vivere. Di conseguenza, la capacità dei soggetti di decidere i propri valori richiede che le istituzioni facciano "un passo indietro", per così dire, lasciando che le cittadine e i cittadini scelgano autonomamente come condurre la propria esistenza. Nella prospettiva liberale, quindi, il compito dello stato non è quello di promuovere o favorire paternalisticamente una certa idea del bene a discapito di altre differenti, quanto quello di garantire le condizioni di possibilità per l'autodeterminazione individuale<sup>6</sup>. In questo modo, la neutralità prende la forma non solo di un principio di imparzialità delle istituzioni rispetto ai contenuti delle forme di vita, ma anche quello di un *laissez-faire* morale e politico: ogni individuo, cioè, può adottare li-

<sup>4</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999, p. 348 (trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 378).

<sup>5</sup> Ivi, pp. 27-28 (p. 50).

<sup>6</sup> Sul rapporto fra paternalismo e autonomia cfr. A. Verza, *La neutralità impossibile. Uno studio sulle teorie liberali contemporanee*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 64-76.

beramente qualsiasi idea del bene preferisca, a condizione che rimanga all'interno dei limiti stabiliti dai principi del giusto.

Se torniamo al tema della religione, è facile allora vedere come il principio moderno della laicità dello stato non sia che una delle forme in cui si manifesta l'ideale di neutralità. Riprendendo la distinzione riportata sopra, infatti, possiamo dire che il principio di laicità sostiene che le istituzioni di una società liberale non debbano agire né (a) con lo scopo di promuovere una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre, né (b) cercando di favorire una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre, né (c) giustificando le proprie politiche sulla base della presunta superiorità di una particolare forma di vita religiosa a discapito di altre.

### **Excursus. Neutralità e tolleranza**

Prima di procedere all'analisi del testo hegeliano vorrei soffermarmi brevemente sulla relazione fra neutralità e tolleranza. Certamente, entrambi i concetti fanno riferimento a strategie di composizione del disaccordo e in particolare all'esigenza di individuare principi di cooperazione pacifica fra cittadini ed evitare così che alla diversità si reagisca con la discriminazione e al dissenso con la repressione. Tuttavia, quello di neutralità è, sotto molti aspetti, un ideale ben più radicale di quello di tolleranza. Mentre quest'ultimo, infatti, si configura come la "disposizione positiva" – cioè di non ostilità – tra forme di vita differenti, la neutralità indica invece la completa astensione delle istituzioni dal piano in cui tali forme di vita si confrontano e scontrano. In questo senso, la tolleranza rappresenta il tentativo di "correggere" un atteggiamento di disapprovazione, avversione o disprezzo dinanzi alla diversità, e indica di conseguenza una pratica *interna* al gioco sociale (dove questa pratica può essere esercitata sia "verticalmente" dalle istituzioni, che "orizzontalmente" dalla società civile)<sup>7</sup>. La neutralità, invece, si colloca – o perlomeno intende collocarsi – *al di fuori* di tale gioco: essa indica cioè il tentativo dello stato di astrarre dalle forme di vita che si contendono la sfera pubblica e porsi come arbitro, il cui ruolo, quindi, non è quello di partecipare alla competizione, ma quello di garantire il

<sup>7</sup> Cfr. S. Mendus, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Hampshire-London, MacMillan, 1989, pp. 8 e sgg. (trad. it. di R. Sala, *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 11 e sgg.). Sulla distinzione fra "tolleranza verticale" e "tolleranza orizzontale" cfr. E. Garzón Valdés, *Some Remarks on the Concept of Toleration*, «Ratio Juris», X (2), 1997, pp. 127-138.

rispetto delle regole da parte dei giocatori.

Dunque, nonostante tolleranza e neutralità rappresentino due ideali chiave del liberalismo politico, si configurano, per altro verso, come concetti molto differenti se non addirittura incompatibili: se da un lato, infatti, una difesa efficace della tolleranza richiede una qualche forma di “coinvolgimento” nel gioco sociale, dall’altro l’atteggiamento imparziale della neutralità può rendere complicato giustificare politiche di tolleranza (il che, ovviamente, non significa che la difesa della neutralità apra le porte all’intolleranza)<sup>8</sup>. È bene quindi non confondere tolleranza religiosa e neutralità rispetto a forme di vita religiose. E come vedremo, d’altronde, anche nel testo hegeliano le due questioni vengono declinate in modo differente.

## 2. La concezione hegeliana dello stato moderno

Possiamo a questo punto rivolgerci ai *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>9</sup>. Come già anticipato, la mia attenzione si rivolgerà soprattutto all’Annotazione al § 270, nella quale viene analizzato approfonditamente il ruolo della religione nello stato. Com’è noto, Hegel si confronta con questo problema lungo l’intero arco della sua riflessione, mutando anche radicalmente la propria posizione. All’interno di questo percorso, le pagine sulle quali mi soffermerò rappresentano un punto particolarmente propizio al fine di valutare la riflessione hegeliana alla luce del dibattito contemporaneo sul liberalismo. Un tentativo del genere risulterebbe invece ben più complicato se si prendesse in considerazione, ad esempio, l’Annotazione al § 552 dell’*Enciclopedia* del 1830, nella quale – nonostante alcune indubbe affinità con l’Annotazione al § 270 dei *Lineamenti* – Hegel definisce il rapporto fra stato e cristianesimo protestante in termini assai più vincolanti. A ciò si aggiunge inoltre il fatto che la scelta di concentrarsi sui *Lineamenti* permette di guardare alla religione come una forma di vita fra altre (per

<sup>8</sup> Su questa incompatibilità cfr. S. Mendus, *Toleration*, capp. 4 e 5 (trad. it. pp. 45-176).

<sup>9</sup> Le citazioni da questo testo seguono l’edizione critica dei *Gesammelte Werke* (Bd. 14,1) a cura dell’Accademia delle scienze e delle arti del Nordrhein-Westfalen: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009 (trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1999). Le citazioni da questo testo sono indicate con la lettera R seguita dal riferimento al paragrafo e alla pagina nell’edizione critica (e fra parentesi nella traduzione italiana); la lettera A, dove presente, segnala che si tratta di un’Annotazione. Quando non viene data alcuna indicazione vuol dire che il riferimento è lo stesso dell’ultima citazione segnalata.



quanto particolarmente significativa) e lasciare invece sullo sfondo il riferimento alla Filosofia dello spirito assoluto – riferimento che aprirebbe questioni senza dubbio complesse (soprattutto alla luce di un tema quale quello del pluralismo) e che meriterebbero quindi una trattazione a parte.

A fronte di queste precisazioni, vorrei ora soffermarmi innanzitutto su alcuni aspetti della filosofia sociale e politica hegeliana<sup>10</sup>. Per evitare di addentrarmi in questioni che esulano dagli obiettivi del presente contributo, mi limito qui a prendere in considerazione il § 260 dei *Lineamenti*, il quale compendia efficacemente due questioni centrali che fanno da sfondo all'Annotazione al § 270 e che riguardano (1) il *ruolo del riconoscimento* e (2) le sue *implicazioni sociali e politiche*.

Prima di dedicarmi a queste due questioni riporto per intero il testo del § 260:

Lo stato è la realtà della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità personale e i di lei particolari interessi tanto hanno il loro completo *sviluppo* e il *riconoscimento del loro diritto* per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o *trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio *spirito sostanziale* e sono *attivi* per il medesimo come per loro *scopo finale*, così che né l'universale valga e venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine. Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo<sup>11</sup>.

## 2.1. Autorealizzazione e riconoscimento

Un primo modo per fare chiarezza su questo testo può essere quello di scomporlo in tre parti, che riflettono i tre passaggi principali dell'argomentazione hegeliana: la prima pone il problema; la seconda ne mette in luce le possibili conseguenze (in termini negativi, ossia mostrando ciò che dev'essere evitato); la terza parte, infine, ne indica la "soluzione".

Il problema consiste nella difficoltà di tenere insieme due dinamiche

<sup>10</sup> Da qui in avanti, quando parlo di "concezione hegeliana" o "stato hegeliano" do per implicito il riferimento ai *Lineamenti*.

<sup>11</sup> R § 260, p. 208 (p. 201).

sociali differenti, ossia:

- a) da un lato, l'esigenza degli individui di ottenere «il *riconoscimento del loro diritto per sé*», cioè del proprio valore specifico;
- b) dall'altro, l'esigenza dell'«universale», cioè dello stato, che gli individui lo «riconosc[a]no [...] come loro proprio *spirito sostanziale*» e «*scopo finale*», ossia come ciò che li rende ciò che sono e costituisce il fine ultimo delle loro azioni.

Al centro del discorso, quindi, si colloca il problema del *riconoscimento* fra individui e stato. La difficoltà che Hegel mette in luce è quella di conciliare due tendenze, apparentemente opposte, attraverso le quali «l'individualità personale» cerca di realizzare sé stessa. Da un lato, infatti, il «completo *sviluppo*» del singolo sembra possibile solo attraverso la piena espressione dei suoi «particolari interessi», nella forma cioè di quella che, in tempi più recenti, è stata definita una forma “narcisistica” dell'autorealizzazione<sup>12</sup>. Dall'altro lato, invece, questo sviluppo sembra avere autentico valore sociale solo nella misura in cui gli individui «*trapassano* per se stessi nell'interesse dell'universale»<sup>13</sup>, cioè concepiscono la sopravvivenza dello stato come il fine della propria esistenza. Il ruolo del riconoscimento, di conseguenza, è quello di conciliare questa opposizione, mostrando come le due tendenze – l'autorealizzazione individuale e l'unità sociale – siano in realtà legate da un rapporto di reciproca dipendenza<sup>14</sup>.

Hegel illustra questi aspetti nel dettaglio in altri luoghi della sua produzione (e soprattutto nella *Fenomenologia dello spirito*). Nel paragrafo che sto considerando, tuttavia, vengono messi in luce in maniera particolarmente efficace i rischi del *mancato* riconoscimento, ossia le conseguenze che possono verificarsi qualora le due tendenze evidenziate sopra non fossero adeguatamente conciliate. In tal caso, infatti:

<sup>12</sup> Cfr. C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1991 (trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Bari-Roma, Laterza, 1994).

<sup>13</sup> *R* § 260, p. 208 (p. 201).

<sup>14</sup> Cfr. M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlin, Suhrkamp, 2011, cap. 11 (trad. it. di G. Miolli, F. Sanguinetti, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 189-205); F. Menegoni, *La filosofia pratica hegeliana: diritti a confronto*, in *Hegel & Sons. Filosofia del riconoscimento*, a cura di J.M.H. Mascot, S. Tortorella, Pisa, ETS, 2019, pp. 167-176.

- a) da un lato, gli «individui» condurrebbero le proprie esistenze solamente «come persone private», cioè prescindendo del tutto dall'«universale» e dal fatto che essi agiscono alla luce di condizioni e fini determinati, almeno in certa misura, dalla realtà sociale;
- b) dall'altro, «l'universale» dovrebbe giustificare e realizzare sé stesso «senza il particolare interesse, sapere e volere», cioè prescindendo dall'esistenza e dalla partecipazione consapevole dei singoli cittadini alla cosa pubblica.

Queste due forme di mancato riconoscimento condurrebbero quindi, perlomeno nelle loro manifestazioni più estreme, a un individualismo esasperato, per un verso, e al dispotismo, per l'altro.

A fronte di ciò, il terzo passaggio dell'argomentazione hegeliana indica nello stato moderno la struttura in grado di tenere insieme le due tendenze indicate sopra e produrre quindi rapporti di riconoscimento riusciti. Per Hegel, infatti, lo stato può essere definito come «la realtà della libertà concreta» solo nella misura in cui consente all'individuo di realizzare sé stesso, cioè di «compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale», e ciò non *a discapito* dell'unità sociale, ma proprio *in forza* di essa e anzi in questo modo nutrendola e coltivandola<sup>15</sup>.

Per comprendere questo punto bisogna ricordare come, per Hegel, il riconoscimento non sia solo la struttura che “tiene insieme”, per così dire, individui e stato, ma anche la *condizione ontogenetica* della soggettività come tale: nella sua prospettiva, cioè, è possibile essere dei soggetti – delle “autocoscienze”, nel linguaggio della *Fenomenologia* – solamente attraverso rapporti sociali di riconoscimento. In questo modo, di conseguenza,

<sup>15</sup> Cfr. Ead., *Moralità*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 123-155, p. 153: «Il riconoscimento del diritto dei singoli è necessario affinché le determinazioni giuridico-istituzionali non restino qualcosa di formale ed estrinseco; solo a questo patto leggi e istituzioni non rappresentano oppressive entità estranee, ma sono davvero organismi viventi, i quali hanno come membra le volontà dei singoli individui. In questo contesto “organico”, finalisticamente orientato, i singoli provvedono a sé e operano per la loro indipendenza collaborando al tempo stesso ad un'opera comune. Quando nella vita di un popolo si realizzano condizioni tali per cui viene garantita la sussistenza, l'indipendenza e l'autorealizzazione degli individui, questi ultimi operano e sanno anche sacrificarsi per l'universale [...]. Dove leggi e istituzioni curano l'interesse generale dei cittadini, senza trascurare quello privato dei singoli, all'interno di un contesto socio-politico fondato su libertà, giustizia e razionalità, là si attua effettivamente il reciproco riconoscimento tra istituzioni e individui, perché le une valgono in quanto accettate dagli altri, che si sentono in esse rappresentati e rispondono con un atteggiamento di fiducia».

autorealizzazione individuale e unità sociale non sono in opposizione, ma devono anzi essere intese l'una come condizione dell'altra, dal momento che, da un lato, gli individui sono già da sempre socialmente costituiti e, dall'altro, le istituzioni sono la sedimentazione di rapporti e pratiche di riconoscimento<sup>16</sup>.

Prima di proseguire è bene chiarire come questa lettura presupponga che fra individui e istituzioni si diano relazioni di riconoscimento *riuscite*. Più di un interprete, tuttavia, ha messo correttamente in luce come la riflessione hegeliana subisca, in questioni anche decisive, delle torsioni che sbilanciano tale equilibrio, perlopiù dalla parte dello stato<sup>17</sup>. Ciononostante, nella misura in cui ci si attiene, come io sto facendo, al § 260 dei *Lineamenti* – nel quale Hegel enfatizza *esplicitamente* la simmetria delle relazioni di riconoscimento –, sembra allora legittimo assumere tale presupposto interpretativo.

## 2.2. Le implicazioni sociali e politiche del riconoscimento

Queste considerazioni dovrebbero aver chiarito, almeno in linee generali, il ruolo che Hegel attribuisce al riconoscimento nella formazione e nel funzionamento dello stato moderno. Per concludere l'analisi è necessario ora prendere in considerazione le implicazioni sociali e politiche di questo modello<sup>18</sup>. Alla luce di quanto riportato sopra a proposito del liberalismo contemporaneo, è possibile affrontare la questione sulla scorta di tre domande generali, ossia:

- a) lo stato hegeliano si mantiene *neutrale* rispetto alle diverse forme di vita?
- b) lo stato hegeliano contempla una *priorità del giusto* sulle diverse

<sup>16</sup> Su questi aspetti ha insistito soprattutto A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, a cura di C. Sandrelli, Milano, Il Saggiatore, 2002), e Id., *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam, 2001 (trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, a cura di A. Carnevale, Roma, Manifestolibri, 2003).

<sup>17</sup> Cfr. ad es. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 2014<sup>2</sup> (trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, a cura di V. Santoro, Lecce, Pensa Multimedia, 2007).

<sup>18</sup> Per un'analisi più dettagliata di queste implicazioni mi permetto di rimandare al mio *The Right and the Good in Hegel's Social and Political Philosophy*, «Ethics&Politics» (in corso di stampa).

idee del bene?

- c) lo stato hegeliano consente un adeguato *rispetto per l'autonomia* degli individui?

Sulla base della lettura del § 260 appena fornita, è possibile rispondere a queste tre domande come segue:

a) L'ideale di neutralità prevede che sia possibile tracciare una linea di demarcazione netta fra stato e forme di vita: è questa demarcazione, infatti, a far sì che lo stato possa assolvere il proprio ruolo di arbitro del gioco sociale e astenersi dal favorire o promuovere alcuni valori a discapito di altri. Nella prospettiva hegeliana, invece, lo stato non può mai astrarre del tutto dall'ambito delle pratiche e delle forme di vita senza che ciò determini una lacerazione nell'intero tessuto sociale: da un lato, infatti, la capacità degli individui di riconoscersi (nel senso di "sentirsi a casa") nel complesso delle istituzioni e delle norme che regolano la vita pubblica è, per Hegel, condizione fondamentale per la sussistenza dello stato; ma dall'altro, il compito di quest'ultimo è esattamente quello di fornire le condizioni materiali e normative per l'autorealizzazione individuale e sociale. La preoccupazione alla base della riflessione hegeliana, di conseguenza, non è garantire l'imparzialità dello stato rispetto alle diverse forme di vita, ma definire i tratti di una realtà sociale in cui individui e istituzioni possano cooperare liberamente e consapevolmente al bene comune. Per Hegel ciò diviene possibile – lo abbiamo visto – solo nella misura in cui vengono garantiti rapporti riusciti di riconoscimento, sia intersoggettivo che istituzionale. Nell'intento di astrarre dai fini perseguiti dalle singole forme di vita, invece, lo stato liberale non è in grado di rispondere adeguatamente alle loro pretese di riconoscimento, esponendosi così al rischio di determinare uno scollamento fra cittadini e cosa pubblica.

b) Di conseguenza, la concezione hegeliana rifiuta anche la tesi della priorità del giusto sul bene. Questo rifiuto, tuttavia, non va interpretato come un ribaltamento dei termini: anche la tesi opposta, infatti, manterrebbe il medesimo presupposto, ossia la separazione tra i valori particolari e contingenti degli individui (o della comunità) e le leggi universali e astratte dello stato<sup>19</sup>. Abbiamo visto, invece, come la filosofia di Hegel rifiu-

<sup>19</sup> Il rifiuto di questa separazione è ciò che segna la distanza fra Hegel e i comunitaristi contemporanei; cfr. M. Giusti, *Geist und Community. Wie Hegelianisch sind die*

ti tale separazione, concependo la realtà sociale come un'unità relazionale: in questo senso, come non può darsi un sistema di norme svincolato dalle pretese di riconoscimento degli individui, così non possono esistere idee del bene che non siano mediate dalla razionalità delle condizioni istituzionali. Anche quello che Hegel nei *Lineamenti* chiama «bene vivente» – e che riassume, in un certo senso, la sua intera filosofia pratica – non indica quindi un valore o un sistema di valori fra altri, ma l'insieme delle pratiche e delle istituzioni tramite le quali gli esseri umani danno forma razionale alla realtà sociale e politica di cui sono membri. Hegel ne parla infatti in questi termini: «il bene vivente [...] ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore – il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza»<sup>20</sup>. Il bene promosso dallo stato hegeliano, di conseguenza, non è che quella *libertà sociale* che tiene insieme autorealizzazione personale e unità collettiva<sup>21</sup>. Il «bene vivente» di cui parla Hegel, di conseguenza, è universale e sociale: è *universale* nella misura in cui la sua realizzazione non va a discapito di beni differenti, ma ne è anzi condizione di possibilità; ed è *sociale* nella misura in cui, essendo il risultato di rapporti di riconoscimento, è sottoposto al vaglio della razionalità pubblica (cosa che non può invece accadere nel liberalismo, dove il bene è confinato nella sfera delle decisioni private).

c) Quest'ultimo punto conduce, infine, alla terza delle domande poste sopra. Se lo stato, cioè, persegue apertamente un ideale di vita buona, che spazio lascia alla libertà individuale, cioè alla capacità dei cittadini di scegliere autonomamente i valori verso cui orientare la propria esistenza? Nella misura in cui il fine delle istituzioni è la realizzazione della libertà – ossia la promozione di quei valori e di quelle norme in grado di garantire l'autodeterminazione individuale e collettiva –, allora la concezione hegeliana si sottrae ai rischi del paternalismo. Anzi, Hegel mette in luce un limite fondamentale del liberalismo stesso, dimostrando come l'autonomia individuale sia possibile solamente all'interno di relazioni sociali e solo nella misura in cui prende la forma di una partecipazione attiva e consa-

*Kommunitaristen?*, «Hegel-Studien», XXXVII, 2003, pp. 91-106.

<sup>20</sup> R § 142, p. 137 (p. 133).

<sup>21</sup> Sul concetto di «libertà sociale» in Hegel cfr. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 2000.

pevole al bene comune. Infatti, come lo stato non può assolvere le proprie funzioni prescindendo dai fini particolari degli individui, così questi ultimi non possono realizzare sé stessi prescindendo dalle condizioni sociali e politiche nelle quali agiscono. E questo significa anche che il singolo può essere autenticamente libero solo nella misura in cui considera i fini altrui come parte organica dei propri<sup>22</sup>. È per questa ragione, di conseguenza, che Hegel conclude il § 260 affermando – lo abbiamo visto – che «il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondure* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo». La reciprocità dei rapporti di riconoscimento fa sì che l'autodeterminazione dell'individuo e lo sviluppo dello stato seguano, per così dire, una "direttrice comune", cooperando alla realizzazione della libertà sociale<sup>23</sup>.

### 3. Il problema dell'identità sociale

Aver chiarito questi aspetti generali dovrebbe permetterci ora di esaminare più nel dettaglio il problema della relazione dello stato con le forme di vita religiose. Come già accennato, Hegel affronta la questione nella Annotazione al § 270, la quale esordisce infatti affermando: «Qui è il luogo per toccare *il rapporto dello stato con la religione*»<sup>24</sup>. Tuttavia, se si dà un'occhiata al § 270, non si trova alcun riferimento a questo tema: perché allora Hegel ritiene che proprio *questo* sia «il luogo» in cui affrontare tale problema?

Per chiarire il contesto in cui si colloca l'Annotazione, conviene quindi dare una rapida occhiata al § 270. Anche in questo caso, ne riporto innanzitutto il testo per intero, per poi soffermarmi su alcuni dei suoi passaggi centrali:

<sup>22</sup> Cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, p. 105: «La libertà che si dà sul terreno dell'eticità non è più solo la libertà della coscienza individuale, che delibera e agisce in base alle proprie convinzioni e intenzioni e si ritiene responsabile solo di ciò che ha saputo e voluto, ma è libertà che si dà sul piano dell'agire intersoggettivo e dei rapporti tra individui».

<sup>23</sup> Cfr. Ead., *La filosofia pratica hegeliana*, dove il modello della filosofia pratica hegeliana viene quindi definito «un olismo che non nega, ma anzi include in sé la tutela dei diritti particolari» (p. 171). Allo stesso modo, M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, cap. 12 (trad. it. pp. 206-224), parla di un «comunitarismo liberale» di Hegel.

<sup>24</sup> R § 270 A, p. 213 (p. 206).

Che il fine dello stato sia l'interesse universale come tale e in ciò come sostanza di essi sia la conservazione degli interessi particolari, è 1) la sua *astratta realtà* o sostanzialità; ma essa è 2) la sua *necessità*, siccome essa si dirime nelle *differenze* concettuali della sua attività, le quali grazie a quella sostanzialità sono parimenti reali determinazioni *stabili*, poteri; 3) ma appunto questa sostanzialità è lo spirito che sa e vuole sé, siccome *passato attraverso la forma della cultura*. Lo stato *sa* perciò quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*, come cosa *pensata*; esso opera e agisce quindi secondo fini saputi, principi cognitivi, e secondo leggi, che sono tali non soltanto *in sé*, bensì per la coscienza; e parimenti, in quanto le sue azioni si riferiscono a sussistenti circostanze e rapporti, secondo la determinata cognizione dei medesimi<sup>25</sup>.

Può essere utile suddividere inizialmente questo testo in due parti. Nella prima Hegel torna su una questione che abbiamo già in parte considerato, ossia il fatto che «il fine dello stato sia l'interesse universale» e che questo interesse dipende dalla capacità delle istituzioni di tutelare gli «interessi particolari», cioè di promuovere l'autorealizzazione degli individui. Ciò fa sì che lo stato, per Hegel, si determini come un «organismo»<sup>26</sup>, ossia come un'unità nella quale ogni membro, assolvendo la propria funzione specifica, concorre a realizzare il benessere dell'intero.

A partire da questo punto, quindi, la seconda parte del § 270 pone il problema di come questa unità sociale sia in grado non solo di realizzare, ma anche di *conoscere sé* stessa. Lo stato, infatti, è per Hegel «lo spirito che sa e vuole sé, siccome *passato attraverso la forma della cultura*». Il termine «cultura» (*Bildung*) indica qui le modalità attraverso cui una realtà sociale, da un lato, esprime sé stessa e, dall'altro, si appropria riflessivamente di sé, cioè della sua *identità*. Nel discorso hegeliano ciò investe due ordini di problemi differenti e che possono essere riassunti in questo modo:

- a) da una parte, il termine «identità» indica quei tratti culturali e materiali che definiscono una certa realtà sociale e politica come esattamente *quella* realtà; nel caso di uno stato, questo tipo di problematica può essere allora affrontata ripercorrendo la storia del popolo o dei popoli che lo abitano, ricostruendo gli eventi salienti del territorio sul quale si estende, enunciando i principi fondativi della sua carta costituzionale, e così via;
- b) dall'altra parte, il problema dell'identità fa riferimento alle modali-

<sup>25</sup> R § 270, pp. 212-213 (pp. 205-206).

<sup>26</sup> R § 269, p. 212 (p. 205).



tà attraverso cui un individuo o un gruppo comprende sé stesso in quanto membro di una collettività; in questo caso, quindi, la questione riguarda le condizioni che rendono possibile ricorrere alla prima persona plurale per identificare sé stessi (parlando ad esempio di “noi italiani”, “noi lavoratori”, “noi cristiani”, e così via).

Il § 270 si interroga innanzitutto sui modi attraverso cui «lo stato *sa* [...] quel che vuole, e lo sa nella sua *universalità*»; allo stesso tempo, però, pone il problema che questo sapere che lo stato ha di sé – la sua identità, appunto – non sia qualcosa di completamente separato dall’identità dei cittadini, cioè dal modo in cui gli individui comprendono sé stessi.

Hegel chiarisce a questo riguardo che la struttura normativa che organizza lo stato non è un semplice apparato formale (come ritiene la concezione liberale), ma una dimensione retta da «principi cognitivi» e orientata alla realizzazione di «fini saputi». In questo senso, lo stato «opera e agisce» sulla base di contenuti razionali che avanzano pretese di validità nei confronti della realtà sociale e delle «sussistenti circostanze e rapporti». Tali pretese, di conseguenza, devono essere riconosciute e approvate anche dalla «coscienza» dei cittadini e dalla «cognizione» che questi hanno della società in cui agiscono. È in questo senso, perciò, che l’identità dello stato – che si manifesta innanzitutto nella sua «*cultura*» – dev’essere mediata dall’identità dei cittadini, cioè dal modo in cui questi comprendono sé stessi.

#### 4. Il rapporto dello stato con le forme di vita religiose

È in questo punto che si inserisce la lunga parentesi dell’Annotazione al § 270 (che nell’edizione critica occupa ben dodici pagine)<sup>27</sup>. Come già ac-

<sup>27</sup> Per un’analisi generale di questa Annotazione cfr. F. Schick, *Der Begriff des Verhältnisses von Staat und Religion nach § 270 der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*, ed. by A. Arndt, C. Iber, G. Kruck, Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 23-36; e W. Jaeschke, *Staat und Religion (§ 270)*, in *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. by L. Siep, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017<sup>4</sup>, pp. 247-260. Una buona panoramica del problema del rapporto fra religione e politica in Hegel è fornita nelle collettanee *Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie*; e *Hegel on Religion and Politics*, ed. by A. Nuzzo, New York, SUNY, 2013. Particolarmente utili sono anche i contributi raccolti nella sezione 2.B del volume *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, ed. by T. Oehl, A. Kok, Leiden-Boston, Brill, 2018. Infine, per molti dei

cennato, Hegel apre l'Annotazione affermando: «Qui è il luogo per toccare il rapporto dello stato con la religione»<sup>28</sup>. A fronte di quanto appena chiarito, è possibile allora inquadrare queste pagine all'interno del problema generale della formazione e giustificazione della coscienza sociale e politica moderna. La domanda alla base dell'Annotazione, di conseguenza, può essere formulata in questo modo: che ruolo gioca la religione (e in particolare la religione cristiana) nel costituirsi dell'identità dello stato moderno?

Il motivo per concentrarsi sulla religione più che su altri temi è dato dalla semplice constatazione – precisa subito Hegel – che «nei tempi moderni è stato così spesso ripetuto che la religione sarebbe la base [*Grundlage*] dello stato». Questa affermazione coglie un punto ancora oggi centrale nel dibattito sociale e politico, anche al di fuori della filosofia: l'idea che l'Europa moderna affondi le proprie radici nella tradizione cristiana, ad esempio, costituisce un argomento ricorrente nelle discussioni attuali sul multiculturalismo, la difesa dei confini (perlopiù da persone che migrano da territori a prevalenza non cristiana) e, soprattutto, sulla necessità di preservare le identità nazionali e le relative pratiche e tradizioni. Questo tipo di ragionamento – spiega Hegel – viene spesso fatto «anche con la pretesa che con [esso] la scienza dello stato sia esaurita», cioè con l'idea che il riferimento alla «base» religiosa dello stato moderno (ad esempio nelle analisi politiche che si richiamano alle guerre di religione del XVI e XVII secolo o agli equilibri stabiliti dalla Pace di Vestfalia) sia, per certi versi, sufficiente a spiegare non solo la genesi della statualità così come la concepiamo ancora oggi, ma anche le sue pretese di validità giuridica, sociale e politica. Tuttavia – ammonisce Hegel – «nessuna affermazione [*scil.* come quella secondo cui la religione sarebbe la base dello stato] è più appropriata a produrre tanta confusione, anzi a innalzare la confusione stessa a costituzione dello stato, a forma che la conoscenza debba avere».

Tale confusione sembra essere generata, in particolare, dalla contrapposizione fra la rappresentazione della religione e quella dello stato spesso presupposte in queste discussioni. Da un lato, infatti, ci si richiama alla religione, soprattutto in «tempi di pubblica calamità», «scompiglio» e «oppressione», come «consolazione di fronte al *torto* e per speranza nella consolazione delle *privazioni*»; in questo senso, la religione rappresenta una fuga dal mondo e quindi un atteggiamento di indifferenza «di fronte

---

temi toccati in questa Annotazione resta fondamentale il volume di L. Siep, *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

<sup>28</sup> R § 270 A, p. 213 (p. 206).

agli interessi mondani, all'andamento e agli affari della realtà». Dall'altro lato, invece, ci si configura lo stato come «lo spirito *che sta nel mondo*», cioè come quell'apparato che si occupa meramente dei traffici mondani, degli interessi privati e il cui unico fine sarebbe, di conseguenza, quello di tenere a bada «le passioni» e la «forza ingiusta» degli individui. Tuttavia, se ci attenessimo a queste rappresentazioni – spiega subito Hegel – non solo non riusciremmo a capire in che senso la religione possa essere considerata la «base» dello stato, ma faremmo anche un torto a questi due concetti: da una parte, infatti, la religione verrebbe ridotta a un'esperienza avulsa dalla realtà terrena e diretta semplicemente alle “cose celesti”, un puro anelito dell'aldilà, incapace di contribuire al «mantenimento di ciò che è giusto» nella società; dall'altra parte, invece, lo stato verrebbe dipinto come una struttura meramente burocratica, la cui unica funzione è quella di assicurarsi che l'«arbitrio indifferente» dei cittadini non esca dalle regole stabilite.

Nell'Annotazione al § 270 Hegel cerca di correggere queste due rappresentazioni della religione e dello stato e comprendere così più chiaramente i termini del loro rapporto. Trattandosi di un testo tanto ricco quanto complesso, può essere d'aiuto isolare al suo interno quattro problematiche centrali, ossia: (1) il *fanatismo religioso*, (2) la *comunità ecclesiastica*, (3) il *ruolo delle istituzioni* e (4) la *giustificazione dello stato*.

#### **4.1. Il fanatismo religioso come priorità assoluta del bene sul giusto**

Il primo punto sviluppato dall'analisi hegeliana riguarda quello che qui viene denominato «*fanatismo religioso*»<sup>29</sup> e che rappresenta, per certi aspetti, una versione radicale di quell'immagine della religione già considerata sopra. Il fanatismo, infatti, riprende e porta agli estremi l'idea della religione come allontanamento dalle cose mondane e indifferenza rispetto ai principi che regolano la vita sociale. In questo senso, Hegel individua tre limiti fondamentali di questa prospettiva, vale a dire: (a) l'astrattezza, (b) il soggettivismo e (c) l'incompatibilità con lo stato moderno. Vediamoli rapidamente.

a) Innanzitutto, le forme di vita fanatica perseguono per Hegel un

<sup>29</sup> Ivi, p. 215 (p. 208).

«*bene astratto*»<sup>30</sup>. Le loro pratiche, infatti, sono mosse da fini e valori le cui pretese di validità possono essere giustificate esclusivamente mediante il riferimento alla dimensione ultraterrena (ad es. l'idea di una ricompensa dopo la morte), trascendendo così la realtà mondana. In questo modo, tuttavia, il fanatismo si sottrae ai vincoli stabiliti dai rapporti di riconoscimento normalmente operativi all'interno dello stato moderno.

b) Questa configurazione porta quindi le forme di vita fanatica a sottrarsi agli oneri della discussione pubblica e razionale: le idee del bene perseguite trovano infatti la propria giustificazione esclusivamente «*nella forma del sentimento, della rappresentazione, della fede*»<sup>31</sup>. Di conseguenza, a decretare la legittimità dei valori e delle pratiche del fanatismo non è altro che la forza della convinzione dei suoi membri, ossia la certezza che questi possiedono della validità delle proprie credenze. Il risultato di ciò è che, in una forma di vita fanatica, «la decisione avviene sulla base della rappresentazione soggettiva, cioè dell'*opinare* e del *libito* dell'*arbitrio*». Tuttavia, questa radicale soggettivazione del «rapporto con l'assoluto» produce un doppio effetto negativo: da un lato, infatti, porta a una autoesclusione della religione dalla sfera pubblica e alla conseguente impossibilità di avanzare pretese nei confronti della società e dello stato; dall'altro, fa sì che le pratiche e i valori professati non possano essere condivisi da più individui, impendendo così la creazione di una comunità di fedeli.

c) Un quadro del genere – ne conclude perciò Hegel – risulta incompatibile con lo stato moderno. Eliminando alla radice la possibilità di un mutuo riconoscimento fra sé e il resto della società, infatti, le forme di vita fanatiche rendono impossibile per le istituzioni riconoscere, ed eventualmente tutelare giuridicamente, i loro valori e le loro pratiche. Di conseguenza, l'esito ultimo del fanatismo diviene il rifiuto di «ogni istituzione dello stato e ogni ordinamento legale come barriere angustianti e inadeguate all'infinità interna, all'infinita dell'animo».

A fronte di ciò, possiamo riassumere la posizione del fanatismo nei termini di una difesa della *priorità assoluta del bene sul giusto*, ossia come una rivendicazione del valore incommensurabile di alcune forme di vita e della relativa incapacità delle istituzioni moderne di darne adeguatamente conto. Sottolineare questo aspetto è particolarmente importante perché

<sup>30</sup> Ivi, p. 214 (*ibid.*).

<sup>31</sup> Ivi, p. 215 (*ibid.*).

permette di ribadire come il rifiuto hegeliano della priorità del giusto non si capovolga nella semplice difesa della priorità del bene. D'altronde, Hegel afferma ripetutamente (e lo vedremo meglio più avanti) che se da un lato è vero che non è possibile comprendere lo stato come un semplice apparato di regole neutrali, dall'altro è altrettanto impossibile intendere come fondamento della realtà sociale la mera esistenza di determinate forme di vita. Nel primo caso, infatti, è necessario comprendere lo stato come la realizzazione di un processo al quale «ha lavorato l'intera storia del mondo, e grazie al quale lavoro l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello stato e delle leggi». In questo senso, lo stato non è un'architettura costruita astrattamente, ma il prodotto di un lavoro storico e razionale. Nel secondo caso è importante invece non identificare il bene comune con quanto rivendicato da «coloro che *cercano il Signore*, e si assicurano d'aver *immediatamente* tutto nella loro opinione non-educata [*ungebildeten*]»; questi, infatti, «invece di imporsi il lavoro di innalzare la loro soggettività alla conoscenza della verità e al sapere del diritto oggettivo e del dovere»<sup>32</sup>, si limitano a ripiegarsi sulle proprie certezze, provocando così la «distruzione di tutti i rapporti etici»<sup>33</sup>. In questo senso, proprio perché è una struttura dotata di una sua specifica razionalità, lo stato, per Hegel, non può appiattirsi sull'esistente, cioè sul semplice darsi storico di certi valori e tradizioni (come invece sembrano propugnare alcuni pensatori comunitaristi), ma deve promuovere l'uso pubblico della ragione e garantire così il sorgere di forme di vita religiose più razionali, ossia maggiormente disposte a costruire rapporti sociali di riconoscimento riusciti.

#### 4.2. La comunità ecclesiastica e le condizioni dell'unità sociale

Queste ultime conclusioni portano Hegel a concludere che il fanatismo è incompatibile non solo con lo stato moderno, ma anche con la forma di vita religiosa propriamente detta; la religione, infatti, non può esaurirsi nel semplice anelito verso la trascendenza, ma deve configurarsi come un insieme di pratiche sociali organizzato normativamente e dotato di contenuti razionali, cioè condivisibili intersoggettivamente. In questo senso, per Hegel la forma di vita religiosa che meglio realizza questo aspetto è il *cristianesimo*, che qui viene perciò definito la religione «della specie verace»<sup>34</sup>; a differenza di quanto accade con il fanatismo, infatti, la religione

<sup>32</sup> Ivi, p. 215 (pp. 208-209).

<sup>33</sup> *Ibid.* (p. 209).

<sup>34</sup> Ivi, p. 216 (*ibid.*).

cristiana «è priva di tale direzione negativa e polemica contro lo stato, anzi lo riconosce e conferma». Di conseguenza, è solo di una religione di questo tipo che ha senso discutere se rappresenta la «base» dello stato e se «contiene l'ethos [*das Sittliche*] in genere»<sup>35</sup>. In altri termini, è solo in relazione al cristianesimo che per Hegel possiamo chiederci – in continuità con i temi sollevati dal § 270 – in che misura la religione esprime l'identità di uno stato.

Da un punto di vista sociale e politico, ciò che distingue il cristianesimo da forme di vita meno unitarie e razionali (come il fanatismo) è innanzitutto il suo articolarsi come *comunità*, anzi: come «comunità ecclesiastica [*Kirchengemeinde*]»<sup>36</sup>. È importante sottolineare questo aspetto per due ragioni: la prima è che, producendo comunità, la religione cristiana non è più semplice “fede privata”; la seconda è che, dando a questa comunità la forma di una *chiesa*, essa non si limita a “riunire” delle persone intorno a valori e pratiche condivise. La religione cristiana, infatti, è una forma di vita che contempla norme, riti, tradizioni, edifici di culto, una gerarchia di dipendenti e che avanza, di conseguenza, specifiche pretese di riconoscimento sociale e politico. Hegel spiega il punto in questi termini:

La pratica del suo culto [*scil.* della religione cristiana] consiste in *atti e dottrina*; essa abbisogna a tal fine di *possessi* e di una *proprietà*, così come di *individui* dedicati al *servizio* della comunità. Sorge quindi un rapporto di stato e comunità ecclesiastica.

Rispetto al fanatismo, dunque, la religione cristiana rappresenta il passaggio da una concezione soggettivistica e sentimentale della fede a una prospettiva che considera invece il mondo oggettivo e la società come elementi imprescindibili per la pratica religiosa. È per questo, di conseguenza, che sin dalla sua nascita lo stato moderno ha dovuto “fare i conti” con le forme di vita cristiane e le loro pretese di riconoscimento.

Hegel prende quindi in considerazione le modalità attraverso le quali lo stato affronta tali pretese, prospettando, in un certo senso, due scenari, in base ai quali «stato e chiesa si trovano direttamente *in accordo o in opposizione*»<sup>37</sup>.

Nel primo caso, ossia quello in cui la forma di vita cristiana non si contrappone alle istituzioni, il compito dello stato dev'essere allora quello

<sup>35</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>36</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>37</sup> Ivi, pp. 218-219 (p. 211).

di *tutelarla e promuoverla*. Hegel sviluppa questo aspetto in un passaggio particolarmente importante dell'Annotazione e che vale la pena riportare per intero e analizzare nel dettaglio:

È nella natura della cosa che lo stato adempia un dovere di dare ogni aiuto e di assicurare protezione alla comunità per il suo fine religioso, anzi, giacché la religione è il momento che integra lo stato per quel che c'è di più profondo nella disposizione d'animo, di esigere da tutti i suoi componenti che essi si tengano ad una comunità ecclesiastica, – del resto ad una qualsiasi, poiché nel contenuto, in quanto esso si riferisce all'interno della rappresentazione, lo stato non può intromettersi<sup>38</sup>.

Questa citazione contiene tre passaggi centrali dell'argomentazione hegeliana. Il primo indica l'importanza che lo stato tuteli le comunità cristiane, fornendo loro «ogni aiuto» e «protezione», e garantendo così la sicurezza delle persone e degli edifici religiosi.

Il secondo passaggio radicalizza però quanto appena detto. Hegel, infatti, passa qui repentinamente ad affermare che compito dello stato non è solo quello di garantire il rispetto e la tutela delle forme di vita religiose, ma addirittura quello di assicurarsi che *ciascun cittadino* sia membro di una «comunità ecclesiastica». Perché ciò dovrebbe essere importante per lo stato? La risposta hegeliana è che la religione può giocare un ruolo sociale e politico fondamentale nella misura in cui essa garantisce una «disposizione d'animo [*Gesinnung*]» capace di «integra[re] lo stato per quel che c'è di più profondo». Per Hegel, infatti, la religione, e in particolare la religione cristiana, si fonda sulla capacità dei fedeli di trascendere la propria particolarità in favore del bene comune, cioè di un universale che è al contempo unità dei particolari: è questa disposizione d'animo, d'altronde, a fondare il senso di comunità proprio della forma di vita cristiana. Questo senso di appartenenza è per Hegel una condizione fondamentale anche dello stato moderno. Si potrebbe dire che la religione cristiana riesce a fare qualcosa che alle istituzioni non sempre riesce, vale a dire stimolare nei cittadini quel senso di unità e solidarietà che Hegel chiama anche «*patriotismo*» e «*fiducia*»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>39</sup> R § 268, p. 211 (pp. 204-205). Nell'ambito degli studi contemporanei, questa problematica è stata analizzata con particolare attenzione da E.-W. Böckenförde, il quale ha messo bene in luce come l'unità e la tenuta dello stato secolarizzato moderno dipendano, paradossalmente, dai vincoli etici delle tradizioni religiose; cfr. il suo *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main,

Sulla base di queste considerazioni, Hegel conclude quindi che lo stato deve assicurarsi che ciascun cittadino sia anche membro di una comunità religiosa. In una prospettiva contemporanea, questa frase delinea, in maniera inequivocabile, una forma di paternalismo: l'uso di quel «esigere [*fordern*]»<sup>40</sup>, infatti, sembra minare alla radice il principio del rispetto per l'autonomia e rompere così la simmetria dei rapporti di riconoscimento fra individui e stato. Tuttavia, se teniamo ferma l'idea hegeliana secondo cui la comunità religiosa (in particolare nella forma del protestantesimo luterano, cosa che però in queste pagine dei *Lineamenti* non viene esplicitata) svolge un ruolo fondamentale nei processi di *Bildung* sia individuale che collettiva e garantisce così la “convergenza” fra bene privato e bene comune, il discorso risulta allora del tutto coerente con i propri presupposti; in questo senso, infatti, esigendo che i cittadini «si tengano ad una comunità ecclesiastica», lo stato non fa altro che assicurare le condizioni per lo sviluppo dell'autonomia e promuovere così l'autorealizzazione personale e l'unità sociale.

Il terzo passaggio della citazione riportata sopra sembra illustrare meglio questo punto. Dopo aver raccomandato che lo stato garantisca l'adesione a una comunità religiosa, infatti, Hegel aggiunge subito che può trattarsi di «una qualsiasi, poiché nel contenuto, in quanto esso si riferisce all'interno della rappresentazione, lo stato non può intromettersi». In altri termini, lo stato deve sì assicurarsi che ogni cittadino prenda parte a una comunità ecclesiastica, ma deve anche mantenere un atteggiamento liberale di “distanza” rispetto ai valori professati o alle pratiche svolte.

Hegel spiega nella frase immediatamente successiva come ciò sia possibile:

Lo stato maturato nella sua organizzazione e perciò forte può quivi comportarsi tanto più liberalmente, trascurare del tutto singolarità che lo toccherebbero, e perfino sopportare entro di sé comunità (nel che certamente importa il numero), le quali perfino non riconoscano da un

---

Suhrkamp, 1991, pp. 92-114 (trad. it. di M. Nicoletti, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 33-54). Per una discussione di questi temi si veda J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, cap. 4 (trad. it. parziale di M. Carpitella, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 5-18). Per un'analisi della concezione hegeliana alla luce del “paradosso di Böckenförde” cfr. invece L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*, in Id., *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009*, München, Fink, 2010, pp. 93-114.

<sup>40</sup> R § 270 A, p. 216 (p. 209).



punto di vista religioso i diretti doveri verso di esso, giacché esso cioè abbandona i membri delle medesime alla società civile sotto le di lei leggi ed è pago di un adempimento passivo, magari mediato da commutazione e scambio, dei diretti doveri verso di esso<sup>41</sup>.

Lo stato, dunque, può permettersi un atteggiamento liberale nei confronti delle comunità ecclesiastiche innanzitutto sulla base di un presupposto fondamentale, cioè che sia uno «stato maturato nella sua organizzazione e perciò forte»<sup>42</sup>. Questo aspetto, apparentemente secondario, è in realtà centrale per capire il resto dell'argomentazione hegeliana: solo uno stato maturo, ossia nel quale si danno rapporti di riconoscimento riusciti, può effettivamente garantire piena autonomia ai propri cittadini. Anzi – aggiunge Hegel – uno stato del genere può addirittura «sopportare entro di sé comunità (nel che certamente importa il numero), le quali perfino non riconoscano da un punto di vista religioso i diretti doveri verso di esso»<sup>43</sup>. In altri termini, uno stato maturo può accettare al suo interno anche forme di vita che si sottraggono alle pretese normative dei rapporti di riconoscimento.

Per capire questo punto può essere d'aiuto fare riferimento alla nota a piè di pagina che Hegel inserisce alla fine della citazione sopra riportata. In questa nota, infatti, vengono nominati, come esempio di comunità che si sottraggono ai «diretti doveri» nei confronti dello stato, i quaccheri e gli anabattisti: si tratta di movimenti cristiani contraddistinti, fra le altre cose, dal rifiuto della violenza (anche in caso di guerra) e dalla astensione da cariche politiche, il che li rende «soltanto attivi membri della società civile» e non dello stato, e fa sì che intrattengano con altri cittadini «un rapporto soltanto privato». In questo modo, tuttavia, viene a mancare per Hegel la base stessa dell'unità sociale e politica, cioè quella solidarietà che permette ai singoli individui, nonostante le reciproche differenze, di unirsi e perseguire un bene comune. Quaccheri e anabattisti, invece, hanno nei confronti delle istituzioni un atteggiamento meramente «passivo», cioè si limitano ad adempiere ai loro «diretti doveri verso lo stato», senza alcuna partecipazione attiva alla cosa pubblica.

Ciononostante, per Hegel, uno stato maturo può esercitare «*toleranza*» nei confronti di questo tipo di atteggiamenti, evitando cioè di pretendere in modo coattivo l'obbedienza e il riconoscimento necessari al

<sup>41</sup> Ivi, pp. 216-217 (pp. 209-210).

<sup>42</sup> Ivi, p. 216 (p. 209).

<sup>43</sup> Ivi, p. 217 (p. 210).

retto funzionamento delle istituzioni. In che modo? La risposta hegeliana è: abbandonando queste comunità «alla società civile sotto le di lei leggi». Questa frase, per certi aspetti sorprendente, può essere interpretata in due modi differenti. In un primo senso, il rimando alla società civile indica il fatto che una forma di vita che mantiene «un rapporto soltanto privato» con il resto della realtà sociale, dimostra di aver cura solamente dei propri fini egoistici. Nella misura in cui non produce conflitto sociale, una tale forma di vita può essere allora lasciata alla mercé delle «leggi» della società civile, cioè di quella dimensione in cui ogni individuo ha cura semplicemente del proprio bene privato.

Una seconda possibilità, tuttavia, è quella di interpretare la società civile non come luogo del commercio fra interessi particolari, ma come sfera della «*Bildung*»<sup>44</sup>, cioè di quello spazio che “educa” l’individuo al bene comune. In questo senso, l’affermazione hegeliana dev’essere letta nei termini di un appello alla capacità della società civile di generare unità dove c’è frammentazione. Anche in questo caso la nota a piè di pagina permette di chiarire il testo principale; Hegel infatti scrive:

soltanto mercé la sua restante forza lo stato può trascurare e tollerare tali anomalie, e fare assegnamento precipuamente sulla forza dei costumi e della interna razionalità delle sue istituzioni, per il fatto che questa, mentre esso non fa valere quivi i suoi diritti in modo rigoroso, diminuirà e supererà la differenziazione<sup>45</sup>.

Uno stato abbastanza forte può quindi demandare alla società civile il compito di gestire comunità “eterogenee”, facendo «assegnamento [...] sulla forza dei costumi e della interna razionalità delle sue istituzioni», cioè sul fatto che la realtà sociale possiede in sé le strutture in grado di promuovere unità e solidarietà. Possiamo pensare qui a tutti quei contesti – la scuola, lo sport, l’economia, i media, ecc. – che non solo favoriscono l’aggregazione, ma contribuiscono anche in maniera decisiva alla formazione di identità collettive, cioè alla possibilità per i singoli di ricorrere alla prima persona plurale e comprendersi come parte di un’unità<sup>46</sup>. Affidando quindi alla società civile il compito di produrre integrazione, lo stato può fare un passo indietro, per così dire, evitando di far «valere quivi i

<sup>44</sup> R § 187 A, p. 162 (p. 158).

<sup>45</sup> R § 270 A, p. 217 (p. 210).

<sup>46</sup> È possibile pensare, ad esempio, a due persone provenienti da contesti culturali differenti ma che partecipano alla medesima attività sportiva e cooperano quindi per raggiungere insieme un fine comune (quale può essere la vittoria della loro squadra).

suoi diritti in modo rigoroso», cioè le sue pretese di obbedienza e riconoscimento. Ed è proprio attraverso questo atteggiamento di «*tolleranza*», anziché tramite l'uso della forza, che si rende possibile per Hegel superare «la differenziazione» e garantire l'unità sociale<sup>47</sup>.

### 4.3. Lo stato come «forza protettrice» della razionalità

Quanto detto fin qui ha valore nella misura in cui «stato e chiesa si trovano direttamente *in accordo*»<sup>48</sup>, di modo che anche quelle comunità religiose non integrate nei rapporti sociali e istituzionali possono mantenersi all'interno di quel peculiare equilibrio fra autonomia e unità sociale che lo stato hegeliano garantisce (perlomeno in linea di principio). Ma cosa accade invece quando fra stato e chiesa viene a crearsi un rapporto di «*opposizione*»? Hegel si sofferma a lungo anche su questa possibilità.

Il problema sorge – lo si è già detto – nella misura in cui la religione cristiana si configura come una forma di vita che avanza pretese nei confronti non solo della «coscienza morale»<sup>49</sup>, ma anche della realtà oggettiva e quindi dei «principi etici» e delle «leggi dello stato». Ciò fa sì che si generino facilmente conflitti fra autorità temporale e autorità secolare. Hegel imposta il problema in questi termini:

- a) secondo lo stato, «nella misura in cui la comunità ecclesiastica possiede una *proprietà*, esercita ulteriori *atti* di culto, ed ha per questo individui al suo servizio, essa trapassa dall'interno nel mondano e con ciò nel dominio dello stato e si pone attraverso di ciò *immediatamente* sotto le sue leggi»<sup>50</sup>.
- b) la chiesa, al contrario, «considera come sua parte ciò che è *spirituale* in genere e con esso anche l'elemento etico, [e ritiene] lo stato invece come un'armatura meccanica per gli esteriori fini non-spirituali»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Sull'importanza della società civile per il superamento della differenziazione sociale cfr. A. Buchwalter, «*The Ethicality in Civil Society*»: *Bifurcation, Bildung and Hegel's Supersession of the Aporias of Social Modernity*, in *Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 116-136. Sulla concezione hegeliana della tolleranza si veda T. Brownlee, *Hegel's Defense of Toleration*, in *Hegel on Religion and Politics*, pp. 79-98.

<sup>48</sup> R § 270 A, pp. 218-219 (p. 211).

<sup>49</sup> Ivi, p. 218 (*ibid.*).

<sup>50</sup> Ivi, pp. 217-218 (p. 210).

<sup>51</sup> Ivi, p. 219 (p. 211).

Quello che viene a configurarsi, pertanto, è un *conflitto fra autocomprensioni*. Da un lato, cioè, lo stato ritiene sé stesso come l'unico sovrano legittimo sulla sfera mondana ed esercita quindi il proprio potere anche sulla chiesa, come su qualsiasi altro individuo e comunità, nella misura in cui vengono avanzate pretese di riconoscimento sociale e giuridico. Dall'altro lato, invece, la chiesa comprende sé stessa come l'unica vera autorità morale, lasciando che sia lo stato a occuparsi di garantire la «protezione e [la] sicurezza della vita, [della] proprietà e dell'arbitrio di ciascuno, nella misura in cui tale arbitrio non lede la vita e [la] proprietà e l'arbitrio degli altri»<sup>52</sup>. In questo senso, mentre la chiesa ha pieno dominio sulla sfera del bene, cioè sulla determinazione dei valori che devono guidare l'agire umano, lo stato amministra quella del giusto, configurandosi così «soltanto come un'organizzazione della necessità».

Tuttavia, abbiamo già visto come Hegel rifiuti alla radice una concezione di questo tipo. Nella sua prospettiva, infatti, lo stato moderno sorge e si sviluppa con lo scopo di stabilire le condizioni per l'autorealizzazione individuale e per l'unità sociale, e non può quindi essere considerato neutrale rispetto al bene:

anche lo stato [infatti] ha una dottrina, giacché le sue istituzioni e ciò che per esso è valido in genere intorno all'ambito giuridico, la costituzione ecc. è essenzialmente nella forma del *pensiero* come legge<sup>53</sup>.

Lo stato, dunque, non è un semplice insieme di norme astratte, ma «ha una dottrina» e tende perciò, mediante leggi e istituzioni, alla sua realizzazione. Tale dottrina, inoltre, è espressa «nella forma del *pensiero*», cioè rappresenta un contenuto razionale, le cui pretese di validità possono quindi essere discusse e giustificate pubblicamente. Questo aspetto viene chiarito da Hegel qualche pagina più avanti:

di contro alla [...] *fede* e alla [...] *autorità* [della religione] sopra l'*ethos*, diritto, leggi, istituzioni, di contro alla di lei *convinzione soggettiva* lo stato è piuttosto l'entità che *sa*; nel suo principio il contenuto essenzialmente non resta fermo nella forma del sentimento e della fede, bensì appartiene al pensiero determinato<sup>54</sup>.

La «dottrina» che informa lo stato, dunque, è l'espressione di un sape-

<sup>52</sup> *Ibid.* (p. 212).

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 218 (p. 211).

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 220 (p. 213).

re oggettivo e quindi dotato di pretese di validità che trascendono le credenze e le opinioni particolari degli individui; di conseguenza, i contenuti e i valori espressi dallo stato vanno considerati, sotto questo aspetto, come radicalmente diversi da quelli professati da una comunità religiosa.

A fronte di tutto ciò, Hegel può quindi ribadire che lo stato «non è un meccanismo»<sup>55</sup>, come sembrano affermare i liberali, «bensì la vita razionale della libertà autocosciente»: esso è cioè quella realtà che permette a ogni individuo, da un lato, di *comprendersi* come libero e, dall'altro, di *esprimere* tale libertà. Di conseguenza, «l'ethos»<sup>56</sup>, cioè l'insieme di quei valori e di quelle pratiche che determinano il bene comune di una società, non si trova affatto «fuori» dalle istituzioni, ma ne è anzi la loro espressione più autentica; ed è per questo che lo stato può essere definito propriamente come «il sistema del mondo etico»<sup>57</sup>.

Alla luce di queste conclusioni, Hegel afferma pertanto che, nel caso in cui emerga un conflitto – *a livello sociale* – fra le pretese di riconoscimento di una comunità religiosa e la «dottrina» dello stato, dev'essere quest'ultima a prevalere. E ciò non per mero esercizio di autorità, ma poiché lo stato – lo abbiamo visto – può avanzare, a differenza della chiesa, pretese di validità razionale e quindi giustificabili (o criticabili) pubblicamente. Se consideriamo questo punto alla luce del problema generale del § 270, allora risulta chiaro come solo una struttura informata dalla razionalità, come è appunto lo stato, può avere “l'ultima parola” nei processi di formazione e giustificazione dell'identità sociale; una comunità religiosa, per quanto radicata possa essere, si fonderà pur sempre su pratiche e valori la cui fonte ultima di legittimità non è la ragione ma la fede e che di conseguenza rappresenta una forma di vita non integralmente pubblica.

Nella misura in cui una religione rappresenta un elemento sociale ostile, lo stato deve quindi porsi per Hegel come «una forza protettrice, che si faccia carico dei diritti della ragione e dell'autocoscienza»<sup>58</sup>. E ciò è possibile – è importante ribadirlo – solo nella misura in cui le istituzioni, *rifutando* di restare neutrali, si pongono in difesa del bene comune, cioè di quelle norme e di quei valori civili che permettono di realizzare la libertà individuale e collettiva.

Hegel riassume quanto è stato detto fin qui in un passaggio che credo

<sup>55</sup> Ivi, p. 218 (p. 211).

<sup>56</sup> Ivi, p. 219 (p. 212).

<sup>57</sup> Ivi, p. 218 (p. 211).

<sup>58</sup> Ivi, p. 213 (p. 207).

sia importante riportare per intero:

Da un lato lo stato può esercitare un'infinita indifferenza di fronte all'*opinare*, appunto nella misura in cui esso è soltanto opinione, un contenuto soggettivo e perciò, si pavoneggi pure quanto vuole, non ha entro di sé alcuna vera forza e potenza [...]. Dall'altro lato però di contro a questo *opinare* di cattivi principi, quando esso si trasforma in un esserci generale e corrodente la realtà [...] lo stato deve prendere in protezione la verità oggettiva e i principi della vita etica, così com'esso nell'insieme di contro alla chiesa, reclamante un'*autorità* illimitata e incondizionata, ha viceversa da far valere il diritto formale dell'autocoscienza alla propria intellesione, convinzione e in genere al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva<sup>59</sup>.

In questo passaggio, quindi, Hegel ribadisce il ruolo dello stato come baluardo della razionalità, il quale dinanzi a forme di vita fondate su dogmi e valori soggettivi può quindi assumere comportamenti differenti: per un verso, infatti, può limitarsi a un atteggiamento di semplice «indifferenza» e lasciare che queste forme di vita si annullino da sé per mancanza di «forza»; per l'altro, nella misura in cui alcuni di questi contenuti si sviluppano e divengono una minaccia per la società, lo stato deve allora «far valere» la propria razionalità, incentivando il dibattito pubblico e assicurandosi che ciascun cittadino ricorra «alla propria intellesione, convinzione e in genere al pensiero di ciò che deve valere come verità oggettiva». E ciò significa, di conseguenza, che le istituzioni possono garantire l'unità sociale *promuovendo*, anziché limitando, l'autonomia individuale.

#### 4.4. La giustificazione filosofica dello stato moderno

A questo punto è possibile muovere alcune considerazioni generali sull'Annotazione al § 270. In particolare, possiamo riprendere l'espressione introdotta da Hegel all'inizio del testo, secondo cui la religione sarebbe «la base»<sup>60</sup> dello stato moderno. Alla luce di quanto analizzato finora, come va interpretata questa affermazione?

A mio parere è possibile distinguere fra due possibili accezioni del termine «*Grundlage*» in questo contesto, vale a dire (a) come base *genetica* e (b) come base *epistemica*, il che porta poi a due letture differenti dell'affermazione hegeliana, ossia:

<sup>59</sup> Ivi, pp. 222-223 (p. 215).

<sup>60</sup> Ivi, p. 213 (p. 206).

- a) la religione (cristiana) è la condizione di possibilità storica dello stato moderno;
- b) la religione (cristiana) è il riferimento ultimo nella giustificazione dello stato moderno<sup>61</sup>.

A fronte di quanto considerato nelle pagine precedenti, è possibile affermare che Hegel condivide il primo significato, ma rifiuta convintamente il secondo. Da un lato, infatti, la religione, e in particolare la religione cristiana, non può non essere considerata la *condicio sine qua non* della nascita dello stato moderno; quest'ultimo, d'altro canto, non solo emerge storicamente nel contesto sociale e politico dell'Europa cristiana, ma si configura anche sulla scorta di un insieme di valori che hanno concorso inevitabilmente a determinare l'identità collettiva dell'Europa moderna e, di conseguenza, la «dottrina» alla base dello stato. In questo senso, per Hegel è possibile comprendere la genesi dello stato moderno solo sullo sfondo della cultura cristiana, e in particolare nella sua declinazione protestante.

Dall'altro lato, tuttavia, ciò non significa che la *giustificazione* delle istituzioni moderne – ossia il modo in cui conoscono e legittimano sé stesse – sia di competenza della religione; anzi, come ribadito più volte, nella misura in cui sono espressione di una fede, i valori religiosi giocano un ruolo troppo complesso all'interno della sfera pubblica per poterne costituire la «base». Abbiamo visto, infatti, come Hegel attribuisca allo stato una funzione di baluardo della razionalità; di conseguenza, non deve sorprendere il fatto che, nella sua prospettiva, a poter assolvere legittimamente il compito di giustificare «l'ethos» delle istituzioni moderne non è la religione, ma la *filosofia*. Per Hegel, infatti, solo quest'ultima – contribuendo attivamente al dibattito culturale e politico – può avanzare pretese oggettive, e quindi pubbliche, di razionalità; e ciò per un semplice motivo: «è l'intellezione filosofica che conosce che chiesa e stato non stanno nell'opposizione del *contenuto*, ma nella differenza della *forma*»<sup>62</sup>. In altri termini, il compito di giustificare lo stato spetta alla filosofia poiché solo quest'ultima può porre adeguatamente il problema della relazione fra stato e forme di vita religiose, distinguendo fra affinità contenutistiche e differenze formali.

Se volessimo riassumere questi aspetti potremmo allora dire che gli elementi di continuità dello stato con la religione sono:

<sup>61</sup> Per questa distinzione cfr. L. Siep, *Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?*.

<sup>62</sup> R 270 A, p. 220 (p. 213).

- a) la *genesì storica*, dal momento che lo stato moderno affonda le sue radici nella cultura cristiana e in particolare nella riforma protestante;
- b) la *disposizione d'animo*, cioè la necessità che gli individui trascendano i propri interessi particolari in vista di un bene comune che ne garantisca al contempo l'unità.

Gli aspetti invece che separano lo stato dalla religione sono:

- c) l'*oggettività* e la *razionalità* che contraddistinguono lo stato e che si contrappongono invece alle rappresentazioni soggettive su cui si fonda la religione;
- d) e di conseguenza, i *due diversi tipi giustificazione*, l'una razionale e pubblica, l'altra fondata sulla fede.

È alla luce di queste distinzioni che Hegel può quindi scrivere che

se la religione in tal modo costituisce la *base* che contiene l'ethos in genere e più specificatamente la natura dello stato intesa come volontà divina, pure, è in pari tempo soltanto *base*, quel ch'essa è, ed è qui che i due divergono<sup>63</sup>.

Questa frase credo riassume perfettamente le ultime considerazioni sollevate in questo saggio: la religione, e in particolare la religione cristiana, gioca senz'altro un ruolo fondamentale nella formazione e nello sviluppo delle istituzioni moderne; ma non è a essa che lo stato deve rivolgersi nella misura in cui intende giustificare pubblicamente il proprio operato. Detto altrimenti: la religione è il "punto di partenza" dello stato moderno, ma non il suo "punto di arrivo", ovvero – per ricorrere alle parole di Hegel – ne è sì la «base», ma «è in pari tempo soltanto *base*»<sup>64</sup>.

## 5. Osservazioni conclusive

A questo punto possiamo tirare le fila di quanto emerso dall'analisi di queste pagine dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Questo saggio ha preso le mosse da un problema di ordine generale,

<sup>63</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>64</sup> Sulle ambiguità di questa frase ha richiamato l'attenzione P. Cruysberghs, *Religion als Grundlage, und nur als Grundlage des Staats. Über Quietismus, Fanatismus, Tyranei, und... Freiheit*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, pp. 273-307.



ossia quello concernente le modalità attraverso cui lo stato può o deve porsi nei confronti delle forme di vita religiose. Una possibile risposta a questo problema ci viene dall'ambito del liberalismo politico, secondo il quale le istituzioni, nella misura in cui intendono evitare di promuovere o favorire paternalisticamente una certa idea del bene a discapito di altre differenti, devono mantenersi neutrali rispetto alle diverse forme di vita in competizione; solo in questo modo – si afferma – risulta possibile tutelare il pluralismo costitutivo delle società moderne, da un lato, e garantire il rispetto per l'autonomia dei cittadini, dall'altro.

Attraverso il confronto con il testo hegeliano sono emersi alcuni aspetti problematici in questa prospettiva; in particolare, due questioni sono state sollevate: la prima è che il quadro liberale fa dello stato quella che Hegel chiama «un'armatura meccanica per gli esteriori fini non-spirituali»<sup>65</sup>, cioè un apparato incapace di promuovere autenticamente l'autorealizzazione degli individui; la seconda questione è che il principio di neutralità porta con sé il rischio di rovesciarsi in un principio di indifferenza, il che conduce, a sua volta, all'incapacità di affrontare adeguatamente le pretese di riconoscimento delle diverse forme di vita.

La concezione hegeliana riesce invece a far fronte, almeno in linea di principio, a entrambe queste esigenze: fondandosi su rapporti di reciproco riconoscimento fra individui e istituzioni, infatti, lo stato per Hegel ha il compito di determinare le condizioni tanto dell'autorealizzazione individuale quanto dell'unità sociale, ed è quindi in grado di valutare, accogliere e promuovere le pretese delle singole forme di vita.

Questo è il quadro generale che fa da sfondo all'analisi hegeliana del rapporto dello stato con la religione. Più in particolare, abbiamo visto come possano darsi tre declinazioni di questo rapporto (per quanto poi Hegel si soffermi solo sulle ultime due):

- a) come «indifferenza»<sup>66</sup>: la forma di vita religiosa non è abbastanza «forte» da rappresentare una preoccupazione per lo stato;
- b) come «accordo»<sup>67</sup>: nella misura in cui la forma di vita religiosa non si pone in contrasto con le istituzioni esistenti, lo stato ha il compito di tutelarne i beni e garantirne la sicurezza;
- c) come «opposizione»<sup>68</sup>: nella misura in cui la forma di vita religiosa

<sup>65</sup> R 270 A, p. 219 (p. 211).

<sup>66</sup> Ivi, p. 222 (p. 215).

<sup>67</sup> Ivi, p. 219 (p. 211).

<sup>68</sup> *Ibid.*

si pone in contrasto con le istituzioni esistenti (divenendo quindi una minaccia per la libertà sociale), lo stato ha il compito di «far valere» la propria razionalità.

Alla luce di queste indicazioni possiamo allora individuare come punti di forza della concezione hegeliana tre aspetti specifici, ossia:

- a) la critica del principio di neutralità;
- b) il riconoscimento della religione cristiana come condizione genetica dello stato moderno;
- c) la giustificazione non religiosa delle istituzioni sociali e politiche.

Da ciascuno di questi punti è possibile “distillare”, in conclusione, gli aspetti filosofici più promettenti.

a) Innanzitutto, credo valga la pena soffermarsi ancora una volta sulle ricadute che la critica hegeliana al principio di neutralità ha rispetto al problema della religione. Per Hegel, infatti, e a differenza di quanto ritenuto dai liberali, ciò che garantisce la separazione fra chiesa e stato, e quindi la laicità di quest’ultimo, non è la neutralità delle istituzioni, ma – esattamente al contrario – il fatto che queste possiedono a loro volta un contenuto valutativo che differisce da quello veicolato dalla religione (pur ovviamente nella continuità fra questi contenuti all’interno dei processi di autorealizzazione individuale e sociale). Ciò fa sì che lo stato, *quando necessario*, possa contrapporre a forme di vita religiose i *valori civili* della libertà e della solidarietà. Inoltre, ponendosi a difesa della razionalità, lo stato hegeliano permette, in linea di principio, tre importanti mosse, ossia: (i) rende la dimensione sociale un possesso non privato ma *pubblico* e quindi aperto a revisioni e integrazioni (cosa non sempre possibile in ambito religioso); (ii) autorizza, di conseguenza, il contributo della *riflessione personale* alla cosa pubblica, consentendo cioè che i singoli cooperino “con intelligenza e volontà” al miglioramento delle istituzioni; (iii) infine, strutturandosi attraverso relazioni di riconoscimento (anche sedimentate in forma giuridica) e potendo soprattutto far leva su uno sfondo di valori comuni («l’ethos» delle istituzioni), lo stato può essere inteso come il garante del ricorso alla *tolleranza* sia fra cittadini che da parte delle istituzioni.

b) In secondo luogo, richiamando l’attenzione sulla religione come «base» dello stato, Hegel ci spinge a prendere sul serio la storicità del mon-

do sociale e politico e a evitare, in questo modo, di concepire le istituzioni come strutture ideali che vanno poi in qualche modo “calate” su un contesto dato. Allo stesso tempo, però, sottolineando che la religione cristiana è «soltanto *base*»<sup>69</sup> dello stato moderno, Hegel mostra anche come la consapevolezza di tale storicità non implichi affatto l’assumerne i limiti, ma significhi anzi fissare un punto concreto a partire dal quale articolare una critica sociale fondata razionalmente. In questo senso, mentre la prospettiva liberale muove dall’idea che l’astrazione sia garanzia di oggettività (e qui si può pensare ad esempio alla concezione rawlsiana del velo di ignoranza), quella hegeliana dimostra invece che è solo attraverso un attento studio della realtà che diviene possibile avanzare *pretese legittime di critica* nei confronti dell’esistente.

c) Infine, l’idea che le istituzioni moderne (e quindi le pratiche e i valori che esse promuovono) possano essere giustificate adeguatamente solo attraverso processi razionali permette di chiarire tre questioni ancora oggi centrali, ossia: (i) il rifiuto di una fondazione religiosa dello stato; (ii) il ruolo essenziale giocato, nella società moderna, dal dibattito pubblico; e (iii) l’importanza delle pretese di validità razionale incorporate in leggi e istituzioni. Questi tre aspetti, ovviamente legati l’uno all’altro, concorrono a delineare una concezione nella quale, innanzitutto, la società deve reggersi esclusivamente su valori di cui è possibile discutere pubblicamente, e che quindi non possono essere legittimati dal ricorso a una fede o da convinzioni non argomentabili; in ciò consiste quella che possiamo intendere come l’*autonomia della società moderna*. In secondo luogo, la razionalità dello stato hegeliano si realizza attraverso la *reciproca interazione fra sfera pubblica e istituzioni*, di modo che, da un lato, il dibattito sociale possa effettivamente orientare la vita politica, ma, dall’altro, si diano delle forme di mediazione strutturale a questa capacità di orientamento in grado di evitare fenomeni quali la cosiddetta “dittatura della maggioranza”.

Spero a questo punto di essere riuscito a far luce sul significato di queste pagine dei *Lineamenti*. Ci sono senz’altro molte questioni che meriterebbero di essere chiarite ulteriormente, ma credo che l’obiettivo principale del contributo – valutare la trattazione hegeliana del rapporto fra lo stato e le forme di vita religiose alla luce del dibattito contemporaneo sul liberalismo politico – sia stato infine raggiunto<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> Ivi, p. 214 (p. 207).

<sup>70</sup> Ringrazio Giulia Bernard per aver letto e discusso questo testo, fornendomi consigli preziosi.

# **Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel**

Luca Illetterati, Saša Hrnjez<sup>1</sup>

*Università di Padova*

In this article we will shed light on Hegel's paragraph from the Encyclopedia (§ 475) in which the subject has been defined as the activity of translating the subjective content into objectivity. What does it mean to define the subject in terms of translation? What notion of translation is at issue here? And what consequences to our understanding of the subject has such a claim about its translating into the objectivity? In order to address these questions, we will take into consideration other Hegel's works where the activity of translating is brought to light as well, precisely in *Philosophy of Right* and *Science of Logic*. By moving through Hegel's text, but also by commenting on some reflections of Hannah Arendt and Walter Benjamin, we will argue that subjectivity does not exist truly and effectively before its activity of translating, i.e. the subject is a self-reflexive trans-posing in the element of objectivity, thus its self-negation as subjectivity. The subject is not the 'original' to be translated, but the effect of its own activity of translation as expression of its freedom. In this sense, to conceive the subjectivity in terms of translation means, actually, to locate it in the context of loss, of risk, of the unexpected, i.e. to conceive it as the possibility of failure.

---

<sup>1</sup> This article is part of TRANSPHILEUR project (researcher: S. Hrnjez, coordination: L. Illetterati) that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement No 798275.

## 1. Introduzione

Prendendo sul serio un'idea che Hegel suggerisce all'interno della sezione Psicologia della Filosofia dello spirito soggettivo dove associa la struttura della soggettività alla dinamica traduttiva, l'ipotesi che intendiamo percorrere all'interno di questo contributo riguarda la possibilità di esplicitare un'idea non sostanzialistica di soggetto proprio attraverso l'analisi del suo costituirsi in termini traduttivi. Nel § 475 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, infatti, all'interno della parte dedicata allo spirito pratico, discutendo del ruolo e della rilevanza degli impulsi e dell'arbitrio, Hegel definisce il soggetto in questi termini:

Il soggetto è l'attività della soddisfazione degli impulsi (...); vale a dire, è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con sé stesso (Enz, § 475)<sup>2</sup>.

Le domande che sulla base di questo testo hegeliano guidano la nostra analisi sono dunque le seguenti: che cosa significa dire che il soggetto è *attività che traduce*? Che implicazioni ha per la nozione di soggetto questo suo definirsi in relazione a un atto così complesso e ambiguo qual è quello della traduzione? E infine, in che senso possiamo parlare della traduzione all'interno dell'assetto concettuale hegeliano?

Nel testo intendiamo da una parte rispondere a queste domande, dall'altra esplicitare le conseguenze che le risposte implicano.

<sup>2</sup> Abbreviazioni:

Enz: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, con introduzione di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2002). La sigla sarà seguita dal numero di paragrafo. Se dopo il numero del paragrafo c'è anche la sigla Z e un numero di pagina, questo indica che ciò che si sta citando è un testo che fa parte degli *Zusätze*. In questo caso l'edizione di riferimento è *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer, H. M. Michel, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1986 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, UTET, Torino 1981-2002).

PhR: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von E. Weisser-Lohmann, K. Grotsch, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14, 1-3, Hamburg, Meiner, 2009-11 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1990<sup>2</sup>).

WdL (2): G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, erster Band, Die objektive Logik, zweites Buch: Das Wesen (1813)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, pp. 233-409 (*Scienza della logica. 1. Logica oggettiva. Libro secondo: L'essenza (1813)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro e F. Orsini, Padova, Verifiche 2018).

## 2. L'attività che traduce

Quella che troviamo al § 475 dell'*Enciclopedia* è, ovviamente, solo una delle molte declinazioni che articolano in Hegel il concetto di soggettività; una declinazione specifica, che va collocata topologicamente nella mappa sistematica hegeliana e che ovviamente riflette in sé le caratteristiche del luogo specifico della mappa in cui compare. La nozione di soggetto, infatti, se da una parte è sempre in Hegel la nozione che indica l'attivarsi della dimensione della libertà, dall'altra assume forme e figurazioni differenti all'interno dei diversi livelli ontologici ed epistemologici dentro cui si dispiega il sistema. In questo senso la sua struttura formale – la struttura dell'automovimento, dell'essere inizio, e dunque della possibilità di auto-determinazione – trova all'interno delle diverse sfere di articolazione del sistema una sua specificità ogni volta correlata all'ambito di riferimento che il percorso concettuale va delineando. Così, se il concetto di soggettività all'interno della Logica indica essenzialmente la sfera del concetto, ovvero la capacità di automovimento del pensiero, la capacità del pensiero di determinarsi a partire da se stesso secondo una normatività a esso immanente<sup>3</sup>, l'idea di soggetto trova la sua prima figurazione nell'esteriorità all'interno della Fisica organica nella Filosofia della natura, dove la dimensione propriamente soggettiva viene identificata con la capacità dell'organismo animale di determinarsi a partire dalla lacerazione e dalla mancanza che lo costituiscono<sup>4</sup>. Questa struttura ancestrale va poi sempre più arricchendosi e sviluppandosi in termini di concretezza e complessità all'interno della filosofia dello spirito soggettivo e dello spirito oggettivo fino a trovare un suo compimento all'altezza dello spirito assoluto, dove realizza pienamente quella libertà che fin dall'inizio la definisce<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Sulla struttura autorganizzativa del pensiero come tratto costitutivo della logica hegeliana, cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011. Sulla soggettività logica cfr. E. Magri, *Hegel e la genesi del concetto*, Padova, Verifiche, 2017; R. Zambrana, *Subjectivity in Hegel's Logic*, in D. Moyar (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 291-309;

<sup>4</sup> Cfr. E., § 359 An. Sulla soggettività naturale cfr. L. Illetterati, *Nature, Subjectivity and Freedom: Moving from Hegel's Philosophy of Nature*, in L. Ruggiu, I. Testa (eds), *"I that is We, We that is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Paris, Brill, 2016, pp. 181-201; A. Gambarotto, L. Illetterati, *Hegel's Philosophy of Biology. A Programmatic Overview*, «Hegel-Bulletin», 2020, pp.1-22.

<sup>5</sup> Cfr. C. Tolley, *The Subject in Hegel's Absolute Idea*, «Hegel Bulletin», 2019, 40(1), 143-173; A. Nuzzo, *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in D.G. Carlson, *Hegel's Theory of the Subject*, London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 187-205.

Pur tenendo conto di questo, la definizione che troviamo all'interno del § 475 è comunque una definizione particolarmente rilevante, in quanto in essa emerge chiaramente un carattere essenziale del modo d'essere di ciò che è per Hegel "soggetto", ovvero l'esplicitazione dell'idea che essere soggetto significa, innanzitutto, essere una attività rivolta all'auto-realizzazione. Il soggetto non è cioè mai, nella costellazione concettuale hegeliana, un alcunché di dato, ma è sempre e strutturalmente l'azione in vista della propria realizzazione. Nel momento in cui viene meno questa attività, viene meno la stessa soggettività. In fondo è questa la struttura che sta alla base della contrapposizione che Hegel porta a manifestazione nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* tra *sostanza* e *soggetto*. Affermando, come noto, che «*tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto*»<sup>6</sup>, Hegel sostiene che il vero non è un alcunché di dato, non sta in una sostanzialità già decisa, ma è, appunto, *altrettanto decisamente*, soggettività, ovvero attività che si realizza, movimento in vista della propria realizzazione.

Ciò che emerge dalla definizione proposta nel § 475 è però qualcosa di specifico, che può apparire persino come paradossale e che segna tuttavia in modo decisivo il modo d'essere soggetto dello spirito. Ciò che lì viene detto, infatti, è che il soggetto è davvero sé stesso, ovvero si realizza in quanto soggetto, attraverso la negazione del proprio lato meramente soggettivo. Per realizzarsi, ovvero per essere sé stesso, il soggetto deve cioè negarsi, rinunciare a sé, togliersi in quanto elemento soggettivo<sup>7</sup>. Il soggetto, infatti, è l'attività attraverso cui un contenuto meramente soggettivo (un impulso, un'inclinazione, un desiderio) viene posto all'interno dell'oggettività, viene cioè *tradotto* in essa. Il soggetto è cioè sé stesso solo in quanto è la traduzione di sé nell'oggettività, ovvero il togliersi di sé in quanto mera soggettività.

L'idea secondo la quale il soggetto è, nella sua essenza più propria, un'attività traduttiva chiede dunque di pensare questa paradossalità: che il soggetto è *solo* in quanto si toglie, che il soggetto si realizza attraverso la rinuncia all'essere semplicemente presso di sé. In quanto è attività tra-

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hamburg, Meiner, 1980, p. 14 (rad. it. a cura di A. De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1985, vol. I, p. 13).

<sup>7</sup> A dimostrazione, ancora una volta, che la struttura della soggettività in Hegel è una struttura essenzialmente antisoggettivista. Cfr., su questo, R.-P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Hain, 1991, in part. pp. 261-268).

duttiva il soggetto è solo in quanto esce fuori da sé, ovvero solo in quanto aliena sé da sé, in quanto conosce il proprio limite e nel conoscerlo lo toglie.

### 3. La volontà come traduzione

Questa connotazione del soggetto come attività traduttiva si ritrova anche nel testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e già nei paragrafi introduttivi dove Hegel discute della volontà, ovvero di ciò che costituisce, nelle sue parole, «il punto di partenza» e il luogo «più prossimo» del diritto. Una volontà che non è per Hegel, come noto, qualcosa che esiste come un substrato che deve determinarsi (così come il soggetto non è qualcosa che esiste indipendentemente dal suo negarsi), ma che è la stessa attività del determinare<sup>8</sup>. La volontà, cioè, con le parole di Hegel non è «un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé» (PhR § 7 An.). Proprio perché la volontà è questa attività, essa si determina più specificamente come attività traduttiva: «intesa come l'individualità che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, [la volontà] è il processo di tradurre nell'oggettività il fine soggettivo grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo» (PhR, § 8). Il fine soggettivo, scelto e posto dalla volontà, definisce soltanto il suo carattere particolare, cioè il carattere della volontà particolarizzata che si determina rispetto a qualche contenuto concreto che sceglie come *suo*. Questo aspetto però non è sufficiente affinché si dia la volontà *concretamente* libera: ed è qui che emerge il suo carattere traduttivo. La volontà è concreta e libera quando si determina e limita, ponendo un contenuto particolare come proprio fine; allo stesso tempo essa mantiene il carattere universale di essere libera da *qualsiasi* contenuto particolare. Questo processo di autodeterminazione e di ritorno a sé della volontà nelle proprie determinazioni è possibile solo se il fine che la volontà si rappresenta non rimane interno ad essa, ma piuttosto perviene alla propria realizzazione in modo oggettivo. Il fine è un fine eseguito, dice Hegel, solo grazie alla «mediazione dell'attività traducete il soggettivo nell'oggettività» (PhR, § 9).

<sup>8</sup> La volontà in quanto tale viene definita come *Denken als sich übersetzend ins Dasein* (PhR, § 4 An.): la volontà dunque non è qualcosa accanto o oltre il pensiero, ma è questo stesso pensiero, una sua forma e cioè il pensare che si traduce.



Non è difficile notare quanto queste considerazioni sono in linea con il citato § 475 dell'*Enciclopedia* dove "la soddisfazione degli impulsi" è identificata con la dinamica traduttiva in quanto, da un lato è la realizzazione oggettiva del meramente soggettivo e, dall'altro, è la soggettivazione del soggetto stesso. Tutte le determinazioni che la volontà trova in se stessa come alcunché di immediato e dato – impulsi, desideri, inclinazioni (cfr. PhR, § 11) – non sono un vero contenuto, perché questo non è ancora posto (*gesetzt*) soggettivamente per essere tradotto (*übersetzt*) nell'oggettività. La volontà è libera proprio in virtù della sua possibilità di trascendere la datità naturale del proprio esserci, la quale non esiste come *suo* contenuto prima della determinazione soggettiva (scelta) e prima della traduzione nell'oggettività (azione). Ciò che va tradotto, quindi, si costituisce solo *nella* e attraverso la *stessa* traduzione. Il risultato della traduzione, "la cosa venuta in atto" (Enz § 475), è la verità di ciò che era da tradurre, il suo fondamento. È questo che rende possibile al soggetto traduce di ritrovarsi e unirsi con se stesso nella propria oggettivazione.

Le definizioni concernenti l'attività traduce della volontà ritornano anche nei §§ 28 e 109 dei *Lineamenti*. Nel § 28 l'attività traduttiva della volontà viene letta come un'attività che toglie «la contraddizione della soggettività e dell'oggettività» ovvero come un togliere la stessa possibilità per il fine soggettivo di rimanere determinato solo soggettivamente, e cioè di rimanere solo come posto (*gesetzt*). La soggettività si realizza solo oggettivandosi, così come l'oggettività si realizza solo soggettivandosi. La volontà libera è la soggettività che traducendosi nell'oggettività è comunque *presso se stessa* e in cui l'oggettività non è la realtà immediata che la coscienza coglie come un alcunché di contrapposto a essa, ma è invece tale, ovvero oggettività, *grazie* alla soggettività. Rimanendo presso se stessa nella *propria* alterità, cioè nell'oggettività, la volontà diventa dunque soggetto, e si rivela come soggetto traduce. Con il § 109<sup>9</sup> invece

<sup>9</sup> Al § 109 dedica una peculiare attenzione anche Michael Quante nel suo *Hegels Begriff der Handlung* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993; *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, Milano, Franco Angeli, 2011). Quante considera il § 109 come la ricapitolazione più completa delle determinazioni della moralità. Nella sua analisi di questi paragrafi, Quante usa, partendo dall'utilizzo che ne fa Hegel, il termine "tradurre" principalmente nel senso di 'oggettivare' e sottolinea il fatto che la soggettività, in quanto viene tradotta, trasportata fuori di sé, in questo processo di oggettivazione perde la sua immediatezza: «La soggettività viene trasferita dalla forma soggettiva (...) alla forma oggettiva (...). In questa traduzione, attraverso l'attività della volontà soggettiva stessa, la soggettività è tolta 'come immediata'» (trad. it. p. 92). Dove ciò che è da sottolineare è che tale togliimento dell'immediatezza soggettiva è prodotto

si è già dentro la sezione relativa alla moralità, dove la volontà giunge al massimo grado della propria autodeterminazione formale e della propria differenziazione<sup>10</sup>. Anche qui Hegel non perde occasione di ribadire che la contrapposizione tra il soggettivo e l'oggettivo – la conseguenza della posizione formale della libertà morale – non è il *medium* vero in cui si realizza la libertà della volontà, e cioè non è il *medium* vero della sua soggettivazione. La volontà non può essere «soltanto un che di posto (*gesetzt*), di soggettivo» – dice Hegel – in quanto essa è appunto *übersetzende*, ossia «l'attività di trasferire (*übersetzen*) questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in genere, in un immediato esserci» (§ 109). In altri termini, la volontà non è soltanto posta, anche se questo elemento del porre è necessario in virtù del carattere riflessivo del determinarsi della volontà. Essendo traducevole la volontà è essa stessa tradotta, *übersetzt*, ovvero oggettivata, negata, e in questa negazione ulteriormente soggettivata. Nel concetto di volontà, il traducevole e il tradotto coincidono; si tratta, insomma di qualcosa che potremmo pensare come una autotraduzione<sup>11</sup>.

Il punto conclusivo di questa breve discussione della volontà è, ancora una volta, che la libertà del soggetto si realizza solo in quanto si nega come soggettiva, abbandonando l'interiorità del soggettivo: «La volontà deve cioè liberarsi da quest'altra unilateralità della mera soggettività, per divenire volontà essente in sé e per sé» (PhR, § 107 Z). Anche quando mette direttamente in relazione la *Form des Übersetzens* con la soggettività (PhR, § 109 Z, 208) Hegel sembra dunque voler dire che la particolarità della volontà con cui essa si dà un contenuto (si lascia determinare da un bisogno, impulso o un'inclinazione) non è ancora libera finché al contenuto non si imprime la forma del tradurre come forma di una soggettività traducevole. In altri termini, la forma del tradurre libera il contenuto dalla sua immediatezza soggettiva e in tal modo libera anche il soggetto dal suo essere contrapposto all'oggettività.

Riassumendo quanto fin qui emerso possiamo dire che il soggetto, dunque, nella sua struttura essenziale è un'attività traduttiva, ovvero

---

dalla stessa volontà soggettiva.

<sup>10</sup> Così nel § 108 Z: «Nel momento morale la volontà si rapporta ancora a ciò che è in sé; esso è dunque il punto di vista della differenza, e il processo di questo punto di vista è l'identificazione della volontà soggettiva con il concetto della medesima» (PhR, § 108, Z, p. 207, 315)

<sup>11</sup> Già qui si può osservare quanto questa dinamica traduttiva del soggetto sia intrecciata al quadro categoriale che caratterizza la dottrina dell'essenza della *Scienza della logica*. Su questo punto torneremo nella parte conclusiva del contributo.

un'attività che è tutta tesa a) a rendere oggettivo ciò che altrimenti, in quanto meramente soggettivo, non ha reale esistenza e b) a rendere soggettiva una realtà immediata che altrimenti, in quanto meramente oggettiva è altrettanto vuota di quanto non lo sia il puramente soggettivo.

Da questo punto di vista la costellazione semantica del soggettivo rimanda:

- 1) a ciò che l'attività è chiamata a tradurre, ovvero quello che abbiamo chiamato l'elemento meramente soggettivo, l'interiore;
- 2) all'attività della traduzione, nel senso che il soggetto è solo in quanto è questa attività;
- 3) al risultato stesso della traduzione, nel senso che il soggetto trova sé stesso nell'oggettività nella quale si è tras-posto.

Ciò che Hegel sottolinea è che in questa sua natura traduttiva, in questo suo essere l'oggettivazione del puramente soggettivo, ovvero in questo suo realizzarsi attraverso la rinuncia a sé e attraverso il togliimento dell'immediatezza all'oggettività, il soggetto realizza la sua natura spirituale. Lo spirito è infatti, sempre nelle parole di Hegel, «l'attività del tradursi in atto» (Enz, § 442), ovvero il manifestarsi, l'uscir fuor da sé, il farsi altro e il riconoscersi in questo altro.

Interrogarsi dunque sulla struttura traduttiva del soggetto, significa interrogarsi sul modo d'essere di ciò che Hegel chiama spirito, ovvero anche della libertà.

#### 4. La traduzione

Per comprendere le implicazioni cui rimanda il nesso che emerge dalle parole di Hegel – quello tra la struttura della soggettività e quella della traduzione – usciamo ora in qualche modo dalle coordinate del pensiero di Hegel per andare a interrogare il concetto di traduzione.

Dopo questo passaggio torneremo sul testo di Hegel e cercheremo di esplicitare, anche al di là di Hegel, il senso radicalmente antisoggettivistico<sup>12</sup>, ovvero antisostanzialistico e antifondazionale, di un pensiero della

<sup>12</sup> Cfr. A. Nuzzo, *Hegel's Metaphysics: The Absence of the Metaphysical Subject in Hegel's Logic*, in A. de Laurentiis (ed.), *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, Boston, De Gruyter, 2016, pp. 119-134.

soggettività determinata a partire dalla traduzione.

Di che cosa parliamo, dunque, quando parliamo di traduzione?

In generale la traduzione, assumendo come riferimento soprattutto la traduzione interlinguistica, viene descritta come il passaggio dell'articolazione di un significato (a) da una lingua (L1) sorgente (o di partenza) a una lingua (L2) di destinazione (o di arrivo).

È tuttavia del tutto evidente che dentro questo passaggio si nasconde una peculiare e profonda problematicità. Il passaggio da una lingua a un'altra, ovvero da un sistema grammaticale e sintattico a un altro, non è né neutro, né innocuo. Nel passare da un sistema a un altro, infatti, il significato non rimane mai del tutto intonso. Nel significante, e dunque nel fonema e nel grafema, si depositano in realtà, come è subito manifesto nel momento in cui ci si confronta ad esempio con un testo letterario o con un testo poetico, specifiche modalità esperienziali, dimensioni affettive (*Stimmungen*, avrebbe detto Heidegger), pratiche sociali, tradizioni culturali che identificano specifiche forme di vita. In questo senso due significanti diversi che si riferiscono a un medesimo contenuto (se vogliamo pensare dentro questi termini) non sono mai in tutto e per tutto l'espressione del medesimo<sup>13</sup>. Passare da una lingua a un'altra, anche senza necessariamente sposare ipotesi culturaliste radicali che tendono di fatto a enfatizzare l'impossibilità della traduzione<sup>14</sup>, significa passare attraver-

<sup>13</sup> A complicare le cose – e a complicare una definizione ingenua come quella sopra proposta – c'è il fatto che la traduzione non è solo la traduzione da una lingua a un'altra. Esistono, come noto, diversi tipi di traduzione. Si può, a questo scopo, far ricorso alla classica tripartizione proposta da Roman Jakobson, secondo il quale, come è noto, accanto alla traduzione interlinguistica (da una lingua a un'altra), che egli chiama anche talora traduzione propriamente detta, devono essere menzionate anche la traduzione intralinguistica (ovvero i processi traduttivi che avvengono all'interno di una stessa lingua) e – verrebbe da dire al polo opposto rispetto a questa – la traduzione intersemiotica (ovvero la traduzione che è possibile attivare da un sistema di segni a un altro sistema di segni). Cfr. R. Jakobson, *On Linguistic Aspects of Translation*, in *Language in Literature*, ed. by K. Pomorska, S. Rudy, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987, pp. 428-435 (trad. it. *Aspetti linguistici della traduzione*, in *Saggi di linguistica generale*, a cura di L. Heilmann, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 56-64).

<sup>14</sup> Si pensi ad esempio alla cosiddetta ipotesi di Sapir-Whorf, secondo cui, poiché la lingua determina in modo radicale il modo di pensare degli umani, i parlanti di lingue diverse si muovono dentro a universi cognitivi talmente differenti da rendere di fatto impossibile il passaggio da una lingua a un'altra. Su questo, cfr. E. Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*, ed. by D. G. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, 1983; B. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. by J.B. Carroll, Cambridge, MIT Press, 1956. In italiano cfr. E. Sapir, B. Whorf, *Linguaggio e relatività*, a cura di M. Carassai, E. Crucianelli, Roma,

so modi di sentire e modi di pensare di cui la traduzione è chiamata a rendere conto e che essa non può tuttavia mai esaurire e inglobare.

Non è un caso, da questo punto di vista, che spesso l'attività del tradurre sia stata connessa a una sorta di necessaria e inevitabile *violenza*.

Concentrandosi soprattutto sulla resa latina di alcuni termini della lingua filosofica dei Greci, Heidegger, ad esempio, ha sottolineato con forza nel corso di tutta la sua riflessione come i processi traduttivi, al di là di tutte le apparenze, implicino sempre, di fatto, l'erosione, lo sfaldamento o addirittura la distruzione di un significato originario. E sono processi traduttivi, quelli su cui Heidegger attira l'attenzione, che, nella lettura che egli propone della tradizione metafisica, avrebbero poi segnato, attraverso il mutamento deformativo radicale dell'essenza dell'essere e della verità che essi veicolano, in modo decisivo e indelebile il pensiero dell'occidente<sup>15</sup>.

La traduzione, sostiene dunque Heidegger, non è mai *innocente*<sup>16</sup>. Per quanto voglia essere letterale, e quindi per quanto la si voglia garantire con tutte le possibili tecniche, cautele filologiche e prudenze lessicali, la traduzione da una lingua a un'altra implica di fatto sempre uno scarto, un attraversamento di orizzonti di senso i quali necessariamente rischiano, in questo passaggio, di rimanere per sempre segnati e violati nella loro integrità.

Eppure, anche nel momento in cui si pensa la traduzione in termini di sconfitta, di naufragio, di violenza e dunque di ingiustizia, la traduzione sembra comunque imporsi come *inevitabile*.

Non a caso Derrida la descrive, andando oltre la metafisica dell'originario che sembra per molti versi inficiare la riflessione heideggeriana, come un'impresa *insieme* impossibile e necessaria.

La traduzione è *impossibile* in quanto ogni traduzione non può che essere in qualche modo una "sconfitta", non può che lasciarsi dietro di sé sempre un residuo, un non tradotto. D'altro lato la traduzione è *necessaria* perché *Babele*, la pluralità dei linguaggi, è il luogo nel quale quell'ente finito che è l'animale umano è chiamato a vivere la propria esistenza,

---

Castelvecchi, 2017.

<sup>15</sup> Cfr., su questo, L. Illetterati, *L'origine e la sua traduzione* (o della traduzione come origine), in G. Gurisatti, A. Gnoli (a cura di), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Brescia, Morcelliana 2019, pp. 229-271.

<sup>16</sup> Cfr., ad esempio, M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, pp. 15-16 (*Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi con una pres. di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1979, p. 25).

perché il rapporto con un'alterità che proprio in quanto è tale non è mai del tutto assimilabile, è ciò che costituisce l'elemento caratterizzante di questa peculiare forma di finitezza che è quella che inerisce al modo d'essere dell'umano.

La traduzione, dunque, pur nella sua essenziale impossibilità di principio, costituisce uno specifico dell'umano, è un carattere della sua finitezza.

Da questo sembra derivare il duplice effetto prodotto dalla traduzione, per cui essa da una parte è sempre inevitabilmente tradimento, allontanamento o addirittura perdita di un originario, dall'altra e contemporaneamente è anche, proprio attraverso il medesimo differimento – e cioè non malgrado il tradimento, ma attraverso il tradimento<sup>17</sup> – produzione di senso, accrescimento continuo dei significati, emergenza di nuove possibilità e dunque tradizione.

Un duplice effetto – questo suo produrre insieme e allo stesso tempo perdita e guadagno – che non è mai risolvibile a favore di uno dei lati nella cui tensione la traduzione vive, perché l'oscuramento di un elemento o dell'altro costituirebbe comunque una forma di oblio di quella finitezza che fonda la possibilità stessa della traduzione e che la traduzione nella sua struttura svela.

Per quanto possa apparire come il folle tentativo di *annullare totalmente l'altro nel proprio*, o viceversa di *alienare totalmente il sé nell'altro*, la traduzione si rivela in realtà sempre, nella sua pratica, come un'esperienza dell'alterità che per essere tale non può non essere, *allo stesso tempo*, un'esperienza di incontro e di separazione. Per quanto essa possa apparire come il tentativo perverso e violento di sopprimere la differenza con l'altro, l'attività del tradurre è, dentro la dimensione necessariamente conflittuale che essa implica, il luogo nel quale la differenza è svelata e resa in certo modo attiva proprio come differenza. L'atto della traduzione, proprio in quanto è caratterizzato da una sorta di impossibilità di principio, proprio in quanto non può mai annullare in sé la peculiarità dell'altro, è infatti anche l'atto nel quale l'altro si rivela nella sua irriducibilità. Proprio in quanto la traduzione vive *nella e della* differenza dei linguaggi, è proprio nella differenza che essa trova la sua ragion d'essere: è nell'esperienza della differenza che la traduzione assume vita e riceve senso.

<sup>17</sup> Per una analisi complessiva del tema del tradimento, che incrocia anche il suo nesso con gli elementi trasformativi che costituiscono una tradizione, cfr. A. Margalit, *On Betrayal*, Cambridge, Harvard University Press, 2017 (*Sul tradimento*, trad. di B. Del Mercato, D. Ferrari, Torino, Einaudi, 2017).

La traduzione non è in questo senso solo l'esperienza che manifesta al soggetto le limitazioni del proprio mondo (ovvero il fatto che ogni soggetto è gettato in un mondo di significati che lo predeterminano in quanto soggetto), ma è anche l'esperienza che lo pone sul limite di questo suo mondo e che gli consente dunque di avvertire la propria gettatezza e la propria presupposizionalità<sup>18</sup>.

## 5. L'azione come traduzione

Cosa significa, dunque, sulla base di quanto tratteggiato, dire, come dice Hegel, che il soggetto è un'attività traduttiva? Che cosa significa dire che il soggetto si realizza attraverso quel compito mai esente da una qualche violenza, mai garantito, insieme impossibile e necessario, che è quello della traduzione?

Pensare il soggetto attraverso il modo d'essere della traduzione significa in primo luogo desostanzializzarne radicalmente il modo d'essere. Il soggetto non è un ente caratterizzato da una qualche forma di originarietà e purezza che una volta gettato nel mondo si troverebbe necessariamente a tradire la propria origine. Il soggetto è fin dall'inizio l'essere immerso nella differenza che egli stesso produce e che solo egli è perciò in grado di mediare. La sostanzialità del soggetto non è qualcosa che esiste prima della differenza e che deve perciò essere ricostituita e rigenerata dopo essere stata lacerata a causa della dispersione nella differenza. Dire che il soggetto è attività traducevole significa dire che il soggetto si costituisce proprio *nella* traduzione e non *fuori* (ovvero *prima* o *dopo*) di essa, che il soggetto è il movimento stesso del tradurre, ovvero che è un modo d'essere che solo nell'attività del tradurre pone lo spazio del suo consistere.

Per comprendere in modo più concreto la questione vale la pena annodare l'idea del soggetto come attività traduttiva con quanto Hegel espone nel § 124 del *Lineamenti*, dove il soggetto viene identificato con la sua esteriorizzazione: «il soggetto – dice infatti qui Hegel – è la serie delle sue azioni» (PhR, § 124).

Secondo Hegel, il soggetto è la serie delle sue azioni in quanto è solo traducendosi nel mondo che il soggetto si realizza, è solo in questa trasposizione nel mondo oggettivo del suo mondo soggettivo che il soggetto

<sup>18</sup> Cfr. L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996.

esiste. Fuori da questa oggettivazione, fuori da questa esteriorizzazione e dunque fuori da questa attività traduttiva non si dà alcuna soggettività, ovvero non si dà alcuna realtà concreta in cui il soggetto possa riconoscersi.

Per comprendere appieno l'idea hegeliana secondo la quale il soggetto è la serie delle sue azioni è necessario muovere dall'analisi della struttura dell'azione, dalla quale emerge, ancora una volta, la sua struttura intimamente traduttiva<sup>19</sup>.

Il punto di partenza per la considerazione dell'azione è il riconoscimento della sua struttura complessa, ovvero il suo essere l'intreccio (proprio come una traduzione) di componenti diverse ed eterogenee: l'intenzione, l'energia esecutiva, il contesto specifico in cui si realizza e che solo rende possibile la concretezza dell'azione<sup>20</sup>. Se l'azione ha la sua origine nell'interiorità del soggetto, nell'intenzione soggettiva, questa è evidentemente solo un lato dell'azione, e, anzi, come si è visto, un lato che è destinato a restare niente se non viene tradotto nel mondo, se non viene negato nella sua dimensione puramente soggettiva, ovvero se non accetta di farsi altro per manifestarsi all'interno di una realtà che non è invece del tutto dominata dal soggetto. Il proponimento e l'intenzione<sup>21</sup> che stanno

<sup>19</sup> L'analisi e la chiarificazione della struttura dell'agire in Hegel è uno dei meriti fondamentali della ricerca di Francesca Menegoni. Si vedano in part.: *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982; *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche, 1993; *La morale*, in *Guida a Hegel*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 123-155; *Elemente zu einer Handlungstheorie in der "Moralität"* (§§ 104-128), in *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von L. Siep, Berlin, Akademie Verlag, 2005<sup>2</sup>, pp. 125-146; *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in *Hegel On Action*, ed. by A. Laitinen, C. Sandis, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 244-259; *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità*, a cura di F. Menegoni, N.A. De Carlo, L. Dal Corso, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 23-37; *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, hrsg. von T. Oehl, A. Kok, Boston, Brill, 2018, pp. 123-141.

<sup>20</sup> Su questo cfr. F. Chiereghin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Genova, Marietti, 1990.

<sup>21</sup> Il passaggio dal *Vorsatz* (proponimento) all'*Absicht* (intenzione) nel trattamento della moralità in Hegel significa in realtà il passaggio dalla determinazione individuale di un atto alla sua universalità, la quale contiene una connessione molteplice coinvolgendo il momento della realtà esteriore nell'azione (almeno come qualcosa di cui prendere atto). Per certi versi già l'intenzione, per la quale Hegel dirà che appartiene all'intera azione, lungi dall'essere limitata al contenuto puramente personale, è una essa stessa traduzione interna nel modo di una riflessione sulle circostanze e sulle condizioni oggettive. Il soggetto morale determinato attraverso la forma della sua interiorità e il suo diritto di soddisfare la propria particolarità («l'uomo civile, interiormente diveniente, vuole che egli stesso



all'origine dell'azione sono dunque certo componenti essenziali dell'azione del soggetto, ma, appunto, solo componenti. L'azione è tale quando questa componente interiore e soggettiva entra nel mondo e, accettando di tradursi in una realtà che contiene in sé stessa una infinità di rimandi che non potevano essere considerati all'interno del soggetto, abbandona l'unilateralità del soggetto e si fa altro da esso.

L'azione è cioè tale *solo* quando il soggetto la traduce e traducendola la fa essere. Una traduzione che, come ogni traduzione, ha a che fare con una rinuncia, con uno scarto, con una negazione. Se il soggetto è la serie delle sue azioni e l'azione è solo nella traduzione che il soggetto compie, ovvero nella rinuncia a sé che ogni azione implica, il soggetto trova se stesso e si realizza come soggetto solo in questo sacrificio di sé. Solo quando il soggetto rinuncia a sé, e cioè solo quando, per realizzarsi, sacrifica la purezza della propria interiorità al mondo e si traduce in esso, il soggetto trova dunque sé stesso.

Dove è chiaro che, dicendo che quella che qui avviene è una traduzione, si dice anche che il lato soggettivo (il proposito, l'intenzione, il fine) nel suo divenire concreto, nel suo realizzarsi, va necessariamente incontro a un processo di trasformazione, il quale non può in alcun modo essere considerato come un elemento estraneo all'azione. Anzi, a ben vedere, *agire* – o perlomeno *agire responsabilmente* – significa sapere proprio questo: che l'intenzione soggettiva nel suo realizzarsi si modifica, diventa altro da sé, può addirittura andare incontro – come accade a ogni traduzione – a un processo di distorsione che non è banalmente un segno di malfunzionamento di un meccanismo causale altrimenti fluido, ma è parte costitutiva della struttura stessa dell'azione<sup>22</sup>. L'intenzione per di-

---

sia presente in tutto ciò ch'egli fa», PhR § 107, An.), dal momento in cui per decidere, per definire la propria intenzione, deve misurarsi con ciò che non è più il suo contenuto interiore, ma un aspetto universale e oggettivo dell'azione, non può che abbandonare la posizione puramente soggettiva.

<sup>22</sup> In altri termini, il rapporto intenzione/azione non è tanto un rapporto di tipo causale, quanto piuttosto *espressivo*, nel senso che l'azione deve essere letta come un'espressione (*Außerung*) della volontà soggettiva. L'agente può anche non riconoscersi in questa exteriorizzazione, ovvero nell'esito dell'azione, ovvero, interpretando le conseguenze rispetto al suo proponimento iniziale, può negare il fatto come espressione della sua azione. Su questo cfr. Robert Pippin, il quale insiste sul valore espressivo (e dunque traduttivo) della volontà: «an action should be understood as the public expression (or translation) of a subject's provisional take on what is being undertaken, some movement from inner to outer» (R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 130). Questo aspetto traduttivo apre uno spazio per l'interpretazione e la comprensione dell'atto umano, soprattutto nella

ventare azione deve andare incontro all'alterità del mondo, deve smettere di essere solo un'intenzione, ovvero deve negarsi in quanto elemento soggettivo e tradursi in ciò su cui il soggetto non può vantare alcun controllo e alcun dominio.

È questo che rende l'azione strutturalmente imprevedibile.

Come ha sottolineato Hannah Arendt, l'imprevedibilità è un carattere essenziale e imprescindibile dell'azione. Anzi è proprio il fatto di essere imprevedibile ciò che distingue l'azione propriamente detta da altre forme del fare che caratterizzano il modo d'essere dell'umano:

Mentre gli uomini sono sempre stati in grado di distruggere ciò che era prodotto da mani umane, e oggi hanno anche acquistato la facoltà potenziale della distruzione di ciò che non è fatto dall'uomo – la terra e la natura terrestre – essi non sono mai stati capaci, né mai lo saranno, di annullare o anche di controllare con sicurezza i processi che essi avviano mediante l'azione. Nemmeno l'oblio e la confusione, che possono coprire così efficacemente l'origine e la responsabilità di ogni singolo gesto, riescono ad annullare un'azione o a impedire le sue conseguenze. E questa incapacità di disfare ciò che è stato fatto equivale a una quasi incompleta incapacità di prevedere le conseguenze di un gesto o anche di avere una fondata conoscenza dei suoi motivi<sup>23</sup>.

Si ritrova qui – nella discussione del modo d'essere dell'azione – quella dinamica paradossale che si era già incontrata in relazione alla traduzione, ovvero si ripresenta qui quel nesso di impossibilità e necessità che Derrida aveva segnalato come peculiare dell'atto traduttivo. Così come la traduzione trova nella sua impossibilità la sua condizione di possibilità – se la traduzione fosse banalmente possibile non si darebbe alcuna necessità di tradurre – altrettanto l'azione, per essere, e dunque per realizzarsi in quanto azione, deve accogliere la *necessità* della negazione dell'interiorità che la produce e accettare l'imprevedibilità non come effetto semplicemente casuale dell'azione, ma come sua stessa condizione di possibilità.

Come sottolinea sempre Arendt «non c'è campo (...) dove l'essere umano appaia meno libero che in quelle facoltà la cui vera essenza è la libertà, e in quella dimensione che non deve la sua esistenza a nessuno e a

---

situazione in cui l'atto non può essere pienamente riconosciuto dall'agente: «I take myself to be acting on intention X, but in the course of things what I end up doing cannot be coherently understood as a 'translation' of this intention X» (*ibid.*).

<sup>23</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 232-233 (*Vita activa*, trad. it. Di S. Finzi, Milano, Bompiani, 1994, pp. 171-172).

nulla se non all'essere umano»<sup>24</sup>. L'azione è infatti la manifestazione della libertà dell'essere umano. E tuttavia ciò che deriva da essa, le sue conseguenze, non sono sotto il controllo di colui che l'ha originata, in quanto essa, una volta realizzata, vive *nel* mondo ed è perciò *del* mondo. L'azione possiede infatti questo carattere: che essa si manifesta per ciò che è solo quando è compiuta. Ed è per questo che essa è non accidentalmente, ma strutturalmente imprevedibile.

È proprio da questa struttura complessa e intimamente conflittuale che sorge la famosa distinzione che Hegel propone all'interno della *Moralità* tra l'azione intesa come *Tat* e l'azione intesa invece come *Handlung*; distinzione che è a sua volta alla base della differenza tra *essere responsabile* (*Schuld sein*) e *avere responsabilità* (*Schuld haben*).

Scrive Hegel nel § 504 dell'*Enciclopedia*:

quantunque ogni cambiamento come *tale* che è prodotto mediante l'attività del soggetto, sia atto (*Tat*) di esso, non perciò egli lo riconosce come sua azione (*Handlung*), ma riconosce per tale, nell'atto, soltanto quell'esistenza che era nel suo *sapere* e nella sua *volontà*, che era suo *proposito*; in quella parte soltanto riconosce come *sua propria*, – come sua *responsabilità* (*Schuld*).

È su questo, come noto, che si gioca la distanza tra la consapevolezza etica che caratterizzava il mondo antico e quella che appartiene invece alla modernità. Là dove per i tragici greci, secondo Hegel, l'essere umano è chiamato a rispondere del fatto compiuto in tutta la sua estensione, nei moderni la responsabilità del soggetto agente rispetto alle conseguenze della sua azione è limitata a ciò che è presente nell'interiorità del soggetto<sup>25</sup>.

Al di là di queste distinzioni ciò che è comunque decisivo ai fini del discorso che si sta qui sviluppando è che l'azione, per essere, implica l'abbandono da parte della soggettività del suo dominio su di essa. Il che significa, tenendo presente che il soggetto è per Hegel *la serie delle sue azioni* e tornando dunque su ciò su cui abbiamo cercato di porre l'attenzione fin dall'inizio di questo percorso, che il soggetto si realizza, e che dunque il soggetto è davvero sé stesso, solo nel momento in cui egli si separa dalla propria soggettività. In altri termini, potremmo dire, il soggetto è nient'altro che la serie delle sue negazioni.

Il processo di realizzazione della soggettività è dunque, a un tempo,

<sup>24</sup> Ivi, p. 234 (trad. it. p. 172).

<sup>25</sup> Cfr. Menegoni, *Soggettività e struttura dell'agire in Hegel*, in part. pp. 93-96.

un processo che implica l'abbandono da parte della soggettività stessa all'altro da sé stessa, come se il sacrificio di sé fosse la condizione necessaria, per il soggetto, al fine di realizzarsi proprio in quanto soggetto.

È in questo senso che le due definizioni hegeliane della soggettività che abbiamo qui considerato sono inseparabili l'una dall'altra. L'essere del soggetto un'attività traduttiva, ovvero l'essere il soggetto questo suo tradurre la soggettività del contenuto nell'oggettività del mondo, è la struttura formale che trova realizzazione nell'idea secondo la quale il soggetto è la serie delle sue azioni, ovvero nell'idea radicalmente antiostranzialistica secondo la quale, fuori da questa dinamica traduttiva che è l'agire, il soggetto è nulla. Il soggetto si costituisce solamente nel momento in cui rinuncia alla sua purezza, nel momento in cui accetta la macchia del mondo, la differenza, lo scarto e persino la violenza che l'agire, in quanto traduzione, sempre implica.

È dunque solo traducendosi, è solo dunque entrando in quel luogo torbido e privo di purezze che è la storia, che il soggetto è se stesso.

Quando Benjamin nel saggio sul compito del traduttore, discutendo del modo in cui la traducibilità inerisce essenzialmente a certe opere, afferma che un «determinato significato inerente agli originali si manifesta nella loro traducibilità»<sup>26</sup>, dice qualcosa che non è lontanissimo dall'idea hegeliana secondo la quale è solo nella traduzione, è solo cioè nella concretezza dell'azione, che possiamo effettivamente cogliere il significato di un'intenzione. Altrettanto, quando Benjamin afferma che il rapporto tra l'originale e la sua traduzione può essere definito «come un rapporto di vita (*Zusammenhang des Lebens*)»<sup>27</sup>, intende dire che non c'è alcun automatismo nel passare dall'uno all'altro, così come non c'è alcun automatismo, per Hegel, nel tradurre un'intenzione soggettiva in un'azione concreta.

Il termine vita (*Leben*) non rimanda in Benjamin semplicemente alla sfera naturalistica, quanto piuttosto all'ambito appunto della storia, a quell'ambito dentro il quale i soggetti sono ciò che sono:

È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia (*Geschichte*) e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt am Main, 1972, pp. 9-21, p. 10 (trad. it. *Il compito del traduttore*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962, pp. 39-52, p. 40)

<sup>27</sup> Ivi, p. 10 (trad. it. p. 41).

di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l'anima, che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita<sup>28</sup>.

Il soggetto è dunque una vita immersa nella storia, ma non nel senso che esso prima esista e poi entri nella dinamica storica. Il suo essere è fin dall'inizio storico. Se si comprende questo, si comprende anche che se il soggetto viene determinato come attività traduttiva, esso non è perciò l'originale che va incontro a una traduzione. Non c'è nessun originale primordiale, per Hegel. O per meglio dire: l'originale si costituisce solo all'interno della dimensione traduttiva.

## 6. *Die Aufgabe*: una soggettività antisoggettivistica

Ma si può davvero pensare la traduzione senza un originale da tradurre? E dunque: si può davvero pensare un soggetto che si costituisce solo nella traduzione?

Il tema della mancanza dell'originale attraversa una buona parte del pensiero decostruttivista che a partire da Derrida e da De Man si è confrontato proprio con il testo benjaminiano sulla traduzione. Gli esiti di questo confronto sono radicalmente antisoggettivistici.

Paul De Man nel suo testo a commento del *Compito del traduttore* di Benjamin<sup>29</sup> introduce il tema della traduzione attraverso un breve resoconto – e la cosa non ci sembra affatto casuale – sul destino delle critiche del soggetto, innanzitutto quelle che hanno contrassegnato le filosofie novecentesche nel loro tentativo di staccarsi dall'idealismo tedesco. Il punto di partenza per De Man è un testo di Gadamer intitolato *Die philosophische Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*<sup>30</sup>, nel quale questi si interroga sulle conquiste concettuali della filosofia contemporanea rispetto alla filosofia classica tedesca, in particolare rispetto a Kant e Hegel. La domanda che pone Gadamer è la seguente: in che modo la critica contemporanea alla soggettività si distingue dalle critiche del soggetto

<sup>28</sup> Ivi, p. 11 (trad. it. p. 41).

<sup>29</sup> Cfr. P. de Man, *The Resistance to Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986. Ci si riferisce qui in particolare al capitolo intitolato *Conclusions: Walter Benjamin's 'The Task of Translator'*, pp. 73-105.

<sup>30</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Neuere Philosophie II*, Tübingen, Mohr, 1987, pp. 3-22 (trad. it. *I fondamenti filosofici del XX secolo*, in Id., *Ermeneutica e metodica universale*, trad. it. di U. Margiotta, Genova, Marietti, 1973, pp. 119-144).

precedenti? Dal punto di vista di Gadamer, condiviso da de Man stesso, la filosofia contemporanea avrebbe superato tre ingenuità principali che dominavano la filosofia classica di stampo idealista: l'ingenuità del porre, l'ingenuità della riflessione e l'ingenuità del concetto. Tre ingenuità che evidentemente articolerebbero, se così si può dire, un concetto *naïve* del soggetto. Il superamento di queste ingenuità, secondo Gadamer, troverebbe la sua base nell'attenzione novecentesca nei confronti del linguaggio e alla stessa prassi traduttiva.

Se però si considerano più da vicino le tre dinamiche individuate da Gadamer come origine dell'ingenuità – quella del porre, quella della riflessione e quella del concetto – non è difficile vedere come la dimensione traduttiva che investe il concetto hegeliano di soggettività le implichi criticamente tutte e tre.

Pensare il soggetto come atto di traduzione e insieme come esito della traduzione stessa vuol dire infatti abbandonare la prospettiva che al porre, alla riflessione e al concetto davano un significato meramente soggettivo. È vero che nella tradizione idealistica e trascendentale il soggetto viene definito nei termini del porre (*setzen*): è il soggetto che pone le condizioni della possibilità dell'oggettività e del mondo fuori di sé. Abbiamo visto però che il soggetto è soprattutto l'attività di trasporre nell'alterità. È cioè un porre oltre se stesso, un porsi fuori di sé, che quindi non va più unidirezionalmente dal soggetto verso l'oggetto, ma è invece un modo d'essere che è a sua volta reso possibile dall'oggettività. Il soggetto è sì il soggetto del trasporre, ma esso si realizza solo in quanto è a un tempo un esser-trasposto, un alcunché di tradotto (*übersetzt-sein*). Così, quando nel saggio sopra citato Gadamer sostiene che la filosofia ermeneutica avrebbe finalmente riconosciuto che il soggetto non può controllare il suo discorso, e dunque non può dominare interamente né se stesso né il mondo in cui si realizza, per cui l'illusione del *setzen* va disfatta, egli certamente esprime un'importante critica al soggetto trascendentale kantiano-fichtiano, ma in questa critica riprende di fatto la critica hegeliana nei confronti della filosofia trascendentale – critica che è all'origine dell'idea hegeliana del soggetto come attività traduttiva.

Non è infatti il soggetto traduttivo hegeliano, appunto, il soggetto che traducendosi rinuncia al proprio dominio? Il soggetto che si traduce nell'oggettività, che pone il proprio sé nell'oggettività, per potersi davvero porre deve infatti accettare di essere a sua volta tradotto, di essere cioè a sua volta gettato e trasposto in una rete di azioni intersoggettive e di

determinazioni oggettive che necessariamente tradiscono la pura intenzione soggettiva che è all'origine del suo porre.

“La grande trasformazione e correzione”<sup>31</sup> che deve subire il concetto della soggettività è uno degli obiettivi intorno a cui si annodano le riflessioni del giovane Benjamin soprattutto in testi come *Sul programma della filosofia futura* del 1918 o nella dissertazione sul concetto di *Kunstkritik* nel romanticismo tedesco pubblicata nel 1919.<sup>32</sup> Anche il suo testo su *Il compito del traduttore*, del 1921, nonostante l'apparente centralità che sembra venir data nel titolo stesso del saggio alla figura del traduttore, segna una chiara e potente presa di distanza dalla dimensione soggettivistica e individualizzata del traduttore. Una presa di distanza che emerge già nella scelta del termine tedesco *Aufgabe*, che, come è noto, oltre a significare ‘compito’, ‘dovere’, ‘missione’, e oltre ad essere semanticamente associato e connesso con la dimensione del ‘dono’, significa anche ‘abbandono’, ‘rinuncia’, e dunque perdita, sconfitta. *Die Aufgabe des Übersetzers*, in questo senso, può essere pensata come un compito che è insieme anche un abbandono, come se il compito del traduttore, la sua *Aufgabe*, appunto, fosse essenzialmente quella di abbandonare nella traduzione la propria soggettività di traduttore. *Die Aufgabe des Übersetzers* – il compito del traduttore – si compirebbe cioè secondo questa lettura in una necessità che è quella di abbandonare il traduttore – *den Übersetzer aufgeben*.

La traduzione non può mai essere ridotta all'attività del traduttore. Ovviamente, questo non vuol dire che non ci sia bisogno di un individuo che traduce. Significa solo, come dice de Man nel suo testo su Benjamin, che il rapporto del traduttore con l'originale è il rapporto tra una lingua e un'altra lingua, ovvero che è un rapporto sovraindividuale, un rapporto insieme linguistico, storico, metastorico e teleologico. Dentro questo rapporto, la soggettività del traduttore viene abbandonata. In quanto desostanzializzata essa viene a trovarsi destituita all'interno di un processo vitale di storia che scorre tra l'opera e le sue traduzioni<sup>33</sup>. Tanto l'intenzione dell'autore del testo che viene tradotto, quanto quella del traduttore non sono dunque soggettivisticamente autonome, confinate dentro

<sup>31</sup> W. Benjamin, *Sul programma della filosofia futura*, in *Opere Complete. Scritti 1906-1922*, vol I, Torino, Einaudi, 2008, p. 338.

<sup>32</sup> Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, in *ivi*, pp. 353-451.

<sup>33</sup> È interessante ricordare che sia stato Derrida ad associare a Hegel alcuni aspetti della trattazione benjaminiana della vita-storia. Cfr. J. Derrida, *Des Tours de Babel*, in *Teorie contemporanee della traduzione*, a cura di S. Nergaard, Milano, Bompiani, 1995, pp. 367-418.

una dimensione rispetto alla quale il soggetto avrebbe il totale controllo: l'intenzione dell'autore e l'intenzione del traduttore rinviano necessariamente, secondo Benjamin, a un'intenzione che trascende entrambi, e cioè all'intenzione del testo e conseguentemente all'intenzione della lingua stessa in cui si scrive o in cui si traduce.

Questa tesi sembra in apparente disaccordo con l'idea del soggetto come attività del tradurre. Pensare infatti la traduzione, come propone Benjamin, in termini radicalmente antisoggettivistici, ovvero come qualcosa che trascende la dimensione del soggetto che traduce non implica anche una critica all'idea stessa della soggettività come attività traduttiva? In realtà, ciò che connette questi due livelli a prima vista in opposizione l'uno con l'altro è proprio l'esigenza dell'accettazione dell'abbandono, ovvero l'idea che la soggettività traduce è quella che è capace di abbandonarsi, di mettersi in gioco uscendo da se stessa. La sfida posta dalla dimensione traduttiva si pone cioè sia nella prospettiva benjaminiana che in quella hegeliana nella capacità e nella necessità di pensare l'abbandono e il farsi altro come elementi costitutivi del sé. In questo senso l'*Aufgabe des Übersetzers* non è affatto dissimile dall'*Aufgabe der Subjektivität*. In entrambi i casi il genitivo può essere inteso in un duplice senso, soggettivo e oggettivo, per cui così come il compito del traduttore è quello di abbandonare la sua soggettività autonoma individuale per poter così far emergere l'intenzione del testo e l'intenzione della lingua, la soggettività ha il compito di abbandonarsi sia per realizzarsi in quanto soggettività sia per portare ciò che è oggettivo al livello di una realtà effettiva. In entrambi i casi ciò che deve essere abbandonato è il soggetto stesso del proprio abbandono.

## 7. Tradurre come tras-porre

Pensare il soggetto come attività del tradurre significa pensarlo insieme e allo stesso tempo come ciò che traduce, come ciò che è tradotto e come l'esito stesso del processo traduttivo. Il che significa che la struttura interna del soggetto – e dunque le intenzioni, le inclinazioni, gli impulsi – non ha lo *status* dell'originale, cioè della struttura "originaria", o del fondamento primario che preme per realizzarsi ed esteriorizzarsi rimanendo però sempre il più vero, il più autentico rispetto agli sviluppi effettivi del processo di realizzazione. Sulla falsariga del processo traduttivo, in



cui un che di originale si definisce solo a partire dalle sue traduzioni che retroattivamente lo costituiscono, è solo a partire dalla sua realizzazione e dall'oggettivazione che il soggetto può cogliere la verità di se stesso. Il soggetto non esiste effettivamente prima del suo tradursi, ovvero esiste soltanto come un in-sé astratto. In questo senso anche ciò che Hegel chiama "la soggettività del contenuto", l'interiorità che deve essere tradotta, è, a ben vedere, un effetto della traduzione. Il che significa che l'intenzione è certamente il punto di partenza dell'azione del soggetto, ma per certi versi è altrettanto anche il suo approdo.

In questo senso l'idea del soggetto come attività traducente costituisce una critica radicale tanto all'idea di una soggettività costituita indipendentemente dall'oggetto, quanto all'idea di una soggettività come mero prodotto passivo delle dinamiche oggettive. Pensare il soggetto come traduzione impedisce cioè di sostanzializzare unilateralmente il soggetto in uno dei momenti del processo traduttivo: il soggetto non è identificabile propriamente né con ciò che è da tradurre (il contenuto soggettivo) né con ciò che semplicemente compie la traduzione rimanendone estraneo, né con l'esito oggettivo (come se il soggetto emergesse solo dopo che è stato tradotto). Non è nessuno di questi momenti perché è il loro compenetrarsi, l'azione che li tiene insieme.

Tenendo conto di tutto quanto, qualcuno potrebbe obiettare che il termine *Übersetzen* in Hegel non indicherebbe altro che il concetto di *Verwirklichung*, di 'realizzazione', oppure anche quello di manifestazione o di estrinsecazione (*Entäußerung*). In questo senso esso non avrebbe nessuna sua peculiare autonomia, in quanto sarebbe semplicemente riconducibile ad altri concetti dell'apparato filosofico hegeliano. Tuttavia, se si tiene presente la logica del *Setzen* su cui Hegel tanto insiste soprattutto nella *Dottrina dell'essenza* della *Scienza della logica*, appare chiaro che la scelta hegeliana del termine *übersetzen*, "tradurre", non può essere accidentale e non può rimandare a un uso meramente metaforico o banalmente retorico. Leggendolo sullo sfondo della logica del *Setzen*, emerge anzi il valore speculativo del concetto del tradurre.

La dottrina dell'essenza è peraltro il luogo sistematico dove si articola concettualmente la negatività riferita a sé stessa e in questo senso è il luogo dove si delineano i tratti fondamentali e ontologici della soggettività che troverà poi la sua piena esplicitazione nella *Dottrina del concetto*. È perciò qui che vanno cercate le motivazioni che stanno alla base della scelta del verbo *übersetzen*, inteso come un porre-oltre, un porre aldilà,

ossia come il movimento riflessivo del porsi del sé come altro di se stesso, che è il tratto peculiare del modo d'essere della soggettività.

Il termine *übersetzen* (soprattutto nella forma del verbo sostantivato *das Übersetzen*) riceve evidentemente il suo significato a partire dal circuito semantico che viene a strutturarsi tra *setzen* (porre) e *voraussetzen* (presupporre) in riferimento ai tre tipi di riflessione che vengono lì posti a tema: la riflessione ponente, la riflessione estrinseca, la riflessione determinante.

Discutendo il rapporto essenziale, in particolare nella parte dedicata alla relazione della forza e della sua estrinsecazione, Hegel afferma che il movimento della forza «non è tanto un *passare* (*Übergehen*), ma piuttosto essa *traspone sé stessa* (*sie sich übersetzt*) e, in questo mutamento posto da sé stessa, rimane ciò che è» (WdL II, 360, 194).

Alcune pagine più avanti, trattando il rapporto tra l'esterno e l'interno, Hegel ribadisce che il rapporto essenziale come estrinsecazione o manifestazione della forza è il divenire-altro (*Anderswerden*), come suo trasporre nell'esteriorità. Dove ciò che va sottolineato è che questa idea, che viene resa nella versione italiana curata da Paolo Giuspoli attraverso il verbo 'trasporre' proprio per connetterlo alla costellazione semantica del *setzen*, è quel medesimo *übersetzen* che abbiamo visto caratterizzare nella sua struttura essenziale il soggetto e che può ricevere dalla dinamica che viene qui discussa nella dottrina dell'essenza un suo ulteriore inespessimento semantico<sup>34</sup>.

Ciò che è importante tenere infatti qui presente è la struttura dell'autoriferimento che emerge nel rapporto all'altro, struttura che è resa evidente nella forma riflessiva del verbo "trasporre" o "tradursi". Il tradursi è un divenire-altro che non implica lo scioglimento di ciò che diviene; il tradursi è piuttosto un divenire riflesso in sé in cui ciò che nel processo di trasposizione muta, anche si conserva. L'uso dei termini 'trasporre' e 'tradursi' indica esattamente questo divenir-altro riflesso in sé, dove ciò che diviene è in unità con ciò che è divenuto.

Ciò che viene dunque qui a manifestazione è la *logica* che soggiace alla determinazione del soggetto in quanto attività del tradurre. Il soggetto si manifesta traducendosi: diventando l'altro di sé, esso si pone oltre se stesso, ma al contempo questo oltre non è la dissoluzione del suo sé, quanto invece la sua realizzazione. Manifestandosi nell'oggettività, il soggetto diviene altro da sé e allo stesso tempo rimane presso se stesso e si

<sup>34</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 1. Logica oggettiva, Libro secondo. L'essenza (1813), a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro, F. Orsini, Padova, Verifiche, 2018.

costituisce in quanto soggetto. Nella dinamica traduttiva, insomma, per dirlo con una formula, il soggetto si abbandona per trovarsi.

Il soggetto, in questo senso, è proprio questo processo del riferirsi negativo a se stesso, in cui il sé è posto come altro da sé – e dunque tras-posto, tradotto – ma anche l'altro (sul versante oggettivo) è posto come tradotto, per cui esso non è semplicemente l'altro, quanto piuttosto l'altro *del soggetto stesso*.

Si tratta evidentemente, della *logica* che soggiace a ogni pratica di traduzione. Il testo che esce da un processo traduttivo è necessariamente altro dal testo che ha originato la traduzione, dal testo di partenza, ma al contempo è necessariamente quel medesimo testo: se infatti nella traduzione si perdesse del tutto ogni riferimento al testo di partenza, allora non si potrebbe nemmeno parlare di una traduzione; se d'altronde tutto rimanesse uguale, se cioè la traduzione fosse semplicemente uno specchio del testo di partenza, allora di nuovo non avremmo a che fare con una traduzione, ma con una semplice ripetizione. La traduzione è un movimento di radicale trasformazione e inevitabile differenziazione che al contempo deve sempre rimanere identico a ciò che traduce. In questo senso, cercando di interpretare alla luce della logica del porre della Dottrina dell'essenza quel movimento traduttivo che esprime il modo d'essere del soggetto, è possibile dire che il soggetto per attivare il contenuto soggettivo (le inclinazioni, i bisogni, gli impulsi) che prima viene solo presupposto, deve *porlo*, deve stabilire cioè una relazione autocosciente con se stesso e cioè con il *proprio* contenuto immediato. Ma in questo porsi il soggetto si deve porre come l'altro di sé, deve cioè uscire da sé, abbandonarsi, e attivare, attraverso questa negazione di sé, la sua realizzazione oggettiva.

## 8. Wirklichkeit

Se l'impianto della logica dell'essenza è necessario per giustificare la collocazione speculativa del concetto di *Übersetzen* in relazione alla soggettività, definita come negatività traducente riferita a sé, dall'altro lato, è vero anche che il significato della soggettività, il suo più profondo fondamento, il suo rivelarsi cioè come libertà, non trova il suo luogo proprio nel movimento riflessivo-ponente, cioè in quella relazionalità in cui l'altro è l'esser posto di sé. In altri termini, la capacità del soggetto di abbandonarsi nell'altro non può essere effettuata e soddisfatta se quest'altro

rimane ridotto a un polo della relazione di riflessione. Solo quando l'alterità emerge in tutta la sua effettualità – e cioè con la logica del concetto – anche l'attività del tradursi può essere riconosciuta come costitutiva di una relazione di libertà.

Gli sviluppi in direzione di una soggettività libera si vedono già alla fine della dottrina dell'essenza nella trattazione della *Wirklichkeit*, della realtà effettiva; in essa il nesso tra traduzione, attività, soggettività e realtà effettiva viene espresso in termini espliciti. Non a caso e significativamente nel § 147 dell'*Enciclopedia* Hegel cerca di articolare la struttura soggettiva della realtà effettiva attraverso il concetto di attività (*Tätigkeit*)<sup>35</sup>. Già nelle prime precisazioni generali relative a quella che è la più alta espressione categoriale dell'essenza, la realtà effettiva appunto, si possono notare alcune analogie significative con quel processo di realizzazione del soggetto che abbiamo cercato di delineare in termini traduttivi: la realtà effettiva è l'unità dell'interno e dell'esterno, è cioè quell'interno che è nell'esterno, che è si è trasposto nell'altro, nella manifestazione di ciò che è effettivamente reale. Dopo aver definito la realtà effettiva come superamento della propria immediatezza e come automediazione, Hegel distingue il suo aspetto 'cosale', il contenuto, die *Sache*, dall'aspetto più attivo, quello della forma. Questo ultimo aspetto è, nelle parole di Hegel, «l'immediato tradursi [*Sichübersetzen*] dell'interno nell'esterno e dell'esterno nell'interno»; e continua: «questo muoversi della forma è *attività* - attuazione della cosa» (Enz, § 147). Ciò che Hegel qui propone è dunque una sorta di soggettivazione della *Wirklichkeit* come attività, come «attuazione della realtà accidentale, delle condizioni, cioè della loro riflessione in sé e del loro sopprimersi (*ihr Sichaufheben*), facendosi un'altra realtà, la realtà della cosa (*Wirklichkeit der Sache*)» (Enz, § 147). Questa doppia attuazione – della cosa e della realtà accidentale, contingente – nel paragrafo successivo viene espressa come doppia traduzione: la traduzione delle condizioni nella cosa, e la traduzione della cosa nel lato dell'esistenza («*in die Seite der Existenz zu übersetzen*», Enz, § 148)<sup>36</sup>. L'attività

<sup>35</sup> Cfr., su questo, A. Nuzzo, *Wirklichkeit and Wirken: Hegel's Logic of Action*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, hrsg. von L. Illetterati, F. Menegoni, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018, pp. 207-225; J.-F. Kervégan, *Was Wirklich ist kann wirken. Anmerkungen über die logische Stellung der Wirklichkeit bei Hegel*, in *Wirklichkeit*, pp. 227-247.

<sup>36</sup> La totalità della realtà effettiva è composta, infatti, di tre momenti che Hegel espone come *condizione*, *cosa* e *attività*. Mentre la condizione è ciò che, come *presupposto*, è esterno e contingente, semplicemente una circostanza immediata, la Cosa (*die Sache*)

traducente, il suo essere *übersetzende*, si compie in un doppio togliere sia dell'immediatezza dell'esterno e del circostante, sia dell'immediatezza della mera possibilità interna (ovvero ciò che possiamo indicare anche come il meramente soggettivo).

## 9. Conclusione

Se proviamo ora a leggere insieme i §§ 147 e 148 della Logica enciclopedica con il § 475 della Psicologia dal quale abbiamo preso le mosse di questo itinerario, emergono alcuni spunti ulteriori che vorremmo qui porre a conclusione rispetto alla trattazione della dinamica traduttiva della soggettività. Anche il soggetto dell'azione esprime e traduce ciò che è soltanto interno e possibile, cioè realizza la possibilità interna del proprio contenuto, dando l'esistenza alla propria *cosa*. Si possono qui distinguere i tre momenti della *Wirklichkeit*, ovvero 1) la condizione circostante in cui il soggetto agisce, 2) la cosa, cioè il contenuto particolare divenuto il fine soggettivo e 3) l'attività del tradursi. Come risultato dell'azione soggettiva, abbiamo un'altra realtà, la "cosa venuta in atto" (Enz, § 475) che non è più una mera exteriorità, perché ora contiene il momento della soggettività, cioè il *suo* interesse.

Non sorprende che Hegel nelle aggiunte ai paragrafi dedicati alle categorie dell'essenza spesso ricorra agli esempi che descrivono proprio l'azione umana. Così nell'aggiunta al § 140 discute il fatto che l'essere umano non può esistere solo internamente, cioè «se è virtuoso, morale ecc. *soltanto* negli intenti e nei sentimenti» (Enz. § 140 Z, 275). Il soggetto, come già ribadito più volte, deve tras-porre ciò che pone, il suo fine soggettivo, e determinarsi nell'elemento oggettivo, deve cioè realizzare la sua interiorità. Perché – ripete anche qui Hegel – «l'uomo non è altro che la serie delle sue azioni» (Ivi, 278), e dunque il soggetto è effettivo, *wirklich*, solo come l'unità dell'interno e dell'esterno mediante la sua attività traduttiva.

Nell'Aggiunta al § 147, dopo aver definito la *Wirklichkeit* come il

---

come *posta*, invece, è "alcunché di interno e di possibile" (Enz, § 148), e dunque scervo dell'esistenza esteriore. L'attività è quel terzo momento costitutivo della realtà effettiva, il quale media tra ciò che è *posto* e ciò che è *presupposto*, tra la condizione circostante che diventa il contenuto della Cosa e la Cosa che acquisisce l'esistenza esteriore. La realtà effettiva si manifesta così come un'unità traduttiva della condizione contingente e la possibilità della cosa.

movimento del reciproco tradursi dell'interno nell'esterno, Hegel metta a confronto il modo di sentire degli antichi e quello tipico del mondo cristiano-moderno, come due modi di pensare la soggettività in relazione alla necessità. Mentre per gli antichi la necessità corrisponde al destino a cui viene sottomessa la soggettività in quanto ancora contingente, contrapposta alla Cosa, l'atteggiamento dei cristiani-moderni è quello che nella Cosa riconosce la soggettività. In questo caso «la soggettività è immanente alla Cosa e come soggettività infinita è la verità della Cosa stessa» (Enz, § 147 Z, 291) e dunque la necessità viene concepita come consolazione, e cioè in fin dei conti, nei termini di una disposizione soggettiva. Se per i moderni il fine di un'azione è posto come tale, è *per* un soggetto, allora ciò che nella "cosa venuta in atto" risulta diverso, imprevisto e inaspettato, o semplicemente non voluto rispetto all'intenzione, non viene più attribuito a una necessità superiore. I soggetti perseguono i propri fini, dice Hegel, e nel caso di fallimento, anziché "la serena rassegnazione degli antichi" cercano la consolazione o un compenso in qualcos'altro. È opportuno attirare qui l'attenzione sul fatto che Hegel sottolinea la consapevolezza del poter-andare-diversamente nell'azione umana, cioè l'effetto del contingente che non è più una circostanza meramente esteriore contrapposta alla cosa, bensì elemento costitutivo dell'attività stessa. E mentre questo elemento della contingenza, dell'andare-diversamente e pure contro la volontà, per gli antichi era da ricondurre a una forza superiore, alla necessità cieca, nei moderni, invece, il fallimento e la possibilità di non-realizzazione, ovvero lo scarto tra la cosa interiore e la cosa venuta in atto, rientrano nello spazio della libertà, e dunque sotto il dominio del concetto. Così come l'intraducibilità non è un limite esterno alla prassi traduttiva, ma ne è semmai sua condizione di possibilità, altrettanto l'imprevedibilità di un'azione – che si può manifestare sia come contingenza dell'accadere diversamente sia come possibilità del fallimento – sono un elemento costitutivo della soggettività stessa.

Se però la possibilità di fallire e dunque di non riconoscersi nella cosa venuta in atto, e dunque la discrasia tra l'atto e la volontà, è l'aspetto fondamentale della "traduttività" del soggetto moderno, allora è anche vero che il quadro della logica dell'essenza con la sua circolarità dell'immediato e reciproco tras-porsi nell'altro non può soddisfare le esigenze concettuali di una tale soggettività. Il soggetto è *effettivo* solo se si traduce nell'alterità, ed è altro da sé e di sé di modo che questo altro non è un mero riflesso del sé, ma lascia uno scarto, un resto. E dunque solo il sog-

getto che scontrandosi con l'altro rischia il fallimento e ne prende atto è un soggetto *effettivo*. In virtù del suo carattere traduttivo l'azione libera si costituisce come una presa di coscienza del contingente e dell'impossibile.

La realtà effettiva del soggetto moderno si svolge come un processo traduttivo in cui necessità, impossibilità e contingenza formano il suo concetto della libertà.

Insomma, e conclusivamente, la libertà del soggetto è inseparabile dall'impossibilità di oggettivarsi pienamente ed è di conseguenza inseparabile da una condizione di contingenza che il soggetto, «in preda alle potenze esteriori» (PhR, § 118), deve affrontare. Il punto è che – secondo l'impianto hegeliano – solo la logica del concetto può giustificare queste “potenze esteriori” come momenti interni del concetto, e dunque come momenti della libertà. Sembra, dunque, che la traduzione hegeliana non si esaurisca nella sua accezione del tras-porre, dell'*Übersetzen* che rimane comunque dominato della logica del porre e della riflessione. E con lo sviluppo della soggettività anche il concetto del tradurre trova nuove sfumature: tradurre non più come un apparire nell'altro senza residuo, bensì come un trasformarsi nell'altro con la piena consapevolezza dello scarto che questo processo implica.

La soggettività in Hegel è perciò già pensata criticamente come un oltrepassamento del porre e della riflessione affinché si sviluppino a pieno le determinazioni della libertà depositate nel concetto stesso di soggettività, il che in ultima istanza implica pensare la soggettività come concetto e il concetto come soggettività.

# **Per un paradigma di continuità tra scienza e filosofia: Hegel e la metafilosofia contemporanea**

Giovanna Miolli

*Istituto Italiano per gli Studi Filosofici / Università degli Studi di Padova*

In this contribution I suggest some elements for a paradigm of “scientificity” for philosophy broader than that which is modelled on the procedures of the natural sciences, and consistent with a metaphilosophical conception of continuity between philosophy and the sciences. To this end, I discuss specific views taken from the contemporary metaphilosophical debate and make them interact with some Hegelian thesis about philosophy’s scientificity. I argue that Hegel can help elaborate a wider conception of scientificity on the basis of a paradigm of rationality that builds upon the idea of thought’s productive self-relation. Such a paradigm 1) involves reference to a theoretical structure of freedom; 2) entails the questioning of presuppositions as an essential activity; 3) leads to reformulating the notion of “necessity”; 4) articulates the continuity of philosophy and the sciences in their complex relation of both identity and difference; 5) integrates the ethical dimensions of decision and commitment to thinking.

## **Introduzione. Scienza e filosofia: gemelle diverse**

Alcuni mesi fa ebbi una conversazione con uno studente di astronomia sui criteri per valutare la rilevanza scientifica di un articolo accademico. A un certo punto lo studente scherzò sul fatto che la mia mera presenza come ricercatrice in filosofia stesse in qualche modo diminuendo il suo «livello di scientificità». Immagino che per rassicurarlo non sarebbe bastato rispondere che Galileo e Newton si definivano *philosophi naturales*.



Questo aneddoto fa parte di una serie di situazioni analoghe che gli addetti ai lavori filosofici sperimentano di frequente. Sebbene l'esperienza quotidiana non costituisca una prova di per sé, può essere rivelatoria di alcune tendenze di pensiero, o se non altro può indirizzare l'attenzione verso questioni che meritano di essere approfondite. Nella percezione della maggior parte delle persone che non si occupano di filosofia, essa è qualcosa di molto diverso dalla scienza. A questa condizione si unisce la difficoltà di comunicare – e persino di definire – che cosa sia la filosofia, quali siano la sua specificità, i suoi oggetti e i metodi di pertinenza<sup>1</sup>.

Il rapporto tra scienza e filosofia è del resto un «vecchio problema» interno ai processi identitari della filosofia stessa. La questione assume un carattere particolarmente evidente dall'epoca moderna in poi: da quando filosofia e scienze naturali iniziano a distinguere i rispettivi percorsi sotto la spinta di una crescente specializzazione e rigorizzazione dei metodi empirico-osservativi<sup>2</sup>.

Oggi il tema rientra a pieno titolo (anche) nel campo della disciplina che da circa cinquant'anni viene chiamata «metafilosofia» o «filosofia della filosofia»<sup>3</sup> e che si configura come riflessione esplicita e mirata sulla natura della filosofia.

La differenza tra la filosofia e la scienza sembra giocare soprattutto su questi aspetti: il progresso e l'accumulo delle conoscenze, la presenza (o l'assenza) di un corpus di dottrine condivise<sup>4</sup>, il grado di accordo (o disaccordo) tra i membri della comunità di riferimento, l'affidabilità delle

<sup>1</sup> Cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-3; P. Kitcher, *Philosophy Inside Out*, «Metaphilosophy», XLII (3), 2011, pp. 248-260.

<sup>2</sup> Carlo Cellucci parla di un vero e proprio trauma che la filosofia avrebbe subito e che l'avrebbe portata a un crescente bisogno di (ri)legittimazione di fronte alla progressiva «invasione» dei propri campi d'indagine. Cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 1. Cfr. anche A.C. Danto, *What Philosophy Is: A Guide to the Elements*, Hermondsworth, Penguin Books, 1971, pp. 18-19; e T. Williamson, *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 3.

<sup>3</sup> Cfr. N. Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, London, Lexington Books, 2014; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007. Per una panoramica sulla metafilosofia contemporanea, cfr. G. Miolli, *Hegel e metafilosofia: mappa di un problema*, «Verifiche», XLVI (1), 2017, pp. 83-128.

<sup>4</sup> Cfr. B. Stroud, *What is Philosophy?*, in *What is Philosophy?*, ed. by C.P. Ragland and S. Heidt, New Haven, Yale University Press, 2001 pp. 25-46, p. 34: «Non esiste un corpo di dottrine o un nucleo di verità scoperte [...] che chiunque faccia filosofia in un certo tempo e luogo conosca o accetti, e che rappresenti la conquista (*achievement*) della filosofia fino a quel momento». Anche Williamson allude all'«assenza di un corpus sostanziale di risultati condivisi in filosofia» (T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 1).

metodologie impiegate, una norma di oggettività e dimostrabilità. In tutti questi casi, la scienza sembra essere meglio equipaggiata rispetto alla filosofia.

La situazione non è però così netta: quando si cerchi di riportare questa medesima differenza al piano delle operazioni concettuali messe in atto nei due ambiti, il quadro perde di definizione. Espresso ancora in modo rozzo e che si tratterà di specificare, molti sostengono che scienza e filosofia non agiscano né pensino in maniera poi così diversa. Timothy Williamson commenta ironicamente che è molto più facile distinguere i dipartimenti accademici, ad esempio di filosofia, linguistica e biologia, che le discipline stesse, le quali presentano vaste aree d'intersezione. Così «la filosofia del linguaggio si sovrappone alla semantica delle lingue naturali e la filosofia della biologia si sovrappone alla teoria evoluzionistica»<sup>5</sup>.

Questo secondo versante della questione suggerisce un aggiustamento di rotta, alla ricerca di ciò che accomuna scienza e filosofia. La tensione tra la diversità e l'identità di questi ambiti d'indagine può essere sciolta elaborando un paradigma di *continuità* (non quindi di rottura né di rivalità) tra scienza e filosofia. Questa prospettiva è però ancora vaga: come vedremo, la continuità può essere interpretata in modi molto differenti, che talvolta stabiliscono o implicano una gerarchia tra la filosofia e la scienza. In questo contributo, discuterò alcune posizioni del dibattito metafilosofico contemporaneo rispetto al tema ora individuato. In particolare considererò le proposte di Serdal Tümkaya, Timothy Williamson, Carlo Cellucci e Paolo Parrini.

Cercherò poi di mostrare come le riflessioni hegeliane offrano degli strumenti per approfondire alcune tesi del dibattito contemporaneo, tra cui quella che sostiene la non differenza categoriale tra scienza e filosofia in termini di operazioni concettuali attuate. Attraverso il suo paradigma di razionalità (e cioè di *pensiero*), Hegel consente di articolare un modello di continuità tra filosofia e scienza che, da un lato, aiuta a specificare perché esse non trattino di contenuti sostanzialmente diversi e, dall'altro, permette di esplorare la particolarità della filosofia rispetto al rapporto del concettuale a se stesso.

Attraverso l'analisi delle opzioni tratte dal dibattito contemporaneo e la loro integrazione con specifiche vedute hegeliane, in questo articolo proverò a proporre alcuni elementi per un paradigma di scientificità che

---

<sup>5</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 4.

si proponga come paradigma metafilosofico della continuità tra scienza e filosofia.

### 1. **Questione di metodo**

Uno degli aspetti che sembrano decisivi per distinguere la filosofia dalla scienza è la questione del metodo (o dei metodi). Da questo punto di vista, soprattutto dall'epoca moderna in poi, la filosofia appare affannarsi nell'ideazione di metodologie che la trasformino in una scienza: «una disciplina che possa far uso di procedure di decisione universalmente riconosciute per testare tesi filosofiche»<sup>6</sup>. L'obiettivo è individuare un procedimento rigoroso che assicuri l'oggettività (o la certezza) dei risultati dell'indagine conoscitiva.

Richard Rorty nota che nella storia della filosofia le rivoluzioni (o le rivolte) sono spesso state fatte proprio a colpi di metodo<sup>7</sup>. Molti dei tentativi operati dai filosofi per conferire alla loro disciplina uno statuto scientifico consistono nella proposta di un nuovo metodo, che liberi la filosofia da uno stadio pre- o pseudo-scientifico. Il *Discorso sul metodo* di Cartesio, così come parte delle *Meditazioni*, si orientano in questa direzione; lo stesso vale per l'*Ethica* di Spinoza. La tradizione della filosofia classica tedesca è anch'essa un tentativo, fra le altre cose, di chiarire in che senso la filosofia sia scienza<sup>8</sup>. Un cambiamento di metodo per volgere la filosofia in una scienza rigorosa è poi quello di Husserl. Lo stesso affermarsi della metafilosofia contemporanea si inserisce nel solco della rivoluzione metodologica avviata a partire dalla cosiddetta «svolta linguistica» (*Linguistic Turn*), che reclama un cambio di paradigma nel metodo filosofico come analisi concettuale e dei significati. In tempi recenti, l'emergere della *experimental philosophy*, su cui tornerò a breve, è l'ulteriore testimonianza della propensione a integrare le metodologie delle scienze naturali e sociali all'interno della filosofia.

Questi sforzi da parte dei filosofi di sviluppare un metodo “autenticamente scientifico” sembrano presupporre una distanza tra le due discipline, che si tratta in qualche modo di ridurre o annullare. A questo

<sup>6</sup> R. Rorty, *Difficoltà metafilosofiche della filosofia linguistica*, in *La svolta linguistica*, introduzione di D. Marconi, trad. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994, pp. 23-110, p. 25.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>8</sup> Cfr. A. Gambarotto, S. Poggi, *Scienza*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 59-74.

proposito è interessante osservare quali declinazioni abbia oggi subito la questione del metodo.

Nel volume intitolato *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987), Thomas Nagel commentava:

La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione<sup>9</sup>.

Se questo quadro potesse valere, avremmo cominciato ad abbozzare con maggiore precisione le differenze tra i due ambiti d'indagine considerati. Tuttavia, l'operazione che distingue filosofia e scienza attribuendo alla prima una metodologia a priori e alla seconda una a posteriori, ha oggi scarsa tenuta. I motivi sono almeno tre. 1) Il primo ha un effetto retroattivo e consiste nel giudicare scorretta quella medesima immagine: anche se non direttamente impegnata nella raccolta di dati empirici attraverso metodi osservativo-sperimentali, la concezione di una ricerca filosofica chiusa nel proprio recinto aprioristico è fuorviante. Al contrario, la filosofia si è confrontata e si confronta continuamente con input derivanti dall'esperienza e da altre discipline, dal contesto storico, socio-culturale, economico, religioso, artistico e tecnico-scientifico<sup>10</sup>. 2) Oltre a ciò, la nascita e il consolidamento della *experimental philosophy* inficia ulteriormente la distinzione proposta da Nagel: i sostenitori di questo recente sviluppo filosofico ritengono che sia necessario che la filosofia impieghi le metodologie delle scienze naturali e sociali per avvalorare le proprie tesi<sup>11</sup>. 3) In terzo luogo, affermare che la filosofia faccia affidamento solo sul pensiero può ingenerare la conclusione che il procedere filosofico intrattenga con esso una relazione particolare o ne detenga l'esclusiva. Questa posizione, come vedremo, incontra molte critiche nel dibattito metafilosofico contemporaneo. In modo per certi versi sorprendente – e che capovolge la visione di Nagel – oggi una buona fetta di filosofi è propensa a dire che i metodi della filosofia e quelli delle scienze non siano sostanzialmente diversi.

<sup>9</sup> T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, prefazione di S. Veca, Milano, il Saggiatore, 2009, p. 6.

<sup>10</sup> Cfr. su questo punto C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 24-25, e P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, Roma, Carocci, 2018, p. 42.

<sup>11</sup> Cfr. G. D'Oro, S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

## 2. Continuità tra scienza e filosofia: alcune posizioni del dibattito metafilosofico contemporaneo

All'interno del dibattito metafilosofico le posizioni rispetto al rapporto tra scienza e filosofia sono molteplici. Esaminerò solo opzioni riconducibili a un paradigma di *continuità* tra i due campi d'indagine, mentre non mi occuperò di altre posizioni al di fuori di questo paradigma<sup>12</sup>. Lo scopo è raccogliere una serie di elementi che permettano di argomentare a favore della continuità fra scienza e filosofia, preservando l'autonomia di entrambe, e quindi anche moderando la tesi secondo cui la filosofia possa dirsi 'scientifica' solo se improntata all'impiego di metodi empirico-sperimentali tradizionalmente associati alle scienze.

Ciò che presenterò non si riferisce a una classificazione rigida o definitiva, si tratta più che altro di indicazioni orientative per tracciare una mappatura dei possibili percorsi. La prospettiva di una continuità tra scienza e filosofia è contraddistinta da alcuni caratteri: non necessariamente devono essere accolti tutti, ma se non altro non sono incompatibili. Essi forniscono la rete di argomenti entro cui ci si può muovere abbracciando una posizione di questo tipo.

1) La prima tesi è che rispetto ai metodi e agli oggetti non vi sia una *sostanziale* differenza tra scienza e filosofia. Come vedremo, questo è pro-

<sup>12</sup> Nello specifico non prenderò in considerazione le seguenti posizioni: 1) con la «nascita della scienza moderna, alla filosofia non rimane più nulla di cui parlare» (cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 2). Le scienze avrebbero cioè progressivamente occupato i campi di originario appannaggio della filosofia, rendendo quest'ultima superflua (cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 45-46). Si pensi ad esempio ad alcune questioni un tempo affrontate dalla filosofia e oggi indagate da fisici e biologi, come l'origine dell'universo e l'individuazione dei costituenti più piccoli della materia (cfr. *ivi*, p. 19). Il grado estremo di questa posizione afferma la morte della filosofia. 2) Un'altra veduta presenta la filosofia come 'scienza immatura'. La filosofia ambirebbe cioè a essere una scienza, ma ancora non ci è riuscita e deve quindi proseguire il proprio percorso per diventarlo (cfr. *ivi*, pp. 27-28). 3) Un'ulteriore visione afferma che la filosofia non è una scienza né è necessario che lo sia. Questa posizione può assumere molte declinazioni, ad esempio, si può ritenere che la filosofia sia una disciplina umanistica e che assimilare i suoi metodi e scopi a quelli delle scienze sia fuorviante (cfr. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in *Philosophy as a Humanistic Discipline* Discipline ed. by A.W. Moore, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 180-199, p. 182; cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 24). Un altro modo di vedere la questione è affermare che la scienza non costituisca il paradigma umano conoscitivo per eccellenza, ma sia una tra i tipi di attività umane come la filosofia, appunto, la religione, l'arte, ecc. (cfr. *ivi*, pp. 6-7; S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, p. 68). Per un'efficace panoramica delle posizioni rispetto al rapporto tra filosofia e scienza, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 24-69.

tabilmente uno punti dei più critici.

2) In secondo luogo – e ciò potrebbe essere considerato come una specie di corollario della prima tesi – vi è una circuitazione tra scienza e filosofia per cui esse si alimentano reciprocamente: risultati filosofici possono scaturire dall'indagine scientifica, progressi scientifici possono scaturire da analisi filosofiche<sup>13</sup>.

3) In terzo luogo, filosofia e scienza non si trovano in un rapporto oppositivo, bensì collaborativo. Questa collaborazione può essere inserita in una struttura gerarchica (per cui uno dei due campi d'indagine è ritenuto più rilevante o decisivo) ma può anche assestarsi su un'idea di parità.

4) Un ultimo aspetto, che può essere presente – più o meno esplicitato – e che si ricollega agli elementi finora elencati, è la tesi riguardante la *unexceptional nature of philosophy*, nella terminologia di Williamson. La non eccezionalità della filosofia è connessa soprattutto al primo punto menzionato: l'assenza di una diversità sostanziale tra scienza e filosofia rispetto ai metodi e agli oggetti. Tuttavia, questa tesi si articola ulteriormente nell'affermazione secondo cui la filosofia non detiene l'esclusiva del lavoro concettuale: i suoi metodi e i suoi oggetti non sarebbero quindi "concettuali" in un senso peculiare o specifico, né la filosofia avrebbe un qualche interesse particolare per i concetti<sup>14</sup>.

In quanto segue, svilupperò una progressiva configurazione di questi aspetti all'interno di alcune posizioni del dibattito contemporaneo.

### **2.1. *Experimental philosophy* e naturalismo metafilosofico**

I sostenitori della *experimental philosophy* affermano la necessità di «testare gli esperimenti mentali filosofici e le intuizioni dei filosofi su di essi con metodi scientifici, per lo più presi dalla psicologia e dalle scienze sociali»<sup>15</sup>. Soprattutto nei campi della filosofia della mente e della filosofia morale, questa impostazione permetterebbe di comprendere quali fattori influenzino l'uso dei concetti e di verificare empiricamente le tesi e gli argomenti filosofici<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 18.

<sup>14</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 21. Cfr. anche S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, p. 22.

<sup>15</sup> J. Horvath, T. Grundmann (eds.), *Experimental Philosophy and Its Critics*, London-New York, Routledge, 2012, p. I.

<sup>16</sup> Per una critica dei limiti di questo impianto teorico, cfr. T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*.

Nella maggior parte dei casi, ciò che si tratta di testare sono le intuizioni alla base delle tesi filosofiche proposte. Su questo versante i problemi sono vari, ad esempio, solo per citarne alcuni: il ruolo e la natura delle intuizioni<sup>17</sup>, il ruolo e la natura delle “evidenze” in filosofia, lo statuto normativo della filosofia stessa. Tali questioni possono generare le seguenti domande: che ruolo giocano le intuizioni in filosofia? Sono “naturali” e universalmente condivise, sono ereditate biologicamente o sono prodotti culturali sedimentati nel tempo (intuiamo qualcosa nel modo in cui siamo stati educati a intuirlo)? Vi è una differenza tra le intuizioni dei filosofi e quelle di chi non ha un percorso filosofico alle spalle? Inoltre, quali sono le evidenze in filosofia? Basarsi massicciamente su metodi empirici atti a verificare le intuizioni rischia di portare a una psicologizzazione dei dati e delle tesi filosofiche? La filosofia non diventerebbe allora psicologia? In questa impostazione quale diventa il contributo della filosofia? Sono le tesi a essere specificamente filosofiche ma non il metodo? E che tipo di disciplina è una disciplina che non ha un proprio metodo – un metodo autonomamente organizzato e prodotto – per indagare la tenuta delle proprie tesi?

Non cercherò qui di abbozzare una risposta a queste domande, ciò che mi interessa sottolineare è come l’impianto della *experimental philosophy* possa dare origine a dubbi e interrogativi circa lo statuto autonormativo della filosofia. Questa branca filosofica rientra all’interno di quello che può essere definito «naturalismo metafilosofico»: l’idea, cioè, che «i problemi siano in un modo o nell’altro trattabili attraverso i metodi delle scienze empiriche»<sup>18</sup>. In questo senso, la *experimental philosophy* è per certi versi un caso limite di continuità tra scienza e filosofia: la filosofia sembra qui ricadere nel campo gravitazionale e normativo delle scienze. Un impianto di questo tipo può produrre alcune conseguenze estreme. Un rischio è per esempio quello di arrivare a sostenere che una tesi filosofica non validata empiricamente non abbia valore né contenga un portato conoscitivo. L’esito sarebbe dover ammettere che la filosofia per “reggersi in piedi” e produrre risultati credibili e riconosciuti debba necessariamente appoggiarsi alla stampella di altre discipline. L’ulteriore aspetto critico

<sup>17</sup> Sul problema delle intuizioni cfr. N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2017 (first published 17/11/2010, last revised 01/08/2017), <http://www.iep.utm.edu/con-meta/>, Section e.; si veda inoltre T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*. Per un approfondimento sulla *experimental philosophy*, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 87-93.

<sup>18</sup> N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, Section e.

di una prospettiva improntata al naturalismo metafilosofico è che «essa presuppone la tesi controversa [...] secondo cui solo la scienza fornisce vera o buona conoscenza»<sup>19</sup>. Inoltre, rispetto al terzo punto fra quelli più sopra elencati (§2), il rapporto tra scienza e filosofia appare sbilanciato a favore della prima, con l'effetto di istituire una gerarchia, se non altro metodologica. Una deriva di questa impostazione teorica è la perdita di autonomia da parte della filosofia: la negazione che essa possa autonomarsi. In questo modo la filosofia diventa una sottospecie della scienza, o è comunque considerata direttamente parte della scienza empirica<sup>20</sup>.

Allineata alla prospettiva del naturalismo metafilosofico è la posizione di Serdal Tümkaya, esposta nell'articolo *The Overlaps between (Proper) Philosophy and (Actual) Science*. Le parole che nel titolo compaiono fra parentesi sono forse le più significative. Da un lato l'autore rivendica un'idea di che cosa sia propriamente filosofia, dall'altro intende andare contro un certo modo schematico di intendere la pratica scientifica, come meramente improntata a metodi *bottom-up* o, in altri termini, *a posteriori*. Sostenendo la continuità tra scienza e filosofia, Tümkaya identifica alcune caratteristiche che accomunano le pratiche di entrambe, contro una rigida separazione tra procedimenti *bottom-up* e *top-down* e a favore di una condivisione di metodi e oggetti tra i due campi d'indagine. In particolare, Tümkaya individua i seguenti punti in comune: 1) sia le teorie filosofiche sia quelle scientifiche sono (o possono essere) formulate in una forma verificabile; 2) le teorie di entrambe sottendono assunzioni pratiche e credenze, che si aggiungono alle proposizioni e agli argomenti apertamente dichiarati; 3) tanto la filosofia quanto la scienza fanno ricorso a semplificazioni, astrazioni, idealizzazioni; 4) entrambe presentano un'eterogeneità di metodi, oggetti e gradi di evidenza; 5) «il ragionamento sistematico è *il carattere fondamentale* dei migliori esempi di entrambe le prospettive»<sup>21</sup>.

Questa visione include delle assunzioni metafilosofiche secondo cui la *proper philosophy* si rintraccia in posizioni di tipo naturalistico, ispi-

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Questa posizione può prendere molte pieghe e sfumature. Quine, ad esempio, è visto come sostenitore dell'idea che la filosofia propriamente concepita sia parte della scienza, anche se si occupa degli aspetti più astratti e teoretici di essa, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 26-27.

<sup>21</sup> Cfr. Serdal Tümkaya, *The Overlaps between (Proper) Philosophy and (Actual) Science*, in *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, ed. by M. Gyöngyösi, Z. Kapelner, Z. Ádám, I. Faragó-Szabó, Budapest, Eötvös József Collegium, 2016, pp.131-148, p. 131.



rate a una norma di chiarezza, razionalità, giustificabilità ed evidenza<sup>22</sup>. La stessa concezione di che cosa sia *proper philosophy* potrebbe essere discussa da posizioni metafisologiche di diversa impostazione (che, ad esempio, neghino che la filosofia sia una scienza e l'avvicinino più alle pratiche artistiche e letterarie). Tuttavia, al di là della specificità della proposta di Tümkaya, gli elementi rilevanti, che si rintracciano in varie voci del dibattito, sono: a) il focus sulle operazioni razionali/concettuali messe in atto tanto dalla scienza quanto dalla filosofia e b) la negazione di una differenza *categoriale* tra filosofia e scienza così come la negazione che *dovrebbe* esserci una differenza di questo tipo. Filosofia e scienza, al contrario, differiscono in termini di “gradi”, all’interno però di una medesima impresa conoscitiva. Questo comporta che se da un lato è corretto affermare che la scienza imposti la propria ricerca su metodi *bottom-up* e la filosofia faccia più spesso ricorso a metodi *top-down*, dall’altro bisogna altrettanto riconoscere che «gli scienziati nella pratica usano qualsiasi metodo o strumento ritengano utile, indipendentemente dal fatto che siano *bottom-up* o *top-down*» e che «in misura minore, questo vale anche per la pratica concreta dei più grandi filosofi»<sup>23</sup>.

## 2.2. La negazione di una differenza categoriale tra scienza e filosofia

La posizione di Timothy Williamson può rientrare in un paradigma di continuità tra filosofia e scienza sulla base dell’affermazione secondo cui esse non differiscono in linea di principio per quanto concerne metodi impiegati e oggetti indagati. Notoriamente, in Williamson questo argomento si accompagna alla tesi della *unexceptional nature of philosophy*<sup>24</sup>, secondo cui la filosofia non detiene alcuna esclusività rispetto ai metodi attraverso cui si svolge e agli oggetti di cui si occupa. Tanto i metodi quanto gli oggetti non appartengono a un genere differente rispetto a quelli di altre discipline.

Con riguardo ai metodi, Williamson scrive:

Sebbene vi siano differenze metodologiche reali tra la filosofia e le altre scienze, per come sono effettivamente praticate, tali differenze sono meno profonde di quanto spesso si supponga. [...] In generale, la metodologia di molta filosofia passata e presente consiste proprio nell’applicazione

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 132.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 146.

<sup>24</sup> T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 4.

insolitamente sistematica e incessante di modi di pensare richiesti in una vasta gamma di indagini non filosofiche<sup>25</sup>.

Lo stesso vale per le tematiche esplorate dalla filosofia e dalle scienze:

anche le differenze rispetto agli oggetti d'indagine tra la filosofia e le altre scienze sono meno profonde di quanto spesso si supponga. In particolare, poche questioni filosofiche sono questioni concettuali in un qualche senso distintivo, a parte quando i filosofi scelgono di porre domande sui concetti, cosa che possono ma non necessariamente devono fare. [...] poiché i modi di pensare filosofici non sono di un genere differente rispetto agli altri modi, è altrettanto poco sorprendente che le questioni filosofiche non siano di tipo differente rispetto alle altre questioni<sup>26</sup>.

È interessante che Williamson faccia riferimento ai “modi di pensare” (*ways of thinking*). Sebbene non ammetta una distinzione di principio tra metodi filosofici e scientifici (come potrebbe essere la distinzione tra procedure a priori e a posteriori)<sup>27</sup>, egli è disposto a riconoscere che *nella pratica* vi siano differenze metodologiche reali tra i due campi d'indagine. Inoltre Williamson resta un sostenitore della *armchair philosophy*: nulla impone che la filosofia sia necessariamente condotta in poltrona (e cioè con il solo uso del pensiero e del linguaggio, uniti all'ascolto e a un'interazione sociale), ma la tesi della *unexceptional nature of philosophy* non implica che i filosofi dovrebbero modellare la propria attività su quella dei biologi o dei fisici, né che la filosofia non possa raggiungere risultati utili fino a che non siano svolti degli esperimenti<sup>28</sup>.

La non eccezionalità della filosofia non è affermata tanto sul piano delle metodologie praticamente messe in atto (la filosofia adotta una varietà di metodi e lo stesso fanno le scienze), al contrario, l'assenza di una distinzione di principio tra filosofia e scienze è da riferirsi ai “modi di pensare”. Questo ci sposta di piano ed elimina parte delle perplessità che potrebbero nascere di fronte al mancato riconoscimento che, con l'eccezione della *experimental philosophy*, i metodi delle scienze e della filosofia sono nella pratica anche molto diversi. Con questo cambio di piano non stiamo più considerando la presenza o l'assenza di procedure sperimentali che coinvolgono la raccolta, la misurazione e l'interpretazione di dati

<sup>25</sup> Ivi, p. 3.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>27</sup> Secondo Williamson questa distinzione è fuorviante poiché oscura le somiglianze tra la filosofia e le scienze naturali (cfr. ivi, p. 3).

<sup>28</sup> Cfr. ivi, p. 6.

empirici, ma a procedimenti concettuali (che verosimilmente presiedono all'ideazione e alla costruzione degli esperimenti, ai criteri di selezione, all'interpretazione e alla valutazione dei risultati, delle premesse e delle implicazioni teoriche). È a questo livello, quindi, che sembra non esserci una sostanziale differenza tra la filosofia e la scienza.

Un'altra osservazione interessante di Williamson, che si tratterà di riprendere in seguito, è che «l'indagine della metodologia filosofica non può e non deve essere filosoficamente neutrale. È semplicemente ancora filosofia rivolta alla filosofia stessa»<sup>29</sup>.

Per quanto concerne poi gli oggetti della filosofia, le riflessioni di Williamson sono condivisibili. Possiamo certamente individuare alcuni oggetti di cui *tradizionalmente* la filosofia si è occupata, ma sarebbe forse troppo spingersi ad affermare che questi sono oggetti *esclusivamente* filosofici. Detta con Williamson, la filosofia è iper-ambiziosa: «i filosofi hanno voluto comprendere la natura di ogni cosa, in modo molto generale», si sono concentrati su temi come l'esistenza, la possibilità, la necessità, il senso comune, il mondo delle scienze naturali e della matematica, la relazione tutto-parti, lo spazio e il tempo, il rapporto di causa-effetto, la mente e la materia. Si sono poi soffermati sulla natura della conoscenza, dell'ignoranza, della fede e del dubbio, su apparenza e realtà, verità e falsità, la natura del pensiero e del linguaggio, la ragione e l'emozione. Inoltre, hanno indagato il tema dell'azione e dell'intenzione, i mezzi e i fini, il bene e il male, le nozioni di giusto e sbagliato, piacere e dolore, bellezza e bruttezza, vita e morte<sup>30</sup>.

Gli ambiti coinvolti sono così vari e ampi che sarebbe pretenzioso asserire di avere a che fare con campi d'indagine specificamente filosofici. Molti aspetti sono indagati anche da altre discipline: i processi conoscitivi, ad esempio, possono essere tematizzati dalla psicologia cognitiva o dalla pedagogia; i concetti di spazio e tempo sono studiati anche dalle scienze sperimentali, in particolare dalla fisica; l'indagine sull'essere umano rientra anche fra le competenze dell'antropologia; i comportamenti, le azioni, le responsabilità e le leggi, sono oggetto della giurisprudenza, e via dicendo. Sembra quindi inevitabile ammettere che «la filosofia non ha un campo suo specifico da indagare»<sup>31</sup> a che, al tempo stesso, l'indagine

<sup>29</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>30</sup> T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 3.

<sup>31</sup> C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 6.

filosofica potrebbe investire qualsiasi aspetto<sup>32</sup>.

### 2.3. Condivisione degli scopi conoscitivi tra filosofia e scienza

Un'altra posizione che si situa all'interno di un orizzonte di continuità fra scienza e filosofia e che nega una distinzione "per essenza" tra le due è quella di Carlo Cellucci. Egli afferma:

La filosofia è un continuo con le scienze. La conoscenza a cui essa mira non differisce in alcun modo essenziale dalla conoscenza scientifica, e non è ristretta ad alcun campo del sapere. Perciò gli obiettivi della filosofia non sono essenzialmente differenti da quelli delle scienze, e la filosofia è un'attività che non è essenzialmente differente dalle scienze<sup>33</sup>.

La continuità tra scienza e filosofia e la comunanza degli scopi è affermata sulla base dell'assunto metafilosofico secondo cui «la filosofia può ancora essere feconda solo se è un'indagine sul mondo»<sup>34</sup>. Questa precisazione, oltre ad avere un valore prescrittivo rispetto a ciò che la filosofia deve essere, ha delle implicazioni teoriche che già di per sé avvicinano l'ambito della filosofia a quello delle scienze<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Queste sovrapposizioni tra la filosofia e altre discipline rispetto alle 'modalità di pensiero' e ai temi d'indagine sono parte del motivo per cui definizioni essenzialiste della filosofia, che ricerchino una 'x' sottesa a tutto ciò che viene compreso sotto il nome di 'filosofia', presentano difficoltà teoriche significative. Tanto definizioni sulla base del metodo (*methodological definitions of philosophy*), quanto sulla base degli oggetti (*topical definitions of philosophy*), o costruite su una ibridazione delle due modalità (asserzioni tematiche più prescrizioni metodologiche), non riescono a essere esaustive né precise, andando dal troppo circoscritto al troppo generale (cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 20-22).

<sup>33</sup> C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 22. In ogni caso, Cellucci specifica che «dire che la filosofia è un continuo con le scienze non significa considerare le scienze naturali attualmente esistenti come l'unica vera fonte di conoscenza, né ridurre il compito della filosofia all'aggiunta di elementi ornamentali alle teorie prodotte dagli scienziati» (ivi, p. 24).

<sup>34</sup> Ivi, p. 18.

<sup>35</sup> Sulla base di questo assunto metafilosofico, Cellucci sostiene anche che «le questioni riguardanti la conoscenza sono centrali nella filosofia e hanno la priorità rispetto a tutte le altre questioni filosofiche» (ivi, pp. 21-22). Nel panorama metafilosofico, questa affermazione non è affatto scontata. Philip Kitcher ad esempio propone un modello contrario: per uscire dai tecnicismi, dall'astrattezza e dalla sterilità di molti dibattiti contemporanei, la filosofia dovrebbe ribaltare l'assetto delle proprie priorità, non dando per scontata la centralità di campi d'indagine che tradizionalmente sono stati privilegiati, come l'epistemologia, la metafisica, la filosofia del linguaggio e della mente, e ponendosi come una disciplina sintetica in grado di integrare differenti prospettive di varie discipline. La filosofia non dovrebbe cioè favorire unicamente l'asse della conoscenza naturale o fattuale (*knowledge-seeking axis*) ma concentrarsi su ciò che Kitcher definisce 'value-axis':

Come nel caso di Williamson, anche per Cellucci la continuità tra filosofia e scienza non si esprime solo nella tensione verso i medesimi obiettivi ma anche nella condivisione del metodo: esse incarnano una medesima attività conoscitiva che, potremmo dire, sta a monte dell'applicazione di differenti procedure specifiche. Per Cellucci il mezzo conoscitivo che accomuna la filosofia e la scienza è il metodo analitico, cioè:

il metodo in base al quale, per risolvere un problema, partendo da esso si formula, mediante un'inferenza non deduttiva, un'ipotesi che è una condizione sufficiente per la sua soluzione, e si controlla se l'ipotesi è plausibile, cioè compatibile con i dati esistenti. L'ipotesi costituisce a sua volta un problema che deve essere risolto nello stesso modo. Cioè, partendo dall'ipotesi si formula, mediante un'inferenza non deduttiva, un'altra ipotesi che è una condizione sufficiente per la soluzione del problema costituito dall'ipotesi precedente, e si controlla se essa è plausibile e così via. Dunque la soluzione di un problema è un processo potenzialmente infinito<sup>36</sup>.

Per quanto concerne sia le procedure sia le questioni indagate (cioè gli oggetti), la posizione di Cellucci è in linea con la tesi della *unexceptional nature of philosophy*: secondo questo studioso la filosofia «non ha un campo suo specifico da indagare, né tecniche sue specifiche da applicare»<sup>37</sup>. In particolare, con riferimento agli oggetti, la filosofia «vuole affrontare grandi problemi, essenziali nel senso della scienza»<sup>38</sup>. L'unica differenza, sostiene Cellucci, è che la filosofia si occupa anche «di questioni che vanno al di là dei confini delle scienze esistenti, che queste non sanno trattare, e se ne occupa battendo vie ancora inesplorate. Così facendo, quando ha successo, essa può anche dare origine a nuove scienze»<sup>39</sup>. Che la filosofia possa dare origine a nuove scienze è una convinzione che trova ampio consenso nel dibattito contemporaneo e che è supportata da esempi significativi<sup>40</sup>. Per completare il quadro, è però opportuno sotto-

---

un' esplorazione che si integri con l'indagine dei valori e dalla loro evoluzione nel campo dell'etica, della politica e delle pratiche sociali. Secondo questo modello, la filosofia deve confrontarsi con lo «stato della ricerca» in vari ambiti, con una varietà di pratiche sociali e con il bisogno degli individui «di dare un senso al mondo e al loro posto in esso» (P. Kitcher, *Philosophy Inside Out*, «Metaphilosophy», XLII, (3), 2011, pp. 248-260, p. 254).

<sup>36</sup> C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 14.

<sup>37</sup> Ivi, p. 32.

<sup>38</sup> Ivi, p. 19.

<sup>39</sup> Ivi, p. 10.

<sup>40</sup> Cellucci cita le analisi di Turing che, da un lato, hanno fornito le basi teoriche dell'informatica e, dall'altro, unendosi alla più tradizionale filosofia della mente, hanno dato avvio alla scienza cognitiva. Un altro esempio è la statistica bayesiana «nata dagli sforzi filosofici di stabilire che cos'è una credenza razionale» (ivi, p. 30). Su questo punto

lineare anche la direzione inversa, può cioè accadere che siano scoperte scientifiche o progressi tecnologici ad aprire nuove interrogazioni e ambiti filosofici (si pensi alla bioetica o alle ricerche prodotte dalle neuroscienze).

Allo stesso tempo, appare un po' forzata l'immagine delle scienze che «non sanno trattare» alcune questioni e quindi sembra aspettino la filosofia perché affrontarle «richiede nuovi pensieri non pensati da alcuna scienza esistente, ed è compito della filosofia pensarli»<sup>41</sup>. Ritengo sia più verosimile proporre una circuitazione e un'alimentazione reciproca tra i due ambiti, cosa che del resto Cellucci suggerisce sottotraccia ad esempio quando contesta un approccio puramente aprioristico della filosofia, sottolineando come essa impieghi i risultati delle scienze, abbia bisogno di input dall'esperienza e non possa esercitarsi esclusivamente attraverso il pensiero<sup>42</sup>.

Fino a questo punto, le posizioni di Cellucci e Williamson rimarcano alcuni elementi: il rifiuto di una distinzione essenziale tra scienza e filosofia, unito alla tesi della *unexceptional nature of philosophy* per quanto riguarda i metodi e gli oggetti. Che filosofia e scienza non differiscano in linea di principio significa innanzitutto che esse non costituiscono attività, specie o generi concettuali diversi. Sia la visione di Williamson sia quella di Cellucci portano a sostenere che la filosofia non detenga l'esclusiva del pensiero in generale, né del lavoro e della creatività concettuali. Inoltre, tra filosofia e scienza non vi sarebbe una rottura, ma una comunicazione, un reciproco influsso con la possibilità di sovrapposizioni e intersezioni.

Affermare che scienza e filosofia non differiscono essenzialmente è però ancora troppo poco, costituisce solo una base di partenza. Se non vi è alcuna differenza, perché allora non individuarle come un unico campo d'indagine? Perché non usare un unico nome? A questo proposito, la posizione sviluppata da Parrini, e che già era comparsa in Tümkaya, può essere d'aiuto. Tra filosofia e scienza non vi sarebbe una diversità di specie o generi concettuali, ma una differenza di gradi.

cfr. anche P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 45.

<sup>41</sup> C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 24.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, pp. 23-24. A questo proposito, Cellucci commenta: «Basandosi unicamente su quest'ultimo [sul pensiero], tutt'al più si può riformulare in altri termini ciò che si sa già. Ma la filosofia deve occuparsi di ciò che ancora non si sa, altrimenti è pedanteria» (*ivi*, p. 24).

## 2.4. Una questione di gradi

Come si è visto finora, la tesi della continuità fra scienza e filosofia si basa soprattutto sull'idea che esse condividano una medesima concettualità: i "modi di pensare", per dirla con Williamson. La proposta di Parrini permette di articolare questo spazio di continuità e, altrettanto, di rendere conto delle differenze tra scienza e filosofia. In quanto segue cercherò di presentare la posizione di questo studioso, evidenziandone le linee strutturali.

1) Il primo aspetto è quello già ampiamente menzionato, condiviso da Williamson e Cellucci. Secondo Parrini, tra filosofia e scienza non vi è una differenza di specie o generi concettuali. Questo porta a sostenere che sia errato credere che la filosofia sia la disciplina del pensare. Si ricorderà che per Williamson la filosofia non ha un qualche rapporto privilegiato con il concettuale: i suoi oggetti e le sue questioni non sono concettuali in un qualche senso speciale. Naturalmente ci si può interrogare esplicitamente sui concetti, ma non è qualcosa che non possano fare anche le scienze (si pensi, ad esempio, alle nozioni di «spazio» e «tempo», o alla definizione di «pianeta»)<sup>43</sup>. Per Parrini, la non eccezionalità della filosofia si traduce nel rifiuto dell'idea che «essa sia, per eccellenza, la depositaria del pensiero»<sup>44</sup>. Anzi, questa vulgata ha in parte danneggiato la filosofia stessa, poiché ha «alimentato un'inutile e immotivata contrapposizione con la scienza, con tutte le conseguenze culturali ed educative che ne sono scaturite»<sup>45</sup>.

La specificazione che Parrini fornisce rispetto a questa "non esclusività" del pensare è particolarmente interessante per vari aspetti. Innanzitutto, sia la filosofia sia la scienza farebbero ricorso a quel tipo di ragionamenti implicati da ciò che Kant definiva giudizi determinanti e riflettenti. Nel primo caso, l'universale (la regola, la legge) sotto cui ricondurre il particolare è dato; nel secondo caso disponiamo invece solo del particolare e nel giudizio ricerchiamo l'universale sotto cui il particolare deve

<sup>43</sup> Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 39.

<sup>44</sup> Ivi, p. 13. Commenta Parrini: «Mi pare [...] che sia una scelta poco felice seguire a incoraggiare l'idea che il filosofare coincida con il pensare in generale, il che sembra portarsi dietro la convinzione che alla filosofia competa un posto in qualche modo privilegiato rispetto ad altre attività intellettuali, da quelle scientifiche a quelle pratico-applicative» (*ibid.*).

<sup>45</sup> *Ibid.*

essere sussunto<sup>46</sup>. Nell'articolazione della posizione kantiana, Parrini rintraccia la delineaazione di un «concetto ampio di ragione o di razionalità il quale non si limita alla logica deduttiva, alle matematiche e ai principi dell'intelletto puro, ma include il complesso delle usuali regole metodologiche che orientano e disciplinano la nostra attività giudicatrice»<sup>47</sup>.

Questo passaggio è decisivo per individuare nell'attività filosofica e scientifica una comune razionalità che si dispiega secondo diverse modalità e configurazioni. Ciò che la filosofia della scienza, l'epistemologia e il progredire della ricerca metafilosofica avrebbero prodotto è infatti, secondo Parrini, la consapevolezza che tanto la filosofia quanto la scienza devono essere concepite secondo un modello di «razionalità a tessitura aperta»<sup>48</sup> in cui interagiscono argomentazioni logico-formali rigorose e procedure concettuali meno rigorose che attingono ad elementi di creatività e inventività<sup>49</sup>. Né la filosofia né la scienza possono esaurirsi in «una normativa fissata una volta per tutte» o in «modalità argomentative esclusivamente algoritmiche, logico-deduttive e induttive, formalizzabili in modo rigoroso»<sup>50</sup>. Questo è sufficientemente visibile nel campo della filosofia, almeno per come storicamente essa si è data, ma è necessario riconoscere che anche nelle scienze «le procedure razionali di giustificazione epistemica delle nostre credenze»<sup>51</sup> non si basano esclusivamente sulla logica deduttiva e induttiva, sulle formalizzazioni e sulla matematizzazione.

Il punto focale in questo discorso non è tanto la metodologia sperimentale atta alla raccolta dei dati<sup>52</sup>, ma il processo di *giustificazione*. Esso «deve avvalersi di procedure razionali più complesse, che includono quelle rigorosamente formalizzabili, ma non si limitano ad esse. Queste altre e diverse procedure fanno parte di una 'razionalità a tessitura aperta'»<sup>53</sup>. Qui trovano spazio ragionamenti e pratiche concettuali che operano con concetti indeterminati (sullo stile dei giudizi riflettenti) e che hanno un minor rigore dimostrativo, ma non per questo sono meno

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, p. 35.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 38, vedi anche p. 33.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Una 'raccolta' che comunque avviene sulla base di criteri, cosa che di per sé mette in questione l'immediata datità dei dati. Questo apre un discorso ampio che tuttavia qui non affronterò.

<sup>53</sup> P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 38.



“razionali”. In conclusione, sia nella scienza sia nella filosofia si deve «riconoscere un ruolo tanto a una razionalità formalmente descrivibile e rigorizzabile, quanto a una razionalità a tessitura aperta»<sup>54</sup>. Entrambe possono essere all’opera quando una disciplina ridiscute alcuni concetti o tassonomie locali, o quando sostituisce in modo radicale un paradigma con un altro. È significativo, credo, che Parrini attribuisca particolare rilevanza alla «razionalità allargata o liberalizzata» proprio nelle fasi in cui si producono dei cambiamenti globali «così radicali da meritare l’appellativo di ‘rivoluzioni scientifiche’»<sup>55</sup>. Al livello della ridiscussione dei presupposti, delle assunzioni e dei modelli vigenti, è rilevante l’attività di una razionalità allargata che operi attorno a nozioni ancora indeterminate e che in qualche modo sia “liberata” in direzione della ricerca di nuove concettualizzazioni, di nuove procedure di giustificazione e metodologie: una razionalità, insomma, che sia capace di produrre “pensieri non ancora pensati”, come direbbe Cellucci<sup>56</sup>. A questo riguardo, Parrini fa riferimento a una «capacità ‘artistica’ [...] di ‘collocare’ l’insieme di elementi o fatti con cui abbiamo a che fare entro un nuovo reticolato di relazioni reciproche, inquadrandolo in una cornice o in un’intelaiatura diversa»<sup>57</sup>.

2) Secondo Parrini, tra filosofia e scienza non vi è una differenza di specie o generi concettuali, ma una differenza di gradi<sup>58</sup>. Detto un po’ rozzamente, la filosofia tende ‘un po’ di più’ a fare un certo tipo di cose e presenta alcuni tratti che storicamente l’hanno caratterizzata<sup>59</sup>. Questi tratti sono: l’impianto discorsivo-razionale, la tendenza alla generalità, il rapporto con la propria storia<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> Ivi, p. 39.

<sup>56</sup> Soprattutto in riferimento a questo aspetto, cioè «significa che gli strumenti della scienza non sono troppo diversi da quelli necessari alla filosofia quando questa è concepita come una forma di attività razionale-conoscitiva volta alla ricerca di una teoria, di una concezione o di una visione di carattere più o meno unificante» (*ibid.*). Cfr. anche ivi, pp. 18-19: «i risultati sperimentali, le analisi logiche minute e le argomentazioni logico-formali hanno un ruolo nella ricerca filosofica e possono contribuire alla chiarificazione dei suoi problemi, [...] il tipo di riflessione che costituisce un compito importante (ma non l’unico) per il filosofo – l’analisi concettuale o, se si vuole, dei significati – è presente pure nel lavoro scientifico. [...] un simile atteggiamento mentale può essere all’opera, in maniera più o meno marcata, in tutti i momenti del mutamento di una scienza».

<sup>57</sup> Ivi, p. 40.

<sup>58</sup> Cfr. ivi, pp. 44-45.

<sup>59</sup> Chiaramente quella proposta da Parrini è una definizione ampia di filosofia, che contempla anche eccezioni, oltre a basarsi sul rilevamento di aspetti che, secondo questo autore, emergono da come la filosofia si è data storicamente.

<sup>60</sup> Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, pp. 22-26.

Rispetto all'ultimo punto, sebbene il rapporto con la propria storia costituisca un aspetto utile anche alla scienza per chiarire e ridefinire i propri concetti, bisogna in particolare «prendere atto che nel fare filosofia un posto di rilievo va riconosciuto ad opinioni filosofiche sviluppatasi nel passato e dimostratesi capaci di esercitare un ruolo importante nel processo di formazione e di svolgimento della disciplina»<sup>61</sup>.

Il tratto della generalità, o di uno sguardo totalizzante, va insieme a quello dell'astrazione. La filosofia farebbe un esercizio creativo della razionalità rispetto a

questioni di particolare astrattezza e generalità. Questioni che toccano aspetti basilari dei nostri schemi concettuali più diffusi e radicati (quelli al fondo di molti automatismi di pensiero) e in generale delle nostre visioni del mondo, da quelle frutto di una più che secolare sedimentazione storica a quelle legate [...] a varie componenti culturali fra cui quelle scientifiche nella misura in cui anche la scienza può talvolta riposare su presupposti che al momento non ha tematizzato<sup>62</sup>.

Queste riflessioni servono a esplicitare ciò che la filosofia farebbe in grado maggiore rispetto alla scienza. La tendenza all'astrazione e alla generalità è connessa anche alla messa in discussione degli «aspetti più irriflessi e strutturali del nostro mondo della vita»<sup>63</sup> e di presupposti che altre discipline non hanno magari ancora collocato sotto una lente critica.

3) Il tratto della generalità influisce sulla diversità degli «scopi di fondo»<sup>64</sup> che Parrini riconosce alla scienza e alla filosofia. Naturalmente anche le scienze possono mettere in questione i propri presupposti e altrettanto possono tendere a visioni unificanti, ma secondo Parrini in ciò scienza e filosofia si distinguono perché la filosofia, nello sviluppo della propria ricerca, avrebbe fin dal principio un intento globale e totalizzante, mentre le scienze partirebbero da scopi circoscritti per risalire via via a una teoria unificante<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Ivi, p. 26. Sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia tornerò più avanti.

<sup>62</sup> P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 45.

<sup>63</sup> Ivi, p. 46.

<sup>64</sup> Ivi, p. 19.

<sup>65</sup> Cfr. ivi, p. 48: «Nella scienza si tratta in genere di sviluppare gradualmente teorie sempre più unificanti man mano che gli strumenti logico-matematici e teorici, da un parte, e l'accumulo del materiale empirico dall'altra lo rendono possibile; la teoria unificante emerge, se emerge, alla fine di un lungo processo che l'ha preparata». Come si diceva, la caratterizzazione che Parrini dà della filosofia contempla delle eccezioni. Molta parte della filosofia analitica si concentra deliberatamente su questioni circoscritte e problemi molto specifici, non avendo come obiettivo una teoria generale e unificatrice di diversi aspetti (cfr. Diego Marconi, *Il mestiere di pensare*, Torino, Einaudi, 2014). Se poi

Scrive Parrini: «a uno scienziato interesserà soprattutto la risoluzione dei problemi specifici della propria disciplina», con l'eventualità che tale risoluzione possa portare alla «proposta di nuove teorie di così ampio raggio da andare a toccare questioni tradizionalmente considerate filosofiche»; «a un filosofo invece, almeno di principio», dovrebbe interessare soprattutto «lo sviluppo di visioni razionalmente motivate, generali al punto da poter competere, talvolta, con quelle di tipo mitologico e religioso»<sup>66</sup>.

4) Parrini abbraccia una parità tra i due campi conoscitivi ed è contro «un'immagine della filosofia come un'indagine al di sopra di tutte le altre discipline comprese quelle scientifiche»<sup>67</sup>. Egli inoltre individua una circuitazione virtuosa tra scienza e filosofia, per cui esse possono alimentarsi a vicenda:

bisognerà ammettere che idee, analisi e risultati che vorremmo considerare filosofici possono essere il prodotto di attività svolte da scienziati o fiorite nel campo degli studi scientifici, e che idee, analisi e risultati che vorremmo considerare scientifici possono essere il prodotto di attività svolte da filosofi o fiorite nel campo degli studi filosofici<sup>68</sup>.

La posizione di Parrini tiene comunque traccia di un elemento presente anche in Cellucci quando parla di “pensieri non ancora pensati”. La filosofia eserciterebbe infatti la propria capacità artistica e creativa di riconfigurazione e tematizzazione di questioni ancora «poco 'arate'», di «problematiche spinose, trascurate dalle discipline consolidate, alle quali dà una prima forma di ordinamento concettuale rendendole idonee a divenire materia di nuove specialità scientifiche»<sup>69</sup>.

Sulla base delle prospettive finora esaminate ci si può ora rivolgere al pensiero hegeliano per esplorare come esso aiuti ad ampliare le questioni emerse e a ricongiungerle in un paradigma di scientificità che fa capo a una determinata concezione di razionalità.

---

guardiamo al lavoro filosofico che oggi si svolge nel contesto accademico, sembra che la specializzazione sia presente a un livello così alto da escludere molte volte l'obiettivo di una visione generale, unificante, globale.

<sup>66</sup> P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 19.

<sup>67</sup> Ivi, p. 14.

<sup>68</sup> Ivi, p. 18.

<sup>69</sup> Ivi, p. 45.

### 3. Hegel: un paradigma allargato di razionalità

Della posizione di Parrini è interessante un aspetto in particolare, che ci traghetta verso l'orizzonte hegeliano. In un modello di continuità tra scienza e filosofia, siamo rimandati non tanto a un concetto di scientificità, per cui si tratta di vedere se e in che modo la filosofia sia in grado di mostrare uno statuto scientifico pari o simile a quello delle scienze, ma a un paradigma di *razionalità*.

Altrettanto, la concezione hegeliana della scientificità è legata a un modello di razionalità, nello specifico, a un modello di auto-organizzazione e autosviluppo del pensiero. Questo permette di offrire un'idea di scientificità che vada oltre quella costruita intorno all'operato sperimentale, formalizzabile, misurabile e matematizzabile delle scienze naturali, e includa dei processi e delle pratiche concettuali più che dei "dati" o dei "risultati".

Come cercherò di mostrare, su questa base la posizione hegeliana consente di approfondire alcuni aspetti latenti nel dibattito contemporaneo. Ad esempio, può aiutare a chiarire perché la filosofia non detenga l'esclusiva del pensiero, ma si configuri comunque come un'indagine in cui la relazione del concettuale a se stesso (del pensiero a se stesso) svolge un ruolo determinante. Un altro punto che merita di essere sviluppato è che vi possa essere una distinzione di gradi tra scienza e filosofia, all'interno però di una continuità "categoriale". Le riflessioni hegeliane possono offrire alcuni appigli per districarsi in questo complesso rapporto di identità-differenza.

Vi è però un altro elemento che credo sia particolarmente rilevante e possa arricchire una prospettiva filosofica su queste tematiche: il paradigma di razionalità hegeliano offre un "respiro ampio". La scientificità della filosofia (che si realizza nel movimento autoproduttivo e autoconoscitivo della razionalità) include degli aspetti che non siamo più abituati a inglobare quando oggi discutiamo dei "criteri di scientificità" di una certa pratica o di una disciplina: mi riferisco agli aspetti della libertà e della decisione. In quanto segue discuterò più in dettaglio i punti appena menzionati.

### 3.1. (Meta)filosofia della libertà

La riflessione hegeliana sul tema della scientificità della filosofia è piuttosto eccentrica rispetto alle questioni del dibattito attuale<sup>70</sup>. Il focus non è tanto (anche se in parte lo è) sul confronto tra la “scientificità” delle scienze e il carattere di scientificità della filosofia, bensì su un concetto di scienza che investe l’auto-organizzazione del pensiero e del sapere: un concetto di scienza che ingloba le nozioni di libertà, autodeterminazione e autogiustificazione.

Sebbene Hegel tenga conto della distinzione tra la filosofia e le altre scienze, egli non esplora come la filosofia possa essere scientifica “tanto quanto le scienze”, non cerca, cioè, di teorizzare un modo per cui la filosofia possa introiettare il metodo o i metodi impiegati dalle scienze. Questa è una prima radicale differenza tra Hegel e i tentativi contemporanei, sullo stile della *experimental philosophy*, di “rendere” la filosofia una scienza. Nella prospettiva hegeliana, definire la scientificità della filosofia implica piuttosto giustificare quello che vorrei chiamare un “metodo della libertà”.

Questa espressione potrebbe suonare ossimorica se si tende a concepire la libertà come un’“istantaneità” slegata da norme o da una processualità: se si tende cioè a identificarla con un atto o un pensiero che siano piuttosto l’assenza di norme (l’essere oltre e al di là di esse) e che non prevedano uno sviluppo interno. Un *metodo* della libertà sembra invece sottendere delle norme o, in termini hegeliani, una necessità intrinseca nello sviluppo della libertà stessa<sup>71</sup>. Questa seconda alternativa – l’idea di

<sup>70</sup> Tra i principali caratteri connessi a quella che per Hegel è la scientificità della filosofia vi sono l’organizzazione come *totalità sistematica*, il *metodo speculativo* come movimento dialettico immanente al concetto e l’opera autofondante e autogiustificante della filosofia. Non produrrò qui un’analisi specifica di questi aspetti, che saranno però sottesi alla trattazione e in alcuni casi nominati esplicitamente. Per un’efficace panoramica della connessione fra le nozioni di «scienza», «totalità», «intero», «circolo», «enciclopedia» all’interno della concezione hegeliana della scientificità della filosofia, segnalo L. Bignami, *Il concetto di «Enciclopedia»*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell’«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chierighin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 23-61. Si veda anche G. Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della “Prefazione” alla “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, Schio, Guido Tamoni, 1992.

<sup>71</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke* (GW), XX, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992, § 15; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2002, § 15. D’ora in poi l’opera sarà citata con l’abbreviazione “Enz.”; le note saranno indicate con la sigla “Anm.” apposta dopo il paragrafo di riferimento.

una libertà che abbia un suo “metodo di autosviluppo” – concettualizza la libertà come mediata, come processo e come risultato di un processo (non quindi al pari di un dato o di uno stato immediato) e, se la consideriamo a livello individuale, come qualcosa a cui l’individuo deve formarsi ed educarsi.

In generale, la filosofia classica tedesca è una tradizione che ripensa radicalmente la scientificità della filosofia e il concetto di libertà. Non solo, pensa radicalmente la scientificità della filosofia proprio in relazione al concetto di libertà<sup>72</sup>. Questo tratto è particolarmente evidente nella speculazione hegeliana ed è il primo fattore che ritengo possa essere utile integrare in un paradigma di scientificità più ampio di quello che intravede unicamente nelle scienze naturali il modello a cui tendere.

Come è stato sottolineato da varie parti, nell’edizione dell’*Enciclopedia* del 1817 Hegel connota la filosofia come «scienza della libertà»<sup>73</sup>. Con ciò egli intende dire che nella filosofia «la ragione è del tutto presso se stessa», in essa «scompare l’estraneità degli oggetti [...] e la relazione ad un’esteriorità in generale», la «dipendenza» da qualcosa di estrinseco<sup>74</sup>. La filosofia, cioè, deve realizzare un’«attività che in ogni momento del suo prodursi non esce da se stessa, non libera altro prodotto che non sia essa stessa»<sup>75</sup>.

Mettendo a confronto la filosofia con la religione e le altre scienze, Hegel mostra come essa non possa fare affidamento su un «oggetto dato»<sup>76</sup>. Questa medesima visione è espressa con efficacia dal primo paragrafo dell’*Enciclopedia* del 1830, in cui Hegel parla del “privilegio” di cui la filosofia non potrebbe avvalersi:

La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel

<sup>72</sup> Come introduzione alla questione: cfr. A. Gambarotto, S. Poggi, *Scienza*, pp. 59-74; F. Chiereghin, *Libertà*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, pp. 447-476.

<sup>73</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in GW, XIII, unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, U. Rameil, hrsg. von W. Bonsiepen, K. Grotzsch Hamburg, Meiner, 2000, § 5 Anm; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di F. Chiereghin, trad. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987. D’ora in poi l’opera sarà citata con “Enz.17”; le note saranno indicate con la sigla “Anm.” apposta dopo il paragrafo di riferimento.

<sup>74</sup> Ivi, § 5.

<sup>75</sup> F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, p. 168.

<sup>76</sup> Enz. ’17 § 5.

procedere successivo, il *metodo* del suo conoscere<sup>77</sup>.

Se da un lato questa condizione può apparire come uno svantaggio, dall'altro è ciò che costituisce la radicale libertà della filosofia: la sua autonomia e la sua capacità autonormativa. Essa infatti non può affidarsi a nulla di dato o di presupposto, ma attraverso il proprio svolgimento deve giustificare tanto i propri oggetti quanto il metodo<sup>78</sup>. Sottesa a questo processo vi è la struttura teoretico-speculativa della libertà: la «capacità del concetto di autodeterminarsi, organizzandosi a totalità autonoma» permeando di sé «le relazioni» che esso «instaura»; detto in altri termini: «la capacità del soggetto di andare incontro all'estremo dell'alienazione e di ritrovare sé nell'assolutamente altro come se stesso»<sup>79</sup>. Questa struttura teoretica della libertà (l'essere presso se stessi nell'assoluto essere altro) è sviluppata e tematizzata soprattutto nella Dottrina del Concetto, ma è altrettanto operante nei processi di progressiva realizzazione della libertà nelle sfere della natura e dello spirito<sup>80</sup>.

Si ricorderà che la posizione di Parrini (ma riflessioni simili sono presenti anche in Williamson<sup>81</sup> e in Cellucci) sottolineava l'intima connessione tra la filosofia e l'attività di discussione dei presupposti e di elementi non tematizzati dalle altre scienze, così come assegnava alla filosofia il "trattamento" o il primo sboccamento di concetti e nozioni ancora indeterminate, la cui indagine potrebbe eventualmente aprire alla generazione di nuove scienze e campi conoscitivi. L'ulteriore apporto hegeliano rispetto a questo quadro è connettere l'opera di ridiscussione dei presupposti e dei dati alla pratica della libertà che è da Hegel concepita come un ele-

<sup>77</sup> Enz., § 1.

<sup>78</sup> Le tematiche del rapporto tra la filosofia e il presupposto e della filosofia come scienza della libertà sono state ampiamente esplorate da Luca Illetterati. Si vedano ad esempio: L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, Padova, CLEUP, 2009; Id., *Sulla metafisologia hegeliana*, in *Il limite e l'infinito*, a cura di G. Erle, Verona, Archetipo-libri, 2013, pp. 217-234; Id., *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, pp. 448-471.

<sup>79</sup> F. Chiereghin, *Libertà*, cfr. in particolare pp. 465-466.

<sup>80</sup> Rispetto al (vastissimo) tema della libertà in Hegel, mi limito a segnalare: F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, pp. 147-212; G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Milano, FrancoAngeli, 2000; S. Houlgate, *Freedom, Truth, and History; An Introduction to Hegel's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2005; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012; G. Hindrichs, A. Honneth (hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013.

<sup>81</sup> Cfr. T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 109.

mento costitutivo della razionalità. Inoltre, la prospettiva hegeliana associa l'attività di critica del presupposto alla necessità di reintegrarlo in un processo giustificativo in cui ciò che sembrava "dato" si mostra piuttosto come un risultato, un prodotto di dinamiche e relazioni razionali. Questa prospettiva pone quindi l'accento sulla libertà e sulla giustificazione, oltre a valorizzare i processi e le relazioni, più che i "risultati statici".

### 3.2. Decidersi per la scienza

Un aspetto strettamente legato al tema della connessione intrinseca tra la libertà e la scientificità della filosofia è quello della "decisione" per il "pensare puramente". Questo elemento emerge soprattutto in rapporto al problema del cominciamento della filosofia come scienza.

Notoriamente Hegel definisce il proprio sistema con l'immagine del «circolo di circoli»<sup>82</sup>, in cui l'idea si autosviluppa attraverso il proprio movimento dialettico immanente (o metodo) nelle determinazioni della logica, della natura e dello spirito. Il movimento del concetto è per Hegel altrettanto il movimento della soggettività (e quindi anche dei soggetti individuali e comunitari), spogliato però degli aspetti soggettivistici di arbitrio, immediatezza e non giustificazione. In questo contesto, il problema del cominciamento può essere considerato da almeno due prospettive: la prima prende in considerazione lo stesso processo logico-razionale esposto nel sistema e in particolare nella *Scienza della logica* come "pensiero puro"; la seconda si concentra invece sul soggetto finito (o sui soggetti finiti).

Nel primo caso, chiedersi quale sia l'inizio della scienza significa domandare da quale determinazione prenda avvio il processo logico-razionale nel suo movimento necessario. La risposta hegeliana è: dall'essere e dal nulla come determinazioni più astratte del pensiero che si mostrano nel loro rapporto dinamico di identità-differenza. Tuttavia, questo medesimo inizio – che di per sé potrebbe apparire come un presupposto – deve essere dimostrato attraverso lo sviluppo del pensiero, il quale così risolveva il presupposto da qualcosa di immediato a un risultato mediato e giustificato. Quello che potrebbe sembrare il "punto" iniziale di una linea viene quindi inglobato e mostrato nel movimento del circolo della scienza.

Nel secondo caso, invece, interrogarsi rispetto al cominciamento della scienza significa chiedersi come il soggetto finito "entri", per così dire, nel

---

<sup>82</sup> Enz., § 15.



processo della scienza, come partecipi di tale processo. La risposta hegeliana fa riferimento alla «decisione di voler pensare puramente, mediante la libertà, che astrae da tutto, e comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero»<sup>83</sup>. Decidersi per il pensare puramente ha una duplice valenza, che si ricollega alla libertà stessa della filosofia: da un lato il soggetto abbandona qualsiasi presupposto e certezza data per scontata<sup>84</sup>, per reimmetterli in un movimento razionale di giustificazione, dall'altro partecipa di un processo di liberazione negativa (libertà dai condizionamenti) e positiva (libertà per l'autodeterminazione in un'attività di auto-realizzazione in cui si è presso se stessi nell'essere altro).

I due processi ora richiamati non sono separati: nel decidersi per il pensare puramente, il soggetto si riappropria della parte più libera e autentica di sé, portando a consapevolezza e al sapere di sé lo sviluppo logico-razionale del pensiero.

Un aspetto da sottolineare è che in entrambi i contesti è presente il tema della libertà. Non solo, questo tema è legato a quello della decisione. A compimento del percorso trattato nella Logica, una volta raggiunta la completa trasparenza a se stessa, l'idea «nell'assoluta verità di se stessa, si risolve [*sich entschließt*] a lasciar uscire liberamente da sé il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea immediata [...] – come natura»<sup>85</sup>. L'idea si decide cioè liberamente a passare in ciò che è assolutamente altro: l'esteriorità della natura<sup>86</sup>.

Questo passaggio è uno dei più complessi e dibattuti<sup>87</sup>. Ciò che qui

<sup>83</sup> Enz. '17, § 36 Anm. In questo contesto, «'Puro' e 'Puramente', riferiti al pensiero, vogliono dire infatti che non c'è alcun profilo che disegni un qualche contenuto [...]. La decisione concerne allora la rinuncia a trovare una strada purchessia, il voltare le spalle all'inutile ricerca di qualcosa di stabile, un dire di sì al nulla [...]. Il pensiero puro è appunto questo nulla, nel quale si risolve il più vuoto e indeterminato dei concetti, l'essere, da cui Hegel fa cominciare il sistema» (F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, «Archivio di Filosofia», 1995, pp. 377-387, p. 385).

<sup>84</sup> Vi è cioè «il bisogno di liberarsi da ogni presupposizione, di sciogliersi quindi da ogni forma di sapere che rimane prigioniero del dato immediato o dell'opinione tramandata» (ivi, p. 381).

<sup>85</sup> Enz., § 244.

<sup>86</sup> Su questo tema cfr. L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, pp. 127-135.

<sup>87</sup> Chiereghin, ad esempio, legge tale passaggio come espressione dell'assoluta libertà dell'idea. Per essere tale, questa libertà deve potersi esercitare anche su se stessa, deve cioè poter rivolgere su di sé quel medesimo potere di astrazione (cfr. F. Chiereghin, *Libertà*, pp. 470-472). L'atto estremo e autoriflessivo della libertà può essere interpretato con la categoria del 'sacrificio', inteso come «l'atto libero più radicale [...] in cui la libertà mostra di sapersi sacrificare, rinunciando a se stessa» (ivi, p. 476; cfr. anche P.D. Bubbio, *Sacrifice*

mi interessa non è fornirne un'analisi, ma rilevare che l'elemento della decisione nella sua relazione alla libertà connota tanto il processo razionale considerato nella sua "purezza" quanto il processo del soggetto che si apre alla scienza.

Oggi suona forse inappropriato associare il tema della decisione al tema della scientificità di una disciplina, di una teoria, di un processo o di un risultato. Tendiamo, credo, a considerare una decisione di questo tipo come un atto soggettivo, legato all'arbitrio o alla sensibilità del singolo, che ha semmai una valenza ornamentale, ma non costitutiva, rispetto alla scienza<sup>88</sup>. Un esempio di questo modo di pensare può essere la distinzione tra quello che la scienza ha la potenzialità di fare e ciò che invece è legittimata a fare o è eticamente accettabile che faccia. Eutanasia, eugenetica, clonazione, procreazione assistita, sperimentazione sugli embrioni umani, bomba atomica sono solo alcuni degli esempi che pongono delle questioni rispetto a ciò che la scienza è in grado di fare, da un lato, e la considerazione di che cosa la scienza possa eticamente scegliere di fare, dall'altro. Sembra difficile includere questo tipo di decisione (o scelta) tra i criteri della scientificità, laddove la selezione e la validità di tali criteri sembrano collocate interamente dalla parte dell'altro versante: ciò che la scienza sa e ha la potenzialità di fare a prescindere da questioni morali. Tuttavia, non è questo il tipo di decisione che si tratterebbe di inglobare in un paradigma allargato di scientificità.

Un modello di razionalità che includa la "decisione" come elemento di scientificità dovrebbe piuttosto fare riferimento alla "struttura teoretica" della "decisione per il pensare", cioè all'esercizio radicale della libertà nella messa in questione del dato e nella sua immersione nel processo di giustificazione razionale che l'ha prodotto e che può anche eventualmente "superarlo" (nel senso della *Aufhebung* hegeliana). Inserire la "decisione

---

*in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity and Recognition*, Albany (NY), State University of New York Press, 2014).

<sup>88</sup> Il quadro è espresso in modo efficace da Chiereghin: «Indicare nella decisione l'atto di origine del filosofare può produrre un senso di disagio almeno in due direzioni. Da un lato, il singolo si trova chiamato in prima persona a operare una scelta, dal momento che la decisione, se è autentica, è un atto che coinvolge la responsabilità individuale e non può essere demandato ad altri. Dall'altro, quando si parla di decisione nell'ambito di un'attitudine conoscitiva e, ancor di più, nell'esercizio di un sapere, sembra che si voglia far irrompere un elemento soggettivo estraneo, qualcosa di volontaristico e in definitiva di arbitrario che si colloca agli antipodi del rigore 'oggettivo' che dovrebbe caratterizzare i processi razionali» (F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, p. 377).

per il pensare” in un modello di scienza significa mantenere come “regola di scientificità” una pratica costante di discussione dei presupposti (ad esempio di valori consolidati, criteri, argomenti, procedure, risultati, ecc.), non come stabilizzazione di un dubbio radicale che immobilizzi e precluda l’azione, ma come pratica di “libertà da” e “libertà per”<sup>89</sup>. Ritengo che questa operazione teoretica abbia di per sé una valenza etica, che le è data anche dall’essere espressa proprio come decisione: come assunzione di responsabilità. Si potrebbe affermare che questa pratica di ridiscussione e giustificazione dei presupposti è già presente o implicita nei metodi delle scienze e nei metodi filosofici. Tuttavia, credo sia importante esplicitare questo aspetto e tematizzarlo, come fa Hegel, dandogli, per così dire, un nome. Dichiarare questa componente significa portarla a un livello di consapevolezza per cui “pensare puramente” diventa una decisione effettiva, una scelta e un impegno, e non qualcosa che avviene in modo accidentale o inconsapevole. Una decisione di questo tipo non è solo un atto individuale soggettivo (eventualmente connesso all’arbitrio o alla sensibilità del singolo) ma trapassa in una pratica che si concreta nell’operare scientifico e nei modi in cui la scienza si costituisce a livello intersoggettivo. Inoltre, un aspetto non trascurabile della decisione a “pensare puramente” è l’abbandono di una presunta neutralità come garante di oggettività. Attraverso la decisione, una pratica scientifica è responsabilizzata a *non* essere neutrale rispetto ai propri procedimenti e risultati, cioè a prendere posizione rispetto a essi, in un processo vivo di valutazione e giustificazione. Su questo tema tornerò anche in sede conclusiva, quando esaminerò il rapporto tra la filosofia e la sua storia.

### 3.3. La filosofia e le scienze

Le posizioni del dibattito contemporaneo esaminate mettevano in rilievo la non distinzione “per essenza” di filosofia e scienza: fra le due non vi è una rottura né una diversità di genere, ma, semmai, una differenza di gradi. Al tempo stesso, viene rimarcato il fatto che la filosofia non

<sup>89</sup> Questa duplice valenza è quella che si realizza anche nel movimento del concetto: «La libertà è nel suo fondo ultimo la capacità di fare astrazione da tutto, è quest’infinita energia negativa che può dire di no a tutto, anche a se stessa. In questo la libertà è identica a quella che Hegel chiama la ‘semplicità del pensiero’, perché anche il pensiero è nella sua essenza la capacità di fare astrazione da ogni contenuto determinato» (ivi, p. 386). Dall’altro lato, il «concetto è potenza che «forma e crea». Esso è quindi costitutivamente aperto su ciò che è altro da esso ed è in questa sua relazione all’alterità che si manifesta in concreto il modo di operare della libertà» (F. Chierighin, *Libertà*, p. 470).

detenga l'esclusività del lavoro concettuale. La posizione hegeliana offre gli strumenti per supportare entrambe queste tesi, argomentando però a favore del fatto che la filosofia, pur non avendo il "monopolio" del concettuale, detenga con esso una relazione specifica, che si distingue da quella delle scienze.

Il punto da cui possiamo partire è il seguente: secondo Hegel, la filosofia espone e tematizza il rapporto del concettuale *a se stesso*. Essa presenta cioè l'autoriferimento del concetto<sup>90</sup>. Nella visione hegeliana questa relazione a sé è generativa<sup>91</sup> e non statica: è un movimento in cui la razionalità si determina nei propri contenuti riconoscendosi in essi e producendo la loro giustificazione razionale. Non solo, il pensiero che si rivolge a se stesso – e che quindi avvia quel processo di critica dei presupposti e di autodeterminazione – è per Hegel il pensiero libero e concreto<sup>92</sup>.

Che la filosofia esponga il rapporto del concettuale a se stesso non significa però che le scienze non siano concettuali o che in esse non vi sia pensiero. Questo emerge soprattutto nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, dove Hegel distingue il pensiero come attività sottesa a tutte le attività umane<sup>93</sup> – e quindi presente anche nelle forme del sentimento, dell'intu-

<sup>90</sup> Rispetto alla connessione tra libertà e attività di autoriferimento del concetto, cfr. E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Padova, Verifiche, 2017. A proposito del movimento di autoriferimento del concetto e delle sue modalità di autodeterminazione, si veda anche F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011.

<sup>91</sup> Per chiarire in che senso intendo "generativo" riporto un passaggio delle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Il pensiero è reale solo in quanto produce se stesso mediante la propria attività; esso non è immediato, ma viene prodotto da se medesimo. Il pensiero produce se stesso e ciò che produce: in tal modo è filosofia» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-26, tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bortoli, Roma-Bari, Laterza, p. 3; l'edizione critica di riferimento su cui si basa sostanzialmente l'edizione italiana considerata è: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1994. D'ora in poi si farà riferimento all'opera con la sigla "VGP").

<sup>92</sup> «Il pensiero libero è quello che si riferisce a se stesso» (VGP, p. 6); «Il pensiero non è qualcosa di vuoto, d'astratto, ma è capace di determinare ed è capace di determinare se stesso: esso insomma è concreto per essenza» (ivi, p. 7). Questo si ricollega a quanto si diceva in precedenza rispetto alla filosofia come scienza della libertà: essa è tale anche perché si dà nella forma del pensiero che si occupa di se stesso e che produce se stesso, cioè che è libero e concreto.

<sup>93</sup> Cfr. Enz. § 2. Cfr. anche VGP, p. 4: «ciò che è umano è tale solo in quanto in esso operi il pensiero. Pertanto abbiamo a che fare con una quantità d'altri ambiti, oltre che con ciò che costituisce lo scopo della filosofia; si danno una quantità d'altre produzioni dello spirito, che pure sono opera del pensiero [...]: religione, forme costituzionali, storia politica, arte

izione e della rappresentazione – dal pensiero come forma specifica che il «contenuto della coscienza» può assumere, vale a dire il concetto. Il concettuale è dunque operante in tutte le attività umane, tuttavia, nella filosofia esso perviene a tematizzarsi e a sapersi: «la filosofia è un peculiare modo del pensiero – un modo per il quale questo sale al [...] conoscere concettuale»<sup>94</sup>.

Questo quadro, in termini contemporanei, può essere letto come l'ammissione di una non differenza essenziale tra l'attività filosofica e l'attività delle scienze, poiché espressioni di una medesima razionalità che caratterizza l'umano. Allo stesso tempo, apre all'idea che la filosofia abbia una funzione specifica rispetto al concettuale. In questo senso, la posizione hegeliana non è allineata a quella di Williamson, poiché sostiene che, in effetti, la filosofia detenga una relazione particolare rispetto al concettuale. La visione di Williamson potrebbe quindi forse essere rimodulata così: le scienze sono senza dubbio altrettanto impegnate in un'attività in cui il concettuale è determinante, ma nella filosofia vi è una particolare relazione del concettuale a se stesso, come auto-tematizzazione del pensiero. Questo «coinvolgimento del pensiero con se stesso» potrebbe essere uno dei motivi per il quale l'istanza metafilosofica (che si interroga su che cosa sia la filosofia e cosa significhi fare filosofia) caratterizza la filosofia fin dagli inizi. Sembra che questo tipo di interrogazione sia molto più costitutivo della filosofia di quanto non possa esserlo per la scienza la domanda relativa a che cosa significhi fare scienza. In altre parole, mentre potremmo concedere che un biologo sia un buono scienziato anche senza interrogarsi su che cosa sia la scienza e cosa significhi fare scienza, forse non saremmo altrettanto disposti ad accettare che un filosofo sia un buon filosofo se non si interroga su che cosa sia la filosofia.

Tornando a Hegel, egli definisce il lavoro filosofico come «*considerazione pensante* degli oggetti»<sup>95</sup>. Tale opera consiste, in generale, nel porre «al posto delle rappresentazioni *pensieri, categorie* e, più precisamente

---

e scienza. Questi prodotti dello spirito sono anch'essi il frutto dello spirito dell'uomo, che è per essenza pensante».

<sup>94</sup> Enz., § 2. Su questi temi cfr. L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, pp. 33-44. Per uno studio interamente dedicato a tali questioni e alla concezione hegeliana del rapporto tra l'attività filosofica e l'attività delle scienze particolari, cfr. S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012.

<sup>95</sup> Enz., § 2.

*concetti*»<sup>96</sup>. Che cosa vuol dire? Innanzitutto inserirle in un contesto di “necessità”: «nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l’esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto»<sup>97</sup>.

Trasformare le rappresentazioni in concetti significa principalmente rimuovere eventuali “residui” legati a dati e presupposti empirici, sensibili e accidentali – dunque a fattori estrinseci, che conservano, appunto, un carattere di immediatezza e datità – e mostrare come le determinazioni di pensiero si costituiscano all’interno di una rete di relazioni e dinamiche razionali che le producono necessariamente. Ciò comporta comprendere come una certa determinazione concettuale si costituisca, come si produca e come “agisca”, cioè quali altre implicazioni produca il suo movimento interno: a quali ulteriori sviluppi logici essa porti. Questo percorso è esposto nella sua forma ‘pura’ – cioè slegata da caratteri empirici – nella *Scienza della logica*, in cui ciascuna *Denkbestimmung* risulta prodotta all’interno di un processo che porta tanto alla sua costituzione quanto al suo superamento nella determinazione successiva, la quale è posta come più adeguata ed esplicativa rispetto alla realizzazione di relazioni razionali che concretizzano la struttura della libertà come “essere presso di sé nell’assoluto essere altro”.

Il riferimento a questa reimmersione delle determinazioni di pensiero nel loro processo genetico è importante per capire la differenza tra rappresentazioni e concetti, laddove nel primo caso il contenuto è espresso in una forma statica, mentre nel secondo nel suo movimento dinamico. Nelle rappresentazioni<sup>98</sup> «il contenuto di pensiero [...] è come bloccato e cristallizzato dentro un’immagine, ovvero si trova in una forma tale per cui non viene colto all’interno della fluidità dentro cui ogni pensiero è immerso. Nella rappresentazione un contenuto di pensiero è come svincolato dal sistema di nessi dentro cui esso è invece, come pensiero, immerso, ed è considerato appunto, isolatamente, come determinazione *semplice*»<sup>99</sup>.

Questa opera trasformativa delle rappresentazioni in concetti è un’at-

<sup>96</sup> Ivi, § 3 Anm.

<sup>97</sup> Ivi, §1.

<sup>98</sup> «[I]n linea generale si potrebbe dire che la rappresentazione è una sorta di struttura mediana e mediativa tra il sensibile, che ha come propria determinazione il singolare, e il pensiero, che ha come propria determinazione l’universale. La rappresentazione sarebbe in questo modo *una determinazione universale espressa attraverso elementi sensibili*» (L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, p. 39).

<sup>99</sup> Ivi, p. 40.

tività che, secondo Hegel, anche le scienze particolari in parte realizzano, provvedendo a una prima forma di concettualizzazione della realtà. Il lavoro delle scienze è anzi determinante per la stessa filosofia:

le scienze empiriche non se ne stanno al semplice percepire i fenomeni *singoli*, ma pensandovi intorno, elaborano la materia per porgerla pronta alla filosofia, col trovare determinazioni generali, generi e leggi; e danno così a quel contenuto del particolare la preparazione perché possa essere accolto nella filosofia<sup>100</sup>.

Tuttavia, ciò che mancherebbe alle scienze è dare a questi universali – a queste determinazioni generali – la forma della necessità, che per Hegel significa dare loro la forma della libertà del pensiero. Le scienze operano cioè con degli “universali astratti” in cui non è mostrato il *processo* attraverso cui essi si autodifferenziano nei loro contenuti determinati:

nella maniera che è propria della scienza empirica, in primo luogo l'*universale* che essa contiene, il genere ecc., essendo per sé indeterminato, non è per sé collegato col *particolare*, ma l'uno resta all'altro esterno e accidentale; come altresì i fatti particolari connessi, presi per sé stessi, sono reciprocamente estrinseci e accidentali<sup>101</sup>.

L'esposizione di questa necessità può avvenire nel momento il cui il pensiero si rivolga a se stesso e in questo autoriferimento produttivo dispieghi il proprio autosviluppo, differenziandosi nei contenuti particolari.

Oltre a questa mancanza rispetto alla forma della necessità, vi è un altro elemento che, nell'ottica hegeliana, rende le scienze “meno scientifiche” della filosofia: esse fanno ampio affidamento su dati e presupposti: «i punti di partenza della scienza empirica sono dappertutto *dati immediatamente, trovati, presupposti*. E per tutti e due questi rispetti, non vi si dà piena soddisfazione alla forma della necessità»<sup>102</sup>. Queste osserva-

<sup>100</sup> Enz., § 12 Anm. Sulla stessa linea sono le osservazioni contenute nella nota al § 9 rispetto al rapporto tra la filosofia e le altre scienze: «la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto».

<sup>101</sup> Ivi, § 9.

<sup>102</sup> *Ibid.* Nel volume *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), Brady Bowman si confronta anche con la critica hegeliana alle scienze naturali, basata sulla discussione di tre limiti che esse mostrerebbero: 1) esteriorità, 2) sottodeterminazione da un punto di vista nomologico, e 3) inadeguatezza delle classificazioni a cui danno origine. Nell'interpretazione di Bowman, la limitatezza del sapere delle scienze naturali corrisponde però allo status della natura stessa, che presenta i caratteri dell'autoesteriorità (*self-externality*), della parziale indeterminatezza e

zioni potrebbero fare eco ad alcune posizioni del dibattito contemporaneo secondo cui la filosofia tende a porre in questione nozioni che altre discipline assumono senza tematizzare. La ridiscussione di nozioni date e presupposte potrebbe allora essere una di quelle attività che la filosofia realizza in grado maggiore rispetto alle scienze e che nelle scienze è invece più evidente quando si produce un cambio radicale di paradigma<sup>103</sup>. Sono abbastanza significative (e a tratti ironiche) alcune affermazioni di Williamson:

Forse più di ogni altra disciplina, la filosofia è disposta a mettere in discussione i propri presupposti, così come quelli delle altre [discipline]. Quando i matematici mettono in discussione le assunzioni matematiche di base, o i fisici mettono in discussione le assunzioni fisiche di base, tendono a essere riclassificati come filosofi. Ma quando i filosofi mettono in discussione le assunzioni filosofiche di base, contano ancora come filosofi<sup>104</sup>.

Torniamo per un momento a Hegel. Pochi oggi sarebbero disposti (o forse nessuno) ad accogliere la critica che egli rivolge alla “scientificità” delle scienze, innanzitutto perché ciò comporterebbe in qualche modo abbracciare la sua stessa concezione di scientificità e di conseguenza l’impianto sistematico della filosofia. Qual è allora l’utilità della visione hegeliana in questo frangente? Penso che essa possa dare lo spunto per articolare un paradigma di scientificità che rimoduli e integri i concetti di

---

dell’incompletezza. Il tipo di relazione vigente tra gli enti naturali finiti non realizza cioè adeguatamente la struttura relazionale del Concetto; in particolare, la relazione-ad-altro non è ripresa internamente alla relazione-a-sé. Qui è rilevante la concezione hegeliana dell’“idealismo del finito” (cfr. R. Stern, *Hegel's Idealism*, in *Hegelian Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 45-76, in particolare pp. 57-66; e G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Padova, Verifiche, 2016, in particolare pp. 207-219). Secondo Bowman, tale concezione configura una posizione scettica rispetto alla sostanzialità della realtà empirica: quest’ultima non trova fondazione in se stessa ma dipende dalla sua relazione ad altro. La tesi della non sostanzialità del finito spingerebbe quindi Hegel a una forma di scetticismo verso la possibilità che si dia un’autentica conoscenza del mondo empirico. Tuttavia, egli sarebbe comunque un sostenitore del realismo epistemologico, poiché contesta l’idea che sensibilità e intelletto siano esterni alle cose in sé.

<sup>103</sup> Williamson commenta che «il progresso della matematica e delle scienze naturali spesso dipende dal *non* mettere in questione le assunzioni basilari [*basic assumptions*] ma piuttosto dal costruire su di esse. Questa attività è ‘*normal science*’, con le parole [...] di Thomas Kuhn. Solo quando la *normal science* entra in crisi c’è, secondo Kuhn, un ritorno alle basi, e una loro messa in discussione, spesso seguita da una rivoluzione scientifica» (T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 109).

<sup>104</sup> *Ibid.*



“libertà” e “necessità”.

Per Hegel mostrare la necessità dei contenuti di pensiero significa dare a tali contenuti il “sigillo” della libertà: proprio in riferimento alle scienze, egli afferma che la filosofia «dà al loro contenuto la forma essenziale della libertà [...] del pensiero»<sup>105</sup>. Come già si sottolineava in precedenza, questo vuol dire non assumere i contenuti come presupposti e dati, ma rimmetterli nel processo razionale in cui sono venuti a costituirsi, e mostrare come in tale processo il pensiero sia “presso di sé”, come il pensiero si stia cioè riferendo a se stesso e in questo autoriferimento stia altrettanto producendo i propri contenuti: «L'accoglimento di questo contenuto, in cui per mezzo del pensiero vien superata la persistente immediatezza e il mero dato, è insieme uno *svolgersi* del pensiero da se stesso»<sup>106</sup>.

Questa libertà del pensiero che ha a che fare con se stesso è uno dei caratteri che vale la pena inglobare in un paradigma di scientificità più ampio, in cui la ‘necessità’ di un processo o di un risultato è connessa alle procedure razionali della loro giustificazione e della loro messa in connessione con una rete di altri processi e risultati.

In questo contesto, può ancora essere uno dei compiti della filosofia – e più della filosofia che delle scienze – quello di esplorare ed esplicitare questa dimensione della libertà del pensiero e della sua relazione generativa a se stesso.

### 3.4. Filosofia e storia della filosofia: la vita dei concetti

Uno degli aspetti rilevati da Parrini per indicare le differenze (di grado) tra la filosofia e la scienza è il rapporto della filosofia con la propria storia. Se confrontata con altre discipline, la filosofia sembra essere in una condizione particolare. Questa prospettiva è espressa in modo vivido da Williamson:

Se si entra in un dipartimento universitario di filosofia, si scopre presto che molto – in alcuni luoghi, la maggior parte – di ciò che vi si insegna è la storia della filosofia. Al contrario, poco o nulla di ciò che è insegnato in un dipartimento di matematica o scienze naturali è la storia della matematica o delle scienze naturali<sup>107</sup>.

<sup>105</sup> Enz., § 12 Anm. Cfr. su questo F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, p. 176.

<sup>106</sup> Enz., § 12 Anm.

<sup>107</sup> T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 98.

Mentre gli studenti di matematica non sono tenuti a leggere testi di matematici del passato né hanno bisogno di familiarizzare con la storia della matematica, gran parte del lavoro degli studenti di filosofia è la lettura di «libri, o di ampie parti di essi, di grandi filosofi morti da tempo»<sup>108</sup>. Inoltre, anche se nella maggior parte dei casi non ha molto senso riferirsi a teorie scientifiche passate (e superate), può avere senso conoscere e leggere teorie filosofiche passate (e persino obsolete). Perché? Questa differenza ha a che fare con qualche specificità del pensiero quando assume la forma del pensiero filosofico?

Domande simili sono articolazioni di un interrogativo più ampio che pone in questione il rapporto tra la filosofia e la sua storia: sono due imprese distinte e separate? Una di esse è inclusa nell'altra? Si sovrappongono su alcuni aspetti? Coincidono completamente?

Rispetto a questo problema vi è (prevedibilmente) una varietà di posizioni, che vanno da un'identificazione delle due all'affermazione che costituiscano due operazioni molto diverse. In generale, non vige più un forte discredito nei confronti della storia della filosofia (come è stato, ad esempio, all'origine della filosofia analitica), ma in molti ambienti filosofici è ancora viva l'idea che lo studio della storia della filosofia giochi un ruolo secondario e costituisca un'attività molto diversa dal *fare* filosofia. Nella migliore delle ipotesi, la storia della filosofia può essere vista come un "deposito" di precedenti, mentre una corretta teorizzazione filosofica si occupa dei problemi e delle loro soluzioni (e non degli autori o dei periodi storici della filosofia)<sup>109</sup>. Questa prospettiva è espressa da Williamson quando dice: «A volte mi viene chiesto su quale filosofo lavoro, come se questo fosse ciò che ogni filosofo deve fare. Rispondo in stile Oxford: io lavoro sui problemi filosofici, non sui filosofi»<sup>110</sup>. Dalle riflessioni che Williamson sviluppa nel volume *Doing Philosophy*, si può dedurre che per lui la storia della filosofia sia più un modo di studiare la filosofia che una maniera di fare filosofia<sup>111</sup>.

La prospettiva hegeliana si colloca al versante opposto. Secondo

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*.

<sup>110</sup> T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 100.

<sup>111</sup> Non ho qui lo spazio per discutere più ampiamente le principali posizioni del dibattito contemporaneo rispetto al rapporto tra filosofia e storia della filosofia. Per una breve introduzione al problema, mi limito a segnalare il seguente articolo: L. Corti, L. Illetterati, G. Miolli, *Meta-filosofia: considerazioni introduttive*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, pp. 389-405, in particolare pp. 400-403.

Hegel storia della filosofia e filosofia coincidono: lo sviluppo logico del pensiero, esposto nel sistema e in particolare nella *Scienza della logica*, trova una corrispondenza nel modo in cui il pensiero si è determinato storicamente<sup>112</sup>. Questa posizione è oggi rifiutata da più lati, anche perché abbracciarla richiederebbe adottare il sistema hegeliano e i suoi assunti teorici. Tuttavia, anche senza la necessità di accogliere integralmente la visione hegeliana, credo che possa offrire degli elementi per chiarire due questioni.

1) La prima questione che ci aiuta a sondare è perché studiare la storia della filosofia possa essere un modo di *fare* filosofia. Studiare la storia di una scienza, ad esempio della chimica o della biologia, non è considerato come “fare scienza”. Al contrario, fare storia della filosofia potrebbe essere fare filosofia. Hegel fornisce degli strumenti per comprendere il motivo di ciò.

2) La seconda questione (connessa alla prima) che le riflessioni hegeliane permettono di esplorare è perché la filosofia intrattenga un rapporto particolare con la propria storia. Questo aspetto fa luce sul perché la relazione della filosofia con il suo passato possa essere considerata parte se non dell’eccezionalità della filosofia, almeno di una specifica particolarità della filosofia: qualcosa che per essa vale in un grado maggiore rispetto ad altre discipline. In un’ottica hegeliana, se questo avviene è proprio per via del rapporto del concettuale a se stesso che la filosofia espone e sviluppa; in questa relazione si manifesta la “vita” dei concetti: le trasformazioni che essi attraversano nei processi di mediazione che li costituiscono. Nella mia analisi mi riferirò principalmente all’Introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-26.

Come si è visto più sopra, Hegel parte da un’idea definita: la filosofia è il “pensiero libero” che si rivolge a se stesso: «Nostro oggetto – afferma – è il pensiero, il lavoro del pensare, il pensiero libero che ha a che fare con se stesso»<sup>113</sup>.

Pertanto, la specificità della filosofia è che, in ogni “forma” che essa prende (per lo Hegel maturo: logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito), è pensiero relazionato a se stesso. Su questa base, per Hegel «La

<sup>112</sup> Cfr. VGP: «Filosofia e storia della filosofia sono una la copia dell’altra; lo studio della storia della filosofia è lo studio della stessa filosofia e soprattutto di ciò che attiene alla logica» (p. 15); «La filosofia è [...] esposizione dello sviluppo del pensiero nella figura del pensiero semplice, senza aggiunte; la storia della filosofia esprime questo sviluppo come esso s’è svolto nel tempo» (p. 14).

<sup>113</sup> Ivi, p. 7.

storia della filosofia non possiede nessun altro significato e nessun'altra determinazione ad eccezione del pensiero»<sup>114</sup>. Ciò significa che anche la storia della filosofia va presa come una forma di relazione del pensiero con se stesso. Sullo sfondo di questo quadro teorico, cercherò ora di ampliare alcuni aspetti che caratterizzano la storia della filosofia come relazione del pensiero con se stesso.

### 3.4.1. Una storia della filosofia normativa

L'interpretazione di Hegel della storia della filosofia è legata alla sua metafilosofia prescrittiva, per usare un lessico contemporaneo, ovvero alla sua concezione di ciò che la filosofia dovrebbe essere. In questo senso, la presentazione hegeliana della storia della filosofia è organizzata intorno a specifiche assunzioni normative (cioè che regolano e presiedono al movimento di sviluppo del pensiero). La giustificazione di tali assunzioni è da Hegel assegnata allo svolgimento del sistema filosofico. Esempi al riguardo sono: la tesi secondo cui il pensiero è concreto; la concezione della filosofia come sviluppo del pensiero da determinazioni semplici e astratte a determinazioni sempre più concrete; l'operare della negazione determinata internamente al processo di autodeterminazione del pensiero.

Il sistema hegeliano esplicita i propri presupposti normativi e cerca di giustificarli nel proprio sviluppo, da un lato mostrando come funzionino e agiscano sul piano logico, dall'altro mostrandone l'operato nel corso dell'evoluzione storica del pensiero. Da questo quadro possiamo trarre la seguente indicazione: fare storia della filosofia può essere un modo di fare filosofia nella misura in cui si inglobano assunzioni prescrittive e la loro giustificazione. Riferendoci ai filosofi del passato e alle loro dottrine non produciamo una descrizione imparziale e univoca di ciò che essi hanno pensato. Al contrario, interpretiamo le loro idee attraverso criteri prescrittivi, che è però necessario giustificare. Perché questo? Per un aspetto (che tratterò a breve) strettamente legato al fatto che la filosofia espone (in grado maggiore rispetto alle altre discipline) la relazione del pensiero a se stesso. Secondo Hegel, quando il pensiero si occupa di se stesso, cioè delle proprie determinazioni, non lascia tale materiale "intatto" e inalterato, ma lo trasforma.

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 6.

### 3.4.2. La storia della filosofia si occupa di una materia viva

Per Hegel la storia della filosofia si occupa di qualcosa di presente e vivo: i nostri concetti, o pensieri, «in cui l'uomo si rende conto della coscienza del proprio spirito»<sup>115</sup>. Il pensiero filosofico nella forma della storia della filosofia non ha a che fare con una materia morta, ma con qualcosa che esso stesso ha prodotto e che rimane “attivo” e capace di produrre effetti, nel rapporto del pensiero con se stesso. La relazione del concettuale a se stesso può essere letta come un rapporto del concettuale alla “vita” dei concetti<sup>116</sup>: un rapporto tra il processo e la produzione dei propri contenuti.

Fare storia della filosofia è dunque fare filosofia perché equivale a un modo attivo di impegnarsi con i concetti e con le loro potenzialità “trasformative”, e di riflettere sul modo in cui tali concetti danno forma o hanno dato forma al nostro pensiero attuale. Nella storia della filosofia, dice Hegel,

[...] non abbiamo a che fare con qualcosa di passato, bensì con il presente, con il pensare, con lo spirito in senso proprio; è una storia che nel medesimo tempo non è affatto storia; è qualcosa che è stato, che possiede importanza storica, ma nel contempo si tratta di pensieri, principi ed idee: non sono avvenimenti [*Geschehenes*], ma qualcosa di presente, determinazioni con le quali abbiamo a che fare in quanto esseri pensanti. Poiché siamo capaci di pensare, ogni determinazione è e resta nel nostro spirito<sup>117</sup>.

### 3.4.3. Storia della filosofia come modo di “prendere le parti” del pensiero

Questo aspetto è collegato a quello precedente. Hegel incoraggia un modo attivo di fare storia della filosofia, cioè prendendo posizione per il pensiero. Ciò significa che la storia della filosofia non coincide con una descrizione asettica di ciò che i filosofi del passato avrebbero pensato, ma diventa un'attività autoriflessiva della filosofia stessa che contribuisce alla sua autocomprensione.

Una storia della filosofia neutra e imparziale costituisce, dal punto di

<sup>115</sup> Ivi, p. 22.

<sup>116</sup> Con “vita dei concetti” intendo la loro natura dinamica: la loro apertura a nuovi processi di mediazione, di risignificazione e di rimessa in questione di ciò che si è stabilizzato o stratificato al punto da sembrare un dato immediato.

<sup>117</sup> VGP, p. 21.

vista hegeliano, un'indagine antifilosofica, perché tratta il pensiero come qualcosa di morto. Al contrario, «spetta alla considerazione filosofica riflettere su quel che s'è pensato non lasciandolo così com'è: qualcosa d'immediato»<sup>118</sup>. Ciò significa che è una delle caratteristiche della filosofia affrontare ciò che è stato pensato e, nel fare ciò, modificarlo, poiché il pensiero è principalmente un'attività di trasformazione diretta a ciò che è dato o che è stato trovato. Una pura descrizione che pretenda di essere imparziale è invece, per Hegel, una materia morta, priva di spirito.

[...] non me la prendo con la storia in genere, ma solo con l'attitudine storica pura. [...] Con riguardo alla storia della filosofia, un postulato è l'imparzialità. Chi insegni storia della filosofia non dovrebbe propriamente professare nessun sistema filosofico, altrimenti sarebbe unilaterale; la filosofia è considerata come qualcosa d'esteriore al suo spirito; senonché, ciò che si chiama 'imparzialità' è la prospettiva secondo la quale ci si comporta, rispetto alla filosofia, in modo insulso, senza porsi in relazione con il proprio spirito. [...] L'imparzialità si risolve allora nel fatto che non si prende partito per idee e concetti, per lo spirito pensante. Senonché, è necessario prender partito per lo spirito pensante, per le idee, se davvero si vuol studiare filosofia<sup>119</sup>.

A questo riguardo, l'indicazione hegeliana è la seguente: fare storia della filosofia è fare filosofia perché rappresenta un modo in cui il pensiero, nella sua relazione a se stesso, si immerge in un processo in cui i concetti non sono "neutri" ma innescano pratiche trasformative e richiedono di essere esposti e giustificati.

#### 4. Conclusioni

In questo contributo mi sono proposta di argomentare a favore di un modello di continuità tra scienza e filosofia, basato su un paradigma di razionalità "allargato". Quest'ultimo permette di elaborare dei caratteri di scientificità che siano più ampi rispetto a parametri basati solamente sui metodi empirico-osservativi, sulla logica deduttiva e induttiva, sulle formalizzazioni e la matematizzazione.

Questo paradigma "allargato" di razionalità presenta alcuni vantaggi. 1) Esso supporta l'idea che scienza e filosofia non differiscano categorialmente (o "per essenza") ma istanzino procedure concettuali condivise.

<sup>118</sup> Ivi, p. 4.

<sup>119</sup> Ivi, p. 23.

2) Proprio il riconoscimento di una comunanza di “modi di pensare”, detta con Williamson, aiuta a superare la netta separazione tra metodi a priori, di presunto appannaggio della filosofia, e metodi a posteriori, su cui le scienze farebbero affidamento. Al contrario, si ammette che tanto le scienze quanto la filosofia facciano ricorso a una varietà di metodi, che fondono procedure a priori e a posteriori o *top-down* e *bottom-up*.

3) Questo paradigma consente inoltre di articolare un complesso rapporto di identità-differenza tra filosofia e scienza, che, se da un lato consente di ammettere senza troppi problemi che tra le due possano esserci intersezioni e sovrapposizioni (di oggetti e metodi), dall’altro permette anche di distinguere le loro operazioni in termini di gradi. Si ricorderà, ad esempio, la proposta di Parrini, secondo cui la filosofia tenderebbe maggiormente all’astrazione e a una visione totalizzante e avrebbe scopi più ampi rispetto a quelli tendenzialmente più circoscritti delle scienze. Inoltre, per la filosofia il rapporto con la propria storia avrebbe un’incidenza maggiore e “più costitutiva” rispetto a quanto accade nel caso delle scienze.

4) Questo paradigma sostiene l’idea che la filosofia non abbia l’esclusiva del concettuale, ma lascia altrettanto lo spazio per esplorare se e come la filosofia sviluppi una particolare analisi, o mostri un rapporto particolare, con l’indagine del concettuale.

Il dibattito contemporaneo offre molti argomenti per articolare questi punti. Ho cercato di presentarne alcuni riferendomi alla posizione del naturalismo metafilosofico, nell’esempio di Tümkaya, e alle concezioni di Williamson, Cellucci e Parrini.

L’ulteriore tesi di questo articolo è che la filosofia hegeliana possa aiutare ad approfondire i punti appena esplicitati, permettendo di affinare alcune sfumature che restano latenti nel dibattito contemporaneo. Ricorrere alla proposta hegeliana non serve a sostenere che i metodi delle scienze siano sbagliati né serve a indicare come la filosofia possa modellare con successo i propri metodi su quelli delle scienze. Serve semmai, come dicevo, a elaborare un modello di scientificità più ampio sulla base di un paradigma di *razionalità*. Tale modello include i criteri di una razionalità libera: un pensiero che si auto-organizza secondo dinamiche di autodeterminazione e di non-dipendenza da qualcosa di esterno. Questa “razionalità scientifica” dispiega una relazione di critica al presupposto, al dato immediato; porta a una riformulazione del concetto di “necessità” intesa come dimostrazione delle relazioni razionali che costituiscono i concetti e le loro implicazioni; articola la continuità tra scienza e filoso-

fia, salvaguardandone le differenze, e integra una dimensione etica. Più nel dettaglio, i vantaggi di introdurre una prospettiva hegeliana sono i seguenti.

1) Innanzitutto, Hegel offre una concezione del pensiero che supporta l'idea che scienze e filosofia non siano attività che fanno capo a diversi generi di razionalità, ma si danno in un medesimo spazio razionale che caratterizza l'umano in quanto tale.

2) Su questo sfondo, Hegel permette poi di articolare quella che in termini contemporanei è la "distinzione di gradi" tra scienza e filosofia. Tale distinzione avviene sulla base dell'idea che la filosofia esponga il rapporto della razionalità a se stessa: l'autoriferimento del concetto, che è da leggersi tanto nel senso di una capacità generativa di autodeterminazione quanto di un'attività critica, negativa, che ridiscute la natura del dato e del presupposto. Secondo Hegel la filosofia è il luogo della tematizzazione di questo processo di autoriferimento e autoconoscenza della razionalità.

3) La concezione hegeliana del pensiero ingloba alcuni "caratteri di scientificità" che oggi non siamo abituati a inserire tra i criteri scientifici di un procedimento, di una teoria o di una disciplina. Questi aspetti, oltre ad avere una valenza teoretica, permettono altrettanto di far valere una componente etica: essi sono la libertà e la decisione per il pensiero (che come si è visto è intrinsecamente connessa alla libertà nella sua struttura teoretica).

4) La decisione apre a un altro aspetto rilevante, che si ritrova anche nel rapporto tra la filosofia e la sua storia e deriva dal fatto che la filosofia si ponga come "relazione del pensiero a se stesso": la presa di posizione rispetto al pensiero e la non neutralità rispetto tanto al pensiero come processo quanto alle determinazioni in cui il pensiero si autosviluppa, dandosi così dei contenuti. Questo permette di pensare a un paradigma di scientificità dove ciò che vale non sono l'imparzialità asettica o la neutralità, come apparenti garanti dell'oggettività, ma una pratica di discussione e giustificazione, in cui si prende posizione.

Quanto esposto finora è un risultato ancora solo parziale e che avrebbe bisogno di essere ulteriormente discusso e affinato. Come passo iniziale, mi interessava tuttavia provare a sbizzare i primi elementi di un paradigma di scientificità che fosse più ampio rispetto a un modello ritagliato su procedimenti osservativo-sperimentali e su processi di formalizzazione e matematizzazione. Al tempo stesso, ritengo decisivo che tale paradigma sostenga l'idea di una circuitazione tra la filosofia e la scienza,



riconoscendo a entrambe pari dignità e un'autonomia normativa immanente, ed evitando la mossa secondo cui, allo scopo di poter considerare la filosofia "scientifica", è necessario che essa si basi in modo sostanziale sui metodi impiegati dalle scienze naturali e sociali, o che i suoi ragionamenti e i suoi risultati possano essere validati solo da indagini condotte attraverso i metodi di queste scienze.

## **5. UN OMAGGIO / A TRIBUTE / EIN GESCHENK**



**Il superamento della coscienza dualistica  
e le dinamiche del Principio.**  
**Note in margine a *Bhṛadarāṇyaka Upaniṣad* I, 4 e II, 1.**

Franco Chiereghin

*Università di Padova*

*Spero mi si perdonerà se questo contributo pare discostarsi dal tema generale del volume. Confido che il suo contenuto possa, almeno in parte, dissolvere quest'apparenza di estraneità mediante l'offerta di alcune testimonianze delle più antiche forme di elaborazione di strutture speculative che saranno decisive anche per la tradizione della filosofia classica tedesca. Mi riferisco alle dinamiche di pensiero mediante cui la speculazione indo-aria delle origini ha colto e sviluppato i modi di assimilazione del finito all'assoluto e, attraverso la critica delle esperienze della coscienza finita, si è schiusa la strada verso una conoscenza in cui possa risplendere l'identità del pensare e dell'essere. Tra le molte testimonianze in questo senso, mi limiterò al commento di un paio di testi fra i più antichi, che appartengono ai momenti iniziali della *Bhṛadarāṇyaka Upaniṣad*.*

**I**

**1. L'emergere dell'io e la sua negatività creatrice**

Se la *Bhṛadarāṇyaka Upaniṣad* è forse la più antica delle *Upaniṣad*, il quarto *brāhmaṇa* del suo primo *adhyāya*<sup>1</sup> è il primo luogo in cui nella

---

<sup>1</sup> Possiamo intendere *adhyāya* come "lettura" e i *brāhmaṇa*, da cui ciascun *adhyāya* è

tradizione indo-aria si trova affermata esplicitamente e tematicamente l'identità del Principio che abita nel Sé di ciascuno di noi col Principio assoluto, l'identità di Ātman e Brahman. A tale identità, che costituisce il cuore dell'insegnamento upaniṣadico, si allude in verità già in Śatapatha-Bṛāhamana<sup>2</sup>, la raccolta di testi anteriore alla *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad* e di cui questa costituisce la parte conclusiva. È probabilmente per il riferimento implicito a questo antecedente che l'identità di Ātman e Brahman appare nella *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad* come un patrimonio già acquisito e condiviso. In realtà, come spero di poter mostrare, il modo asseverativo con cui l'identità viene enunciata racchiude in sé sviluppi e dinamiche concettuali dotati di straordinaria forza cogente per il pensiero<sup>3</sup>.

La base dell'identità di Ātman e Brahman comincia ad emergere dalle analogie di struttura verso cui entrambi convergono. Esse si fanno particolarmente evidenti a partire dal momento in cui Ātman e Brahman si manifestano così come essi sono "in principio", dove possibile cogliere nel modo più trasparente i tratti fondamentali della loro costituzione. Come cercherò di mostrare, proprio le caratteristiche che inizialmente sembrano distinguerli, conclusivamente finiscono per accomunarli. Così al termine di un complesso percorso di mediazioni, l'identità di Ātman e Brahman, apparentemente solo asserita, in realtà emergerà da un cammino per più di un aspetto sorprendente e ricco di nuclei speculativi difficilmente sopravvalutabili.

Il testo inizia da Ātman, il quale, colto "in principio", s'identifica con *Puruṣa*, l'uomo cosmico, il macrantropo originario. Scoprendosi come il solo esistente, egli pronuncia le parole: «Questo sono io!» (*so'ham*). Qui

---

composto, come "capitoli". La *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad*, composta probabilmente tra l'ottavo e settimo secolo a.C., sarà citata in seguito con BU, seguita dall'indicazione dell'*adhya* in numeri romani, del *bṛāhmaṇa* e dei paragrafi in cui questo è suddiviso in numeri arabi e, tra parentesi, delle pagine della traduzione italiana. Per la traduzione italiana si fa riferimento a *Upaniṣad*, a cura di C. Della Casa, Torino, UTET, 1976 (alcune delle *Upaniṣad* tradotte da Della Casa sono state riprese in *Le Upaniṣad*, in *Hinduismo antico*, vol. I, *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Progetto editoriale e Introd. generale di F. Sforza, Introd. ai testi tradotti di A. Rigopoulos, trad. e note a cura di C. Della Casa, R. Gnoli, A. Pellissero, S. Piano, M. Piantelli, F. Squarcini, Ph. Swennen e V. Vergian, Milano, A. Mondadori, 2010, pp. 137-396). Per il testo sanscrito traslitterato con la trad. it. a fronte cfr. *Upaniṣad*, introd., trad., note conclusive e apparati a cura di Raphael, Milano, Bompiani, 2015.

<sup>2</sup> Śatapatha-Bṛāhamana, X, 6, 3, 2.

<sup>3</sup> Il riferimento diventa invece esplicito nella *Chāndogya Upaniṣad* (forse contemporanea o di poco posteriore alla *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad*), la quale in III, 14, 1-4 riproduce quasi integralmente il testo di Śatapatha-Bṛāhamana, X, 6, 3, 2.

siamo in presenza di uno dei luoghi più antichi in cui l'espressione «io» (*aham*) viene alla luce quale manifestazione della presa di coscienza da parte del soggetto del proprio esserci<sup>4</sup>.

Molti sono i segni in questo testo che mostrano come la compiutezza e l'autosufficienza non appartengano a Ātman così come esso si mostra all'origine, ma siano frutto di un processo e di una conquista. Emblematico è il fatto che anche il collocarsi di Ātman «in principio» non sia un dato immediato, ma il risultato di una lotta originaria. Infatti, il testo afferma che prima che esistesse qualsiasi altra cosa, Ātman ha arso (*uṣ*) tutti i mali. Ciò sembra significare che Ātman deve conquistarsi il diritto di stare all'origine e questo può ottenerlo solo distruggendo ciò che pretenderebbe di usurpargli l'originarietà, vale a dire il male. Ciò che sta propriamente «in principio» non è quindi una perfezione immediata, data una volta per tutte, ma una struttura di contrasto e anche se Ātman ha il potere di bruciare il male che gli si oppone, il fatto stesso che sia necessaria quest'opera di distruzione manifesta la presenza originaria di un fondo oscuro che dev'essere rimosso<sup>5</sup>. Potremmo dire che il "principiare" si sdoppia in un momento di lotta e in un momento in cui, grazie alla vittoria nel contrasto, Ātman si legittima come Principio. Porsi quale Principio richiede un togliere e un distruggere: questo il prezzo per attingere la consapevolezza di potere dire «io».

L'etimologia, avanzata nel testo, che fa derivare *Puruṣa* da *pūrva* (anteriore a tutte le cose) e *uṣ* (bruciare) può certo apparire fantasiosa nella sua pretesa di suggerire che viene prima di ogni cosa solo chi ha provveduto, preliminarmente, a bruciare tutti i mali<sup>6</sup>. Rimane, tuttavia, il fatto che qui è stato concepito, come costitutivo dell'io, un atto che toglie («brucia») ciò che può insidiare la sua anteriorità a tutto. L'atto con cui egli pone se stesso («io sono questo») coincide con quello di annientare qualsiasi cosa pretenda di anticiparlo. Fin d'ora credo sia opportuno sottolineare che Ātman non "sta" in principio, ma il suo, in quanto atto, è un "principiare", non vi è in lui nulla di statico, ma un essenziale dinamismo che, nel togliere il male, lo porta a scoprirsi sia nella semplicità del suo essere "io" sia nella solitudine di essere l'unico esistente.

<sup>4</sup> BU, I, 4, 1 (pp. 69-70).

<sup>5</sup> Vale appena ricordare che nella tradizione occidentale bisognerà attendere le *Ricerche filosofiche sulla libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* di Schelling (1809) per vedere riemergere questo pensiero di un originario superamento del male in Dio, al punto che se il male non fosse, Dio stesso non esisterebbe.

<sup>6</sup> Cfr. BU, I, 4, 1 (p. 70).

Scoprendosi solo, Ātman è dominato da due disposizioni affettive fondamentali: la paura e il desiderio. Egli ha paura della solitudine, ma proprio la solitudine gli infligge una ferita che essa stessa guarisce. Infatti, la paura è sempre paura-di qualcosa, ma dove non c'è nient'altro che Ātman, la paura non ha ragione di esistere. Tuttavia, nel dissolversi, la paura lascia emergere la mancanza più profonda, il bisogno di felicità che solo la presenza di un "altro" può appagare. Come si vede, in questi momenti iniziali l'alterità è fonte di due affetti contrastanti: è temuta come minaccia all'integrità dell'io ed è desiderata come qualcosa che possa vincere, nel godimento, la solitudine di Ātman-Puruṣa.

Il contrasto tra le due disposizioni affettive può essere superato solo se l'alterità non è più avvertita come l'estraneo, ma scaturisce dall'interiorità stessa di Ātman-Puruṣa e questo, essendo Ātman unico e solo, è possibile unicamente in virtù di un atto di autoscissione, dal quale si genera la donna. Così Ātman-Puruṣa vince la paura, perché l'altro non è l'ignoto minaccioso, ma ha le sue stesse radici; al tempo stesso egli può soddisfare il proprio desiderio di felicità, dal cui appagamento comincia a dispiegarsi la totalità dell'esistente. Questa totalità viene infine contrassegnata anch'essa dal contrasto tra due principi opposti, Agni (il fuoco) e Soma<sup>7</sup> (l'umido), perché tutto in questo mondo si riduce a chi mangia (il fuoco) e a chi è mangiato (l'umido).

Come si vede, in questo suo inizio, Ātman è un centro di energia negativa, la quale inizialmente sembra avere caratteri limitativi e difettivi, mentre subito dopo essa si dispiega in tutta la sua positività e produttività. Ātman, infatti, si rivolge negativamente dapprima al male, distruggendolo, in secondo luogo si rivolge negativamente verso se stesso, scindendo sé da sé, e mentre dalla prima negazione scaturisce la consapevole solitudine di non avere più nulla che lo preceda (ma ancora nulla che lo segua), dalla seconda scaturisce la donna, il rimedio alla sua solitudine, e poi tutte le creature, attraversate anch'esse da dinamiche oppositive fondamentali (Agni e Soma).

## **2. L'autosuperamento dei modi di produzione dell'io**

È qui che entra in scena per la prima volta Brahman, anche se, in questo punto del testo, si tratta di un'apparizione non priva di ambiguità

<sup>7</sup> Soma è la bevanda inebriante offerta in sacrificio agli dei.

e assai fugace, dopo la quale Ātman torna ad essere il protagonista della narrazione. Il testo non è di agevole decifrazione, in quanto i suoi antichi estensori sembrano passare indifferentemente da Brahman a Ātman, dando per scontata la loro identità. Inizialmente viene attribuito a Brahman qualcosa come la «supercreazione» («questa è la supercreazione (*ati-srṣṭi*) del Brahman»<sup>8</sup>), la quale consiste nel fatto che un essere mortale crea gli dei immortali sopra di sé. Ma proprio perché colui che qui compie la supercreazione è mortale, questi non può che essere Ātman nel modo iniziale del suo presentarsi, essendo ben difficile attribuire a Brahman l'essere "mortale". Vedremo, tuttavia, come proprio attraverso il concetto di "supercreazione" si schiuda un itinerario di pensiero in grado di condurci a una dimostrazione, per così dire, "ostensiva" della fondamentale identità di Ātman e Brahman.

La supercreazione è un atto che concerne innanzitutto Ātman e mostra come un essere, gravato dalla limitazione di essere mortale, sia tuttavia animato da un dinamismo che lo porta a trascendersi e ad andare *ati*, "oltre" i propri limiti. Di lui si dice, infatti: «egli creò gli dei [che gli sono] superiori, essendo mortale creò gli dei immortali». E si aggiunge a conferma: «Per questo è una supercreazione»<sup>9</sup>.

Proprio perché questo concetto costituisce lo snodo essenziale per pervenire all'identità di Ātman e Brahman, esso merita qui un chiarimento preliminare. "*Ati-*" significa propriamente "oltre" e quindi sarebbe più corretto tradurre *ati-srṣṭi* con "oltrecreazione". La differenza con "supercreazione" può apparire un inutile cavillo, in realtà credo che essa sia sostanziale. Se l'esempio non dovesse apparire fuorviante, ci si potrebbe riferire a quanto accade in modo analogo nella lingua tedesca con l'uso della preposizione "über-", la quale in alcune espressioni caratteristiche, quale, ad esempio, *Übermensch*, andrebbe meglio tradotta con Oltre-uomo<sup>10</sup> e non con Superuomo. Infatti, sia in Goethe sia in Nietzsche l'espressione non sta tanto a indicare un uomo con capacità potenziate in modo straordinario (*super*), ma l'uomo che ha la capacità di generare qualcosa che sta al di sopra e *oltre* i limiti dell'umano.

Allora qui *ati-srṣṭi* verrebbe a significare non una creazione straordinariamente potenziata, ma proprio l'andare-oltre il concetto e l'atto stesso del creare, dal momento che la creazione istituisce comunque e

<sup>8</sup> BU, I, 4, 6 (p. 71).

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> È noto che questa è la traduzione adottata da Gianni Vattimo.



sempre una dualità tra creatore e creato. L'oltrecreazione comporterebbe allora l'oltrepassamento proprio di questa dualità nell'atto in cui l'agente, a partire dal più proprio se stesso, genera qualcosa di superiore al di sopra di sé. L'oltrecreazione indicherebbe così la via del superamento dell'orizzonte dualistico a partire dall'essere finito e limitato, il quale, grazie al suo intrinseco dinamismo, perviene ad oltrepassare le forme più diverse di alienazione e di differenza, in vista di una sovrabbondante e produttiva identità di creatore e creatura, di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere.

Infatti, finché il creare delinea una via all'in giù, dal creatore al creato, il dualismo e la finitezza reciproca di creatore e creatura permane, mentre quando un essere gravato da limitazioni riesce ad oltrepassarsi e a produrre qualcosa di superiore a sé, allora diventa intimamente partecipe a qualcosa che trascende i limiti della sua natura iniziale. La vera grandezza dell'oltrecreazione consiste nel sapersi trascendere per riconoscersi in qualcosa che, pur provenendo da noi, ci oltrepassa in potenza.

Quando, sdoppiandosi in maschio e femmina, Ātman genera «tutte le coppie fino alle formiche», egli, evidentemente, non va "oltre" il proprio orizzonte di finitezza; egli crea, ma riproduce i caratteri fondamentali del proprio limite. Egli fa emergere le cose dal fondo indifferenziato delle origini, conferendo a ciascuna la propria individualità mediante il nome (*nāma*) e la forma (*rūpa*). Anche se Ātman «non si vede», perché agisce «come un rasoio nascosto nel fodero, come la termite nel suo termitaio», tutto è pervaso «fino alla punta delle unghie» da questa sua opera che porta a manifestazione ogni cosa nella sua determinatezza<sup>11</sup>.

Altrettanto egli rimane consegnato alla finitezza finché la sua forza creatrice si serve, per manifestarsi, dei modi finiti del percepire e dell'esprimersi, quali "respiro", "voce", "occhio", "orecchio", "mente". Solo quando Ātman mostra di essere capace di generare qualcosa di superiore a sé (lui, mortale, genera gli dei immortali), allora egli oltrepassa la sua costituzione finita e si mostra capace di "oltre-creazione". Trascendendosi nel suo limite, Ātman pone qualcosa che supera la sua finitezza e, potremmo dire, la redime. Allora, non solo «tutte le varie [manifestazioni] si unificano», ma l'Ātman che è in noi «è la traccia che permette di giungere all'intero universo: per suo tramite infatti si conosce tutto l'universo»<sup>12</sup>. Per questo Ātman ci deve essere «più caro d'un figlio, più caro delle ricchezze, più caro e proprio d'ogni altra cosa»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> BU, I, 4, 7 (p. 71).

<sup>12</sup> *Ibid.* (pp. 71-72).

<sup>13</sup> BU, I, 4, 8 (p. 72).

Resta tuttavia da comprendere ancora l'essenziale e cioè come sia possibile che Ātman, a partire dalle sue limitazioni iniziali, generi qualcosa di superiore a sé, come il finito possa oltrepassarsi nell'infinito senza perdersi o annullarsi, ma realizzando la pienezza del Sé. Per compiere questo passo ulteriore è necessario ora inoltrarsi in Brahman, dove si dispiega compiutamente il senso e la portata dell'oltrecreazione.

### 3. L'autotrascendimento come sovrabbondare della pienezza

Il tornante decisivo di questo brāhmaṇa si ha quando, a conclusione del percorso di autotrascendimento di Ātman, ci si rivolge al modo d'essere di Brahman. Si domanda, infatti: «Poiché gli uomini pensano di diventare l'universo con la conoscenza del Brahman, il Brahman che cosa conobbe, per cui divenne tutto l'universo?»<sup>14</sup>. Per rispondere occorre porsi sulla traccia indicata da Ātman e oltrepassare le forme dualistiche di conoscenza, così che pensare il tutto (la conoscenza del Brahman) non è un conoscere finito che si rapporta a oggetti, ma è un pensare che al tempo stesso è un *diventare* il tutto. Per intendere come questa identità di pensare ed essere sia realizzabile per l'uomo, bisogna prima comprendere che cosa mai fu ciò che pensò Brahman e che gli permise d'identificare il suo pensare con la totalità dell'essere.

Occorre allora tornare di nuovo «al principio», quando «questo universo era soltanto il Brahman». Come si vede, si riproduce una situazione iniziale analoga a quella di Ātman, quando «in principio l'universo era il solo Ātman»<sup>15</sup>. Ma mentre nella solitudine dell'inizio Ātman si scopre semplicemente come "io", un io, per così dire, vuoto, com'è vuoto e inerme chi è pervaso da paura e da desiderio; Brahman, invece, è un io "pieno", perché conosce se stesso e dice: «*ahaṃ brahmāsmi*», «Io sono il Brahman»<sup>16</sup>. Questo, dunque, è ciò che pensò Brahman e che gli permise d'identificare il pensiero di sé con la totalità dell'essere. Ma come questo poté accadere?

C'è continuità, ma insieme un abisso tra il dire: «Questo sono io», come fa Ātman, e il dire: «Io sono il Brahman». Per approssimarsi a esprimere ciò in termini vicini alla tradizione occidentale, potremmo azzardare di dire che con Ātman viene inizialmente alla luce la "coscienza", mentre

<sup>14</sup> BU, I, 4, 9 (p. 72).

<sup>15</sup> BU, I, 4, 1 (p. 69).

<sup>16</sup> BU, I, 4, 10 (p. 72).

con Brahman fin dall'inizio si afferma la pienezza dell'“autocoscienza”. Di Brahman si dice, infatti, che «conobbe se stesso» ed è il pensiero riflessivo sul Sé che lo rende “pieno” di tutto l'universo, una pienezza che di qui può cominciare a squadernarsi. Come si vede, quello che in Ātman è il punto di approdo a partire da un'originaria indigenza (solo seguendo il percorso che porta Ātman a oltrepassare paura e desiderio si arriva a sciogliere l'enigma dell'universo), in Brahman è il punto di partenza dell'effondersi di un'originaria pienezza che ripercorre specularmente alcune tappe salienti del cammino di Ātman.

Ciò si annuncia programmaticamente nell'espressione «Io sono il Brahman». Qui troviamo sia l'atto iniziale di Ātman (il dire *aham*) sia la sua trasformazione nella pienezza della coscienza di sé (“sono il Brahman”) e nel framezzo tra questi due estremi si apre lo spazio entro cui può manifestarsi qualsiasi cosa venga all'essere. Per questo in Brahman ciò che il pensiero esprime non è più la manifestazione di una mancanza (come accadeva in Ātman), ma, al contrario, una pienezza che chiude il cerchio con se stessa e si pone come totalità. Brahman non è solo la certezza propria di Ātman che pronuncia il vocabolo: «io», ma è la verità di questa certezza, vale a dire la consapevolezza che nel sapere di sé è racchiuso tutto<sup>17</sup>.

Le creature di Brahman (dei, veggenti, uomini) si approssimano alla medesima identità del Sé con il tutto, cui conduceva la traccia di Ātman, e ciò accade via via che si destano alla consapevolezza che nell'essenza del pensiero si trova l'accesso alla pienezza dell'essere. Il testo porta l'esempio del veggente (*ṛṣi*) Vāmadeva, il quale poteva dire: «Manu [il primo uomo e legislatore] e il Sole io sono stato»<sup>18</sup>. Chi infatti perviene a sapersi come Brahman diventa tutte le cose, perché le coglie nel punto della loro generazione, là dove conoscere e porre in essere fanno uno. Nemmeno gli dei possono ostacolare chi così conosce, perché egli «diventa intima parte di loro». E il testo conclude drasticamente con la condanna più bruciante di ogni preteso dualismo: «Quindi chi venera come distinta [da sé] una divinità pensando: “Essa è una cosa e io sono un'altra”, costui non ha verace sapienza, ma è per gli dei come una bestia»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> La stessa pluralità non riducibile dei possibili significati originari di Brahman (al neutro) può essere un indizio di questa capacità onnicomprensiva del principio del tutto, anche se l'indicazione proveniente da significati quali “sviluppo”, “crescita”, “formazione”, può essere particolarmente qualificante nei confronti dell'attività del Principio.

<sup>18</sup> BU, I, 4, 10 (p. 72).

<sup>19</sup> *Ibid.*

Tuttavia, fin che rimaniamo a questo livello dell'identità di Brahman con il tutto non possiamo ancora dire di avere colto la sua dinamica più profonda, quella che ci permette di riconoscere la sua unità con Ātman e che costituisce l'espressione di tutta la sua potenza. Per ottenere ciò, bisogna tornare ancora una volta alla nudità dell'inizio, quando Brahman esiste «unico e solo» e oltrepassa la sua solitudine effondendo la piena manifestazione di sé. Questa dinamica di rimozione della solitudine è identica alla capacità di autotrascendersi che si è vista attiva anche in Ātman, in questi a partire dall'indigenza, in Brahman a partire dal sovrabbondare di una pienezza.

Tale sovrabbondare non si manifesta immediatamente nella sua forma più intensa, anche se è ben attivo fin dall'inizio. Come Ātman generava gli dei sopra di sé, Brahman rimuove il blocco alla manifestazione di sé quando, con un atto profondamente affine alla "oltrecreazione", genera «una forma superiore», la schiera degli dei guerrieri<sup>20</sup>. Tuttavia, a ben vedere, questa superiorità degli dei guerrieri rispetto a Brahman non è effettiva sotto ogni riguardo, perché «a qualsiasi altezza giunga il re, è al Brahman, alla sua matrice, che alla fine giunge»<sup>21</sup>.

Se il fondamento del potere regale (*kṣatra*) è riconducibile pur sempre a Brahman, la generazione della classe degli dei guerrieri non manifesta ancora pienamente la sua potenza di andare "oltre il creare". A maggior ragione essa rimane non manifesta nella creazione delle caste inferiori a questa, la casta agricola e mercantile dei *vaiśya* o la quarta casta dei *śūdra*, dei non-ari<sup>22</sup>. La vera potenza di Brahman, la sua autentica "oltrecreazione", si manifesta solo quando Brahman genera il *dharma*, la legge universale, una sorta di sovranità della sovranità, il giusto in sé e per sé, di cui «nulla vi è di più alto»<sup>23</sup>. Il fatto che in virtù del *dharma* il debole riesca a tenere a freno il (pre)potente, consente di riconoscere in esso, frutto della dinamica suprema di Brahman, la pienezza della verità e della giustizia: «Il *dharma* è la verità. Perciò di uno che professi la verità si dice: "Dice il giusto", e di uno che parla il giusto si dice: "Dice il vero". Le due cose sono in realtà una cosa sola»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Questo può spiegare come mai il corrispettivo umano di Brahman, il sacerdote brahamano, siede più in basso rispetto al re nella cerimonia della sua incoronazione.

<sup>21</sup> BU, I, 4, 11 (pp.72-73). Questa oscillazione al vertice tra Brahman e la casta regale-militare è significativa di un periodo storico, nel quale, com'è attestato dalle Upaniṣad più antiche, i re erano a volte superiori ai brahmani anche per penetrazione di pensiero.

<sup>22</sup> BU, I, 4, 12-13 (p. 73).

<sup>23</sup> BU, I, 4, 14 (p. 73).

<sup>24</sup> *Ibid.*

#### 4. L'identità di Ātman e Brahman

Il brāhmaṇa si avvia di qui rapidamente alla fine, ma non prima di aver offerto ancora una volta un'indicazione essenziale. Dopo aver richiamato la centralità di Ātman come sede di tutti gli esseri<sup>25</sup>, per la quarta e ultima volta lo si reimmerge nell'unicità e solitudine del "principio", dove il suo desiderio di una moglie, di figli, di ricchezze, di opere meritorie viene interpretato come immagine di qualcosa di più radicale. Anche se Ātman ottenesse la soddisfazione di quanto dice di desiderare, non raggiungerebbe l'autentica completezza. Per raggiungerla veramente bisogna andare al di là delle rappresentazioni sensibili del desiderio, facendo valere per esse una serie di equivalenze che mirano a tutt'altro ordine di realtà. Di tali equivalenze, la prima e più importante è quella che ravvisa nella mente, nel pensiero, la realtà dell'io e quindi di Ātman («la mente è il suo io»)<sup>26</sup> ed è a partire da questa equivalenza che possiamo individuare, a ritroso, le peculiari dinamiche del pensiero che vengono alla luce in questo brāhmaṇa.

Innanzitutto, credo meriti soffermarsi sulla presenza in esso di ben quattro risalite "al principio", la prima e l'ultima riguardano Ātman, le due centrali Brahman. Data l'equivalenza essenziale che qui emerge tra Ātman-Brahman, questo risalire "al principio" sembra avere un significato e una funzione ulteriori e più profondi rispetto a tante narrazioni che, nelle tradizioni più diverse, hanno a tema le origini di tutto ciò che è e che si servono, con minime varianti, dello stereotipo "in principio". Qui il ritorno ogni volta al principio sembra avere una funzione analoga all'espressione "*pálin ex archés*", che tanto spesso ricorre nei dialoghi platonici, dove il tornare "di nuovo da principio" ha il significato di tornare a immergere ciò di cui si fa ricerca in uno stato iniziale di radicale semplicità, dalla quale può venire alla luce, nella forma più pura e irrelata, la motilità originaria di ciò che sta "al principio".

Il fatto che Ātman si affermi attraverso l'annientamento di ciò che pretende di usurpargli il carattere di "primo" e Brahman dissolva col suo effondersi lo sfondo indifferenziato dell'origine significa che il pensiero ha saputo compiere, mediante un'*epoché* radicale, la sospensione di qualsiasi realtà che non sia quell'unica e sola che consente a ogni altra cosa di

<sup>25</sup> Cfr. BU, I, 4, 15-16 (pp. 73-74).

<sup>26</sup>Le altre equivalenze sono, a seguire, la parola che è la moglie, il respiro la discendenza, l'occhio i beni terreni, l'orecchio quelli celesti, il corpo l'azione. Cfr. BU, I, 4, 17 (pp. 74-75).

esistere. Soltanto pensando tale realtà anteriormente a qualsiasi rapporto ad “altro” è possibile approssimarsi al suo modo d’essere originario. Solo che qui, come si è visto, il porsi “al principio” non è univoco, ma si manifesta al pensiero come passibile di due modalità fondamentali: o come indigenza (*Ātman*) o come pienezza (*Brahman*).

Inizialmente la distanza tra i due non potrebbe essere maggiore. Come si è visto, l’io che *Ātman* scopre di essere e che gli consente di bruciare il male, è essenzialmente il sentimento di una mancanza che si esprime nella paura della solitudine e nel bisogno di sormontarla generando le creature. Ma fin che *Ātman* resta consegnato alla linea “all’ingiù”, a ciò che consegue dal suo modo d’essere “in principio”, egli è segnato dalla finitezza tanto nel suo rapporto iniziale al male quanto nell’indigenza che lo permea, rendendolo bisognoso di “un secondo” e di tutto ciò che ulteriormente ne deriva.

Il vero stacco dalla finitezza di un mondo in cui o si mangia o si è mangiati<sup>27</sup>, interviene quando compare per la prima volta il nome di *Brahman* connesso a *ati-srṣṭi*, alla capacità di generare qualcosa oltre e al di sopra di sé, cosa che *Ātman* mostra di essere in grado di compiere. Si era lasciata in sospeso la domanda sulla natura di questa capacità di autotrascendersi che porta *Ātman* ad andare oltre il dualismo di creatore e creatura. Da quanto si è visto, credo che la risposta appropriata sia contenuta proprio nell’ultima reimmersione di *Ātman* nell’atmosfera rarefatta del “principio”. Fin che la natura di *Ātman* appare finita e indigente e cerca il proprio appagamento nella serie delle cose finite, create dalla sua paura e dal suo desiderio, egli si percepisce largamente incompleto e rimane effettivamente tale. La vera pienezza egli la raggiunge quando riconosce l’identità tra il proprio Sé e il pensiero, e reinterpreta tutta la realtà alla luce non più del bisogno, ma del pensiero. L’essenza del pensare è infatti l’inesauribile capacità di andare sempre oltre ed è nel suo operare che viene alla luce la natura propria dell’oltrecreazione. Quando, infatti, il pensiero genera forme, opere, istituzioni che durano ben oltre la limitata esistenza individuale di chi le ha poste in essere, il pensiero genera qualcosa oltre e sopra di sé, si trascende nella sua finitezza e manifesta la propria autentica natura, che è di essere infinito. *Ātman* mortale e finito, genera gli dei immortali, e nel pensiero, che è il fondamento di questa sua generazione, egli raggiunge la vera pienezza che lo rende divino<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> E quindi lo stacco da una sostanziale passività, perché chi mangia è illusoriamente attivo, in quanto dipende dal cibo che gli è “altro”.

<sup>28</sup> Pensiamo a quanto accade nell’opera d’arte: l’artista, mortale e finito, genera l’opera che va “oltre” e “al di là” della sua esistenza limitata, ed è immortale e infinita tanto quanto il

È così emerso ciò che rende strutturalmente identici tman e Brahman. Anche quando “in principio” non c’è più l’indigenza, ma la compiutezza sovrabbondante di Brahman, emerge la medesima dinamica del pensiero che è operante in Ātman. I “moventi”, ciò che muove propriamente Brahman, non sono né l’incompletezza né l’indigenza: il suo unico “movente”, che è al tempo stesso “motivo”, è togliere ogni ostacolo all’effondersi della piena manifestazione di sé. Questa si esprime compiutamente non tanto quando genera l’universo, ma soprattutto quando trascende se stessa nel *dharmā*. Non s’insisterà mai abbastanza su questa dinamica primigenia dell’autotrascendimento di ciò che sta al principio, il vero fulcro dell’identità di Ātman e Brahman. Si potrebbe dire che si ha qui una sorta di rovesciamento dell’argomento ontologico di Anselmo. Il carattere di Principio non spetta, staticamente, a ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, ma a ciò che, dinamicamente, in ogni sua perfezione raggiunta passa sempre oltre e in questo suo oltrepassarsi (la sua perenne oltrecreazione) sta la compiutezza del suo essere Principio.

Prima di lasciare questa prima lettura, merita ancora una riflessione il modo in cui si propone l’identità di Ātman e Brahman. Si è ricordato come, solitamente, si dica che essa viene semplicemente asserita, che di essa non si dà alcuna dimostrazione, che essa sta al di là della nostra ragione discorsiva ed è accessibile in qualche modo solo in un’esperienza ineffabile. Per quanto imponenti e autorevoli siano le testimonianze in questo senso, vorrei richiamare l’attenzione almeno su un punto. Non c’è dubbio che il proporsi dell’identità di Ātman e Brahman nei testi ora esaminati non è frutto di una procedura dimostrativa di tipo deduttivo (non v’è infatti nulla di più originario, da cui quell’identità possa essere dedotta) né di un argomentare di tipo dialettico, ad esempio mostrando l’assurdo cui si andrebbe incontro se quell’identità venisse negata (il formalismo di queste procedure gioca dappresso alla cosa, senza poter dire nulla sulla sua costituzione).

Il modo in cui l’identità si propone sembra patire la debolezza di dare per scontato che essa c’è e che questa prima evidenza è così pervasiva da rendere inutile la richiesta di una prova del suo esserci. Tuttavia, le procedure impiegate nel testo sono tutt’altro che prive di forza cogente per l’intelligenza. Esse infatti non oscurano né velano, ma mettono “davanti agli occhi” l’identità di Ātman e Brahman mediante quella che potrei

---

principio generatore (l’Ātman, il pensiero) che è in lui.

chiamare una dimostrazione *ostensiva*: viene mostrato che sia in Ātman sia in Brahman è “all’opera” una struttura (l’autotrascendimento) che è perfettamente identica in entrambi e dalla quale è legittimo concludere alla loro unità.

La situazione di partenza dell’uno è radicalmente opposta a quella dell’altro (Ātman parte dall’indigenza e Brahman dalla pienezza sovrabbondante) e tuttavia entrambi convergono nell’*ostensione* di avere in sé la capacità di generare qualcosa di più alto al di là e al di sopra di sé. Questa oltre-creazione è la radice unitaria di entrambi e che entrambi mostrano di possedere con una coerenza “ostensiva” superiore a quella che può derivare da altre forme di dimostrazione. Tra gli estremi, da un lato, di procedure dimostrative inadeguate a ciò che è Originario e, dall’altro, della chiusura nell’ineffabilità di esperienze incomunicabili, si apre lo spazio per queste forme di ostensione che non hanno bisogno di particolari capacità percettive, ma solo di dirigere lo sguardo dalla parte giusta.

## II

### 1. La conversione alla sorgente interiore della conoscenza e il superamento del mondo oggettivo

Attraverso blocchi dialogici e argomentativi apparentemente slegati, nel primo brāhmaṇa della seconda lettura della *Bhradarānyaka Upaniṣad* si fa strada il modo in cui è possibile approssimarsi conoscitivamente all’unità di Ātman e Brahman, sviluppando e corroborando la “dimostrazione ostensiva” della loro identità. Mentre il brāhmaṇa della lettura precedente si concentrava soprattutto su quella che, nel linguaggio filosofico occidentale, potremmo chiamare l’ontologia del principio, e cioè sul modo d’essere dell’unità di Ātman e Brahman e sui diversi aspetti sotto cui essa può presentarsi, ora il tema dominante è il modo in cui è possibile organizzare le esperienze conoscitive così da renderle idonee ad accedere a tale unità.

Il dialogo tra Ajātaśatru, un *kṣatriya* (un guerriero), e Gārgya, un brahmano, esposto nel primo brāhmaṇa della seconda lettura, è esemplare dell’ampia preparazione necessaria per giungere a una conoscenza adeguata del fondamento di ogni realtà. Quasi a sottolineare anche me-



dianche la caratterizzazione dei personaggi la necessità di un capovolgimento radicale dell'atteggiamento mentale, qui si verifica la cosa «contro natura che un brahmano s'accosti a un guerriero pensando che [questi] gli parlerà del Brahman»<sup>29</sup>. E in effetti è il guerriero che conduce il brahmano di fronte al rovesciamento di quella che potremmo chiamare la "coscienza naturale", un capovolgimento necessario per arrivare a cogliere in Brahman-Ātman la «realtà della realtà»<sup>30</sup>.

Il brahmano, «amante dello studio»<sup>31</sup>, si rivolge al guerriero manifestandogli l'intenzione di parlargli del Brahman. Ajātaśatru accoglie con grande fervore e speranza la proposta e si dispone all'ascolto; ma a tutto ciò che Gārgya gli propone come Brahman, egli risponde con un diniego. Così, quando Brahman viene identificato, di volta in volta, con l'essere che sta nel sole, nella luna, nel lampo, nello spazio etereo o addirittura con l'essere fatto d'ombra (la morte), per finire via via con lo spirito che è nel corpo<sup>32</sup>, Ajātaśatru, pur riconoscendo l'importanza e il valore di queste identificazioni per la nostra condotta di vita, nega sempre perentoriamente che questo tipo di esempi diano accesso all'autentica conoscenza di Brahman. A ogni proposta egli esclama: «Non parlarci di lui!», e quando Gārgya tace, dopo aver ammesso di non avere nient'altro da dire su Brahman, Ajātaśatru afferma: «Con tutto ciò non siamo giunti alla conoscenza»<sup>33</sup>. E qui avviene la svolta interiore di Gārgya, che prelude al radicale mutamento della direzione del suo sguardo, cui lo condurrà Ajātaśatru.

Gārgya, il brahmano, l'amante dello studio che si sente così sicuro del suo sapere da prendere l'iniziativa di voler parlare di Brahman, ora si rivolge al guerriero esclamando: «Io voglio essere tuo discepolo». Non s'insisterà abbastanza su questo punto di svolta: tutto il sapere acquisito dallo studioso viene abbandonato e non perché Ajātaśatru abbia già squadrato sotto i suoi occhi un diverso contenuto di conoscenze, ma semplicemente perché egli ha negato che per la via battuta da Gārgya si possa

<sup>29</sup> BU, II, 1, 15 (p. 85).

<sup>30</sup> BU, II, 1, 20 (p. 86).

<sup>31</sup> BU, II, 1, 1 (p. 83).

<sup>32</sup> L'elenco completo delle identificazioni di Brahman, operate da Gārgya, è il seguente: l'essere che sta nel sole, nella luna, nel lampo, nello spazio etereo, nel vento, nel fuoco, nelle acque, nello specchio, nel suono che segue uno che se ne va, nelle regioni del cielo, l'essere che è fatto d'ombra e l'essere che è spirito insito nel corpo (BU, II, 1, 2-13 (pp. 83-85)).

<sup>33</sup> BU, II, 1, 14 (p. 85).

mai incontrare Brahman. Una volta che è stata dichiarata l'inconsistenza del suo presunto sapere, Gārgya percepisce in Ajātaśatru l'apertura verso un modo di atteggiarsi del conoscere completamente diverso. Di questo, Ajātaśatru non fornisce ancora nessuna testimonianza, e tuttavia l'aver dichiarato l'insufficienza del sapere di Gārgya permette di presagire la possibilità di un nuovo e diverso cammino.

Prima d'intraprenderlo, Ajātaśatru non manca d'infierire sulla ferita appena inferta allo "studioso". Come ho già ricordato sopra, egli esprime ora tutta la propria meraviglia per quest'evento contro natura, nel quale le parti s'invertono e tocca a un brahmano farsi discepolo di un *kṣatriya*<sup>34</sup>. Ajātaśatru si mostra sicuro di poter condurre Gārgya alla conoscenza di Brahman: «Io te lo farò conoscere». Ma mediante quale tipo di conoscenza? Credo che la distanza tra le conoscenze di un brahmano, amante dello studio, e ciò che può insegnargli un guerriero non potrebbe essere simboleggiata meglio dal fatto che Ajātaśatru fa cominciare il suo insegnamento a Gārgya non con le parole, ma con due gesti: egli «lo prese per la mano e si alzò»<sup>35</sup>.

Sono gesti semplici, ma insieme di straordinaria portata. Innanzitutto, il prendere per mano: qui l'autorevolezza di chi prende l'iniziativa si fonde con la tenerezza, perché il prendere per mano è il modo di esprimersi di una guida che offre la propria fiducia per averne in contraccambio un confidente abbandono<sup>36</sup>. In secondo luogo, Ajātaśatru si alza, perché il suo modo di conoscere comporta l'esecuzione di precisi atti di vita, la cui testimonianza è penetrante e viva più di qualsiasi discorso che si possa fare stando seduti. Potrebbe sembrare che questi gesti precedano il conoscere, mentre in realtà fanno tutt'uno con esso e costituiscono l'annuncio di un atto di conoscenza che non è solo un esercizio intellettuale, ma è intimamente fuso all'agire.

Ancora più sorprendente è ciò che consegue a questi gesti iniziali di Ajātaśatru. Egli porta Gārgya presso un dormiente, immerso in un sonno così profondo che non basta chiamarlo per destarlo, ma occorre scuoterlo con la mano. Allora il guerriero chiede al brahmano se sa dov'era

<sup>34</sup> In questo si può leggere il presagio di ciò che accadrà tra non molto, quando i grandi movimenti spirituali del Buddha e del Jaina saranno iniziati da persone appartenenti all'aristocrazia guerriera.

<sup>35</sup> BU, II, 1, 15 (p. 85).

<sup>36</sup> Anche alle soglie del pensiero occidentale troviamo il gesto di prendere per mano che precede il dispiegarsi del *logos*. Nel poema di Parmenide, la Dea, prima d'iniziare la rivelazione della verità dell'essere, prende con la propria destra la destra di Parmenide.

e da dove è tornato quell'essere costituito da coscienza che dormiva così profondamente: «ma Gārgya non sapeva neppure questo»<sup>37</sup>. Questo “non sapere” di Gārgya segna la vera svolta del dialogo. Finora, infatti, Gārgya aveva cercato di conoscere Brahman identificandolo con una serie di reperti del mondo oggettivo: sole, luna, folgore, vento, fuoco ecc. Gārgya mostra di non conoscere altra forma di pensiero all'infuori di quello oggettivante, il quale risolve tutto il conoscere nella “coscienza-di” ciò che sta davanti e tutto il conoscibile in ciò che può essere esperito all'interno della struttura duale soggetto-oggetto. E tuttavia Gārgya è così poco addentro alla natura della coscienza (che pur è la protagonista del suo conoscere dualistico) da non essere in grado di dire né dove la coscienza sia quando uno dorme né da dove essa torni quando uno si sveglia. Ma proprio a partire dall'evidenza di questa sua ignoranza, egli comincia a compiere, sotto la guida di Ajātaśatru, una formidabile *epoché* nei confronti di tutto il mondo “oggettivo” che gli era familiare e a cui pretendeva di attingere le nozioni in grado di fargli conoscere Brahman. Gārgya si accinge così a percorrere i gradi di una progressiva riduzione del campo delle oggettivazioni prodotte dalla coscienza e questo lo porterà a scoprire nella più pura interiorità soggettiva l'origine di ogni realtà e di ogni autentica comprensione.

## 2. Il sonno come progressiva liberazione dal mondo oggettivo

Per operare questo capovolgimento dal mondo oggettivo al principio soggettivo di comprensione di Brahman, Ajātaśatru comincia ad approfondire la natura di ciò davanti a cui ha condotto Gārgya: l'uomo dormiente. È infatti nelle varie fasi del sonno che è possibile vedere all'opera la progressiva cancellazione dell'oggettività.

Dapprima, quando quest'essere, sostanziato di conoscenza, si è addormentato, ha riassorbito in sé tutte le sue funzioni: il respiro (*prāṇa*), la parola, la vista, l'udito, la mente. In questo modo egli si trova ad abitare «in quello spazio che è dentro il cuore» e si dice che è addormentato proprio perché ha chiuso la percezione dei vari organi al mondo esterno, sottraendoli al rapporto all'oggettività<sup>38</sup>. Si potrebbe dire che quando il

<sup>37</sup> BU, II, 1, 15-16 (pp. 85-86).

<sup>38</sup> BU, II, 1, 17 (p. 86).

soggetto si addormenta tutto ciò che nella sua costituzione era rapportato ad oggetti fuori di sé subisce un capovolgimento e diventa ora possibile dirigere l'operare delle sue facoltà dall'asservimento al mondo oggettivo al cuore interiore della soggettività.

Quando ciò avviene, nonostante che ora l'uomo dorma rispetto al mondo esterno, non è ancora del tutto neutralizzata l'inclinazione della sua coscienza all'oggettivazione, perché ora questa sviluppa e opera i propri processi oggettivanti volgendosi al mondo interiore. Il sonno dell'uomo, infatti, a questo livello è popolato di sogni e «suoi sono i mondi nei quali in sogno si muove»<sup>39</sup>. I sogni sono le oggettivazioni interiori che l'«essere costituito di coscienza» produce conducendo a suo piacimento i sensi all'interno del corpo («con i suoi sensi se ne va nel suo corpo dove gli pare»<sup>40</sup>). Come si vede, in questa fase anche se il mondo oggettivo esterno è stato messo fuori gioco, è vivo ancora il mondo dell'oggettività interiore, popolata dai sogni. Questi sono autoprodotti e tuttavia vengono subiti dal soggetto come se fossero qualcosa d'indipendente da lui (il soggetto nei sogni «subisce alti e bassi»<sup>41</sup>).

Per superare anche l'oggettività interiore e annullare così l'ultimo residuo di coscienza oggettivante bisogna poter andare ancora oltre e pervenire allo stadio del sonno profondo. Allora, «quando uno giace immerso nel sonno profondo e non ha più coscienza di nulla [...] [l'essere fatto di coscienza] riposa nel pericardio»<sup>42</sup>. Nello stato di sonno profondo, la coscienza ha evidentemente oltrepassato l'ambito dei dualismi e delle oggettivazioni: non essendoci più un "altro" da conoscere e da subire come distinto da sé, la coscienza finita appare a se stessa come immersa in un sonno senza sogni. Ma che tipo di "riposo" è questo che spetta all'essere fatto di coscienza e qual è il luogo che ora lo ospita? È un riposo che non ha nulla del sonno anestetizzante, quale siamo soliti concepire a livello empirico un sonno profondo: questo è solo l'involucro esterno che trattiene al suo interno, impercettibile dalla coscienza oggettivante, un atto supremo di vita che è al di là di ogni dualismo e che s'identifica addirittura con la felicità: «come riposa un principe, o un grande re o un grande brahmano giunto al culmine della felicità, così egli riposa»<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> BU, II, 1, 18 (p. 86).

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> BU, II, 1, 19 (p. 86).

<sup>43</sup> *Ibid.*

L'importanza fondamentale della meditazione sul sonno che di qui in avanti si afferma nella tradizione upaniṣadica ci induce a un breve approfondimento del suo significato e della sua portata.

Fin dal frammento eracliteo che ravvisa nei dormienti coloro che sono rinchiusi in un mondo privato e negli uomini desti coloro che godono invece di un mondo comune, la mentalità occidentale ha inteso il sonno sicuramente come il momento di ristoro e di recupero di energie essenziali alla vita, ma lo ha anche identificato con lo stato di depotenziamento della vita cosciente e del suo cedere al mondo confuso e inquietante dei sogni o addirittura della perdita totale del Sé nel sonno profondo, somigliante alla morte.

Diametralmente opposta è invece la concezione dei diversi stadi del sonno che emerge in celebri pagine upaniṣadiche. In esse si riconosce a più riprese che il carattere scisso e frantumato, proprio della vita desta, è quello che viene vinto e superato nel sonno, il quale custodisce in sé i momenti più alti del pensiero. Quando, nello stato di veglia, domina la coscienza dualistica, il soggetto è immerso nell'esteriorità, in balia di forze estranee, in gran parte sottratte al nostro potere di controllo. Quando ci si abbandona al sonno, invece, quella che vien meno è solo la ristretta area di competenza della coscienza dualistica, la quale è ben lontana dall'esaurire la forza e la potenza del pensiero, di cui costituisce una manifestazione molto ridotta e superficiale. Se la coscienza dualistica è asservita al mondo molteplice dell'oggettività, dispersa in una quantità spesso incontrollabile d'interessi e di cure, il sonno è l'inizio del processo di liberazione dal dominio dell'esteriorità, è il momento del ripristino e del potenziamento dell'unità interiore del Sé. Ed è in questa capacità di "rimpatrio" e di approdo alle sorgenti più pure dell'interiorità che si annuncia la presenza in noi di Ātman-Puruṣa.

Quando allo stato di veglia subentra lo stadio del sonno con sogni, il soggetto esperisce un mondo che non è più cristallizzato nella separazione tra sé e un'oggettività esteriore indipendente, perché ora i suoi "oggetti", i sogni, è lui stesso a produrli. Si ha tuttavia la situazione paradossale per cui il soggetto che nella vita cosciente subisce un mondo che gli è estraneo, nei sogni subisce come estraneo un mondo che egli stesso ha prodotto. Quante volte, con rammarico o con sollievo, ci siamo destati dalle visioni avute durante il sonno dicendo a noi stessi: «Era solo un sogno», senza avvederci che in quel prevaricare della coscienza desta andava perduta l'unità interiore del Sé, la quale, nel sogno, aveva saputo

svincolarsi dall'asservimento al dato e aveva lasciato trasparire la propria autonoma forza creatrice.

Tuttavia, come si è visto, proprio il persistere, nel sogno, di un'estraneità interiore, ci fa comprendere che nel sonno con sogni la coscienza dualistica non è ancora superata: il mondo creato nei sogni non è più il mondo trovato fuori di sé nella vita desta e tuttavia è pur sempre un "oggetto", qualcosa che il soggetto si pone di fronte come "altro", pur avendolo tratto da sé. Per potere vincere ogni residuo di alterità occorre inoltrarsi nello stato di sonno profondo senza sogni, nel quale ogni traccia di esperienza dualistica della coscienza scompare.

Quando la coscienza dualistica riemerge dal sonno profondo, è naturale che essa lo interpreti non solo come perdita totale di sé, ma anche come annullamento del pensiero. Essa non si avvede, così, di compiere la più ovvia, ma anche la più pernicioso petizione di principio e cioè la riduzione dell'intero ambito del pensare a ciò di cui si è coscienti. È la stessa illusione che c'induce a credere, ad esempio, di essere noi a servirci del linguaggio come di uno strumento, mentre è il linguaggio, con le sue regole e le sue dinamiche, che ci tiene in suo potere e circoscrive, anteriormente al nostro stesso esistere, la cerchia delle nostre possibilità espressive. Altrettanto, potremmo dire che senza la rivoluzione kantiana la nostra vita cosciente sarebbe trascorsa (e di fatto trascorre) del tutto ignara delle strutture trascendentali con cui il pensiero governa e struttura i diversi ambiti di manifestazione del Sé. La vita-di-coscienza può bellamente ignorare tutto questo e credere di creare e distruggere mondi a proprio piacimento, ma il suo ignorare è appunto la malattia dell'anima che camuffa di arbitrio e di violenza la sua sostanziale ignoranza e schiavitù.

La coscienza è così poco in grado di esaurire il pensare che solo oltrepassando la coscienza è possibile salvare la nostra individualità dalla dissoluzione e sollevarla a quelle forme di esistenza che i testi upaniṣadici, in modo non certo astratto o inesprimibile, ma con esempi ben concreti, identificano, come si è visto, col riposo o la quiete di un principe, di un re, di un brahmano<sup>44</sup>. A questo livello di regale sovranità su se stessi, la quiete non è più turbata dalla coscienza-di-oggetti, non ci sono più enunciazioni teoriche avulse da esperienze concrete, ma ogni dualismo è sormontato in atti di vita nei quali pensare ed essere sono uno.

<sup>44</sup> A partire dalla Māṇḍūkya Upaniṣad (7-12; pp. 418-419), al di là della vita cosciente, del sonno con sogni e del sonno profondo si riconosce un quarto stadio, *turīya*, in cui rifulge quell'aspetto della natura di Ātman in cui egli dipende unicamente da se stesso.

### 3. Dal sonno profondo della coscienza all'esperienza non dualistica di pensare ed essere

Diventa allora essenziale chiedersi quale consapevolezza possiamo avere di questi atti di vita, intendendo per “consapevolezza” non la coscienza-di-oggetti, ma la perfetta trasparenza a sé del proprio stato. Forse la migliore attestazione dell'atto di vita e d'intelligenza presente in ciò che, nel sonno profondo, appare alla coscienza dualistica come perdita irrimediabile di sé, ci è offerta nel terzo brāhmaṇa della quarta lettura della *Bhṛadarāṇyaka Upaniṣad*. Il testo costituisce una variante particolarmente ricca e significativa degli esempi già ricordati. Vi si afferma che nello stato di sonno profondo «ogni desiderio è superato, ogni male respinto, ogni paura scomparsa. Come l'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di ciò che è esterno e di ciò che è interno, così l'anima individuale, stretta all'Ātman che è costituito di conoscenza (*prajñā*), non ha più coscienza né di un mondo esteriore né di un mondo interiore. In questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori»<sup>45</sup>.

Come si vede, in questo testo fondamentale ciò che ha assoluto risalto è che il superamento e la scomparsa dei dualismi coscienziali, a cominciare da quello tra esterno ed interno, non significa affatto scomparsa della conoscenza. Al contrario, proprio l'oltrepassamento della coscienza dualistica schiude l'accesso a quella pura conoscenza da cui è costituito Ātman. Dal punto di vista della coscienza, se si toglie la distinzione tra esterno ed interno (che simboleggia ogni altra forma dualismo) non rimane più nulla di cui poter fare esperienza, perché viene meno lo spazio per il costituirsi di un mondo di “oggetti” e quindi di un qualsiasi essere-per-la-coscienza. Ma è proprio da questa notte della coscienza che emerge il giorno delle esperienze unitarie di vita, più eloquenti in sé di ogni ammaestramento e di qualsiasi dottrina.

Quando nel testo riportato sopra si afferma che l'uomo avvinto alla donna amata non ha più coscienza di un interno e di un esterno, ciò accade perché, una volta oltrepassata il limite divisivo della coscienza, l'uomo è la donna amata e ritrova lei in sé così come essa ritrova nell'amato un altro se stesso. Per esprimere a livello linguistico la compiuta consapevolezza di questo stato unitario, Dante aveva saputo creare i due straordinari, celebri verbi «immiarsi» e «intuarsi» («...s'io m'intuasse, come tu

<sup>45</sup> BU, IV, 3, 21 (p. 128, corsivo mio).

t'inmii», Par. IX, 81). Quando l'amante s'intua, di diventa l'amato, così come questi gli si immia, non si può certo dire che la consapevolezza sia scomparsa; al contrario, essa qui raggiunge la sua realizzazione più intensa, perché, oltrepassati i processi di oggettivazione, si schiude per essa il campo delle esperienze unitarie in cui l'*altro* è superato come tale, e ciò avviene semplicemente, ma radicalmente, perché ciascuno *diventa* l'altro.

Risulta così modificata profondamente la natura del desiderio, perché in questo "diventare l'altro" il desiderio si affranca dalla base naturalistica che lo fa nascere dal bisogno e dall'indigenza. In questa esperienza unitaria non c'è più posto per la sequenza, sempre risorgente, mancanza-desiderio-appagamento, cui mette fine solo la morte. Oltrepassata l'esperienza duale, il desiderare non si estingue, ma fa tutt'uno con la sua soddisfazione, l'atto che lo suscita è il medesimo che lo appaga e il desiderio dell'altro è identico al desiderio del più proprio se stesso. Per questo nel testo si dice che in questa esperienza di immedesimazione «si desidera soltanto se stesso»<sup>46</sup>. Infatti, «in questa condizione tutti i desideri sono stati adempiuti, si desidera soltanto se stesso, in essa cessano i desideri e finiti sono i dolori»<sup>47</sup>.

In questa condizione di esperienza oltre-cosciente, si rende accessibile alla consapevolezza ciò che sta al fondo del sonno profondo, il quale costituisce una cortina impenetrabile per la coscienza finita. Eppure, proprio guardando al sonno profondo, la coscienza percepisce che c'è uno stato, ben familiare e quotidiano, in cui il suo potere è azzerato e contro cui essa non può nulla, tanto meno può proiettare questa sua impotenza su ciò che la provoca e dichiarare che non c'è. Quando riemerge dal sonno profondo e dall'esperienza *advaita* (non duale) che vi si compie, la coscienza duale dice: «Nel sonno profondo non sono più cosciente di nulla». Essa qui non si avvede di dire la verità più profonda circa se stessa, una verità che le permetterebbe di oltrepassarsi, se solo ne fosse consapevole: per cogliere l'atto di suprema identificazione del pensiero con la totalità dell'essere è necessario proprio non essere più coscienti di nulla e, di nuovo, la perdita della coscienza può apparire come annientamento del Sé solo a chi non ha concepito altra forma di pensiero all'infuori dell'essere cosciente di

<sup>46</sup> *Ibid.* Credo superfluo sottolineare che "desiderare solo se stesso" non ha nulla a che fare col solipsismo, l'egocentrismo, l'utilitarismo che vede nell'altro unicamente un mezzo per l'appagamento dei propri desideri. Qui il "desiderare solo se stesso" è il risultato dell'*essere-uno* con la totalità.

<sup>47</sup> *Ibid.*



oggetti. Per questo, invano si cercherebbe nei testi upaniṣadici un luogo in cui si affermi che nello stato di sonno profondo viene meno il pensiero; al contrario, si afferma sempre che là viene esaltata al massimo la sua potenza: nell'esperienza *advaita* ciò che pervade la consapevolezza del Sé è la sua assimilazione a *Ātman che è costituito di conoscenza*. È di questo atto supremo del pensiero che sono simboli essenziali il riposo regale e l'amore.

#### 4. Conclusione

Di qui possiamo tornare alla domanda lasciata inevasa da Gārgya, relativa al luogo dove si trova la coscienza durante il sonno. Quando dalla fase iniziale del sonno, aperta ancora all'oggettivazione interiore dei sogni, si passa alla fase del sonno profondo, la conoscenza non più dualizzante non è avviluppata dal cuore né viene ospitata nel suo spazio interno, ma è essa ciò che avviluppa ora il cuore. Nell'indicare il luogo dove essa abita, il pericardio, il testo non sceglie certo un'immagine a caso, perché il pericardio consiste nella sottile membrana che avvolge, protegge e custodisce il cuore, aderendovi perfettamente<sup>48</sup>.

Il sonno profondo senza sogni racchiude al proprio interno un atto di perfetta felicità, su cui esercita la sua vigile custodia una forma di conoscenza superiore, dalla quale, come custode del cuore, dipendono tutte le funzioni vitali. Si potrebbe dire che via via che la coscienza dualistica e i suoi processi di oggettivazione si affievoliscono, tanto più risalta la presenza della consapevolezza che non è più un processo che transiti da un oggetto all'altro, ma è in sé un atto non intaccato da dualità, dal quale si dipartono tutti i processi essenziali alla vita e alla conoscenza<sup>49</sup>.

Ciò è avvalorato dagli esempi riportati nel testo e dall'identificazione di questa consapevolezza superiore con *Ātman*, il quale, identico a sua volta a Brahman, ne custodisce l'autentica natura. Il frutto più importante della dimostrazione "ostensiva" di *Ajātaśatru* è, quindi, il capovolgimento della credenza che occorre partire dal mondo oggettivo per conoscere la vera natura di Brahman. Al contrario, occorre fare centro nel più profondo recesso della soggettività e di là scorgere come si formi ogni realtà.

<sup>48</sup> BU, II, 1. 19 (p. 86).

<sup>49</sup> Nel tentativo di chiarire la diversità e le rispettive funzioni di coscienza e di consapevolezza verrebbe spontaneo il rimando alla distinzione tra una "coscienza empirica" e una "coscienza migliore", che è centrale nella speculazione del giovane Schopenhauer.

Così fa il ragno che trae da se stesso il filo con cui costruisce la tela necessaria alla sua sussistenza; così fanno le faville che scaturiscono dal fuoco. Solo operando questa rivoluzione “copernicana”, si comprende come quella che chiamiamo “realtà” e che è legata all’esercizio dei nostri sensi, rimandi a una realtà più profonda, all’Ātman che avvolge immutabile il cuore pulsante di ogni vitalità: «Come un ragno va seguendo le sue fila, come dal fuoco sprizzano le faville, così da questo Ātman tutti i sensi, tutti i mondi, tutti gli dei, tutte le creature si dipartono»<sup>50</sup>. Per questo il suo nome più appropriato è «realtà della realtà. I sensi sono la realtà, l’Ātman è la loro realtà»<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> BU, II, 1, 19 (p. 86).

<sup>51</sup> *Ibid.*





I contributi qui raccolti sono stati scritti in onore di Francesca Menegoni, docente di filosofia morale all'Università di Padova e studiosa di fama internazionale della filosofia classica tedesca. Al di là della pluralità dei temi che in essi vengono trattati, ciò che li accomuna è la convinzione che l'analisi sistematica dei nodi problematici che attraversano la filosofia classica tedesca ci consenta di cogliere le sfide fondamentali della nostra contemporaneità.

The essays collected here have been written in honor of Francesca Menegoni, professor of moral philosophy at the University of Padua and internationally renowned scholar of German classical philosophy. Beyond the plurality of the themes they deal with, what they have in common is the conviction that the systematic analysis of the problematic nodes that go through German classical philosophy allows us to take up the fundamental challenges of our contemporaneity.

Die hier gesammelten Beiträge wurden zu Ehren von Francesca Menegoni, Professorin für Moralphilosophie an der Universität Padua und international anerkannte Gelehrte der deutschen klassischen Philosophie, verfasst. Über die Pluralität der in ihnen behandelten Themen hinaus sind sie von einer gemeinsamen Überzeugung getragen: Die systematische Analyse der Knotenpunkte, die sich durch die klassische deutsche Philosophie ziehen, ermöglicht es, aktuelle und grundlegende Herausforderungen unserer modernen Gesellschaft philosophisch anzunehmen.

978-88-6938-220-8



9 788869 382208

30,00 €