

Vincenzo Cicero

AUFHEBUNG UND TRANSZENDENTALES.
DELLA CRITICA SOSTANZIALE DI HEGEL
AL CRITICISMO KANTIANO*
AUFHEBUNG UND TRANSZENDENTALES.
ON HEGEL'S SUBSTANTIAL CRITIQUE
TO KANTIAN CRITICISM

SINTESI. L'oggetto del saggio è costituito dal nucleo centrale della critica hegeliana al criticismo di Kant. Dai primi anni del soggiorno di Hegel a Jena, attraverso gli scritti sistematici maturi, fino alla visione d'insieme delle lezioni storico-filosofiche su Kant, questo nucleo è rimasto *sostanzialmente* lo stesso: secondo Hegel, lo spirito della filosofia di Kant si sarebbe elevato fino al principio speculativo dell'idealismo, cioè alla ragione come identità assoluta di soggetto e oggetto, ma la lettera del suo pensiero sarebbe rimasta vincolata e sottomessa ai raziocinii unilaterali dell'intelletto. Sulla scorta di una riconsiderazione dei due filosofemi epocali dell'*Aufhebung* hegeliana e del *Transzendentes* kantiano, il saggio intende mostrare come la scoperta speculativa della trascendentalità emerga in Kant nella sua ancora straordinaria fecondità proprio dal confronto con la insufficiente visione che ne ha avuto Hegel.

PAROLE CHIAVE: Kant. Hegel. Assoluto. Libertà. Necessità.

ABSTRACT. The object of this essay consists of the central nucleus of the Hegelian review to Kant's criticism. From the first years of Hegel's stay in Jena, throughout his systematic maturity writings, to the overview of the historical-philosophical lessons on Kant, this nucleus remained *substantially* the same: according to Hegel, the spirit of Kant's philosophy would raise to the speculative principle of idealism, that is to the reason as the absolute identity of

* L'elenco delle sigle e delle abbreviazioni dei titoli degli scritti kantiani e hegeliani è in fondo al testo. Tutti i brani originariamente in lingua non italiana sono stati ritradotti da me.

subject and object, but the letter of his thought would remain bound and subject to the unilateral reasonings of intellect. On the wake of a reconsideration of the two epoch-making philosophemes of Hegelian *Aufhebung* and Kantian *Transzendentales*, this essay intends to show how the speculative discovery of transcendentalism emerges in Kant in its still extraordinary fruitfulness, precisely from the comparison with Hegel's insufficient vision of it.

KEYWORDS: Kant. Hegel. Absolute. Freedom. Necessity.

Nonostante il confronto con il pensiero kantiano, specie con il suo versante morale e religioso, risalga già agli scritti teologici giovanili, l'impostazione fondamentale della critica al criticismo di Kant prende corpo nei primi anni del soggiorno di Hegel a Jena, con le considerazioni consegnate alla *Differenzschrift* e a *Glauben und Wissen*. Negli scritti sistematici maturi la critica verrà dettagliandosi e in parte riorientandosi, per completarsi in una visione d'insieme di cui è testimone plausibile la collazione degli appunti delle lezioni storico-filosofiche su Kant; ma il nucleo centrale dell'interpretazione hegeliana resterà *sostanzialmente* lo stesso. La considerazione di questo nucleo costituisce l'oggetto del presente saggio, il cui scopo è mostrare come la scoperta speculativa originaria di Kant emerga nella sua ancora straordinaria fecondità proprio dal confronto con la insufficiente visione che ne ha avuto e restituito Hegel.

1. Lettera e spirito, intelletto e ragione nel doppio volto della filosofia kantiana in Hegel

Posto che il genuino idealismo filosofico consista nel doppio riconoscimento che il finito non è un vero essere, non è mai un definitivo, e che ogni relazione positiva con il vivente è a questo immanente in quanto determinata dall'idea (*Phän* 132 ss., *Enc*³ § 359 ann.), per Hegel la filosofia kantiana è idealismo autentico nella misura in cui a capo della sua deduzione categoriale sta il principio puramente speculativo [*das rein spekulative Prinzip*], il quale si esprime nell'identità del soggetto e dell'oggetto. Tuttavia negli scritti di Kant il principio stesso non affiora mai incondizionatamente per sé, neppure nella parte teleologica del criticismo, e Hegel ascrive a Fichte il merito di aver messo in rilievo il principio nella sua forma più pura e più rigorosa, cioè di aver separato lo spirito del pensare kantiano dalla sua lettera, di aver estratto, dalle costanti esposizioni della ragione pura (teoretica e pratica e teleologica) come infinita non-identità, il puro autopensarsi nella forma dell'Io = Io quale *das echte Prinzip der Spekulation*, il principio genuino della speculazione (*Diff* 5 s.)¹.

¹ Per la distinzione fichtiana tra lettera e spirito del filosofare di Kant cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in Id., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart (= *FGA*), Band I,2 (1965), hrsg. v. H. Jacob u. R. Lauth, pp. 414 s., e specialmente Id., *Versuch einer neuen Darstellung*

Secondo l'ermeneusi hegeliana, dunque, Kant è giunto *da un lato* a innalzarsi fino alla speculazione, il che significa: fino all'autoattività della ragione unica e universale; con lui la ragione si è elevata a se stessa, affidandosi unicamente a sé e all'Assoluto, del quale essa è l'apparizione e con il quale è eternamente tutt'una e medesima (*Diff* 10-12). Ma, *dall'altro lato*, la figura particolare della filosofia kantiana, ossia la forma peculiare da cui procede la sua sistematicità, è soggiaciuta impotente al necessario dissidio [*notwendige Entzweiung*] proveniente dall'Assoluto: non è riuscita a conciliare la forza limitante e separante dell'intelletto [*Verstand*], generatrice soltanto della molteplicità delle determinazioni finite e così perseverante nel fissare il dissidio in maniera assoluta, con l'attività infinita e unificante della ragione [*Vernunft*], la quale sa operare la riduzione del dissidio assoluto a dissidio relativo, condizionato dall'identità originaria (*Diff* 12-14).

Eppure, benché arrestatasi ai frammenti semantici dell'identità assoluta, al vestibolo speculativo della formula secondo cui «l'Assoluto stesso è perciò l'identità dell'identità e della non-identità; in esso sono insieme contrapporre ed

der Wissenschaftslehre (1797), in *FGA*, Band I,4 (1970), hrsg. v. H. Gliwitzky u. R. Lauth, pp. 229 ss. Nella *Differenzschrift* l'esposizione dell'idealismo di Fichte – che qui non è in questione – si trova alle pp. 34-63 (seguita dal confronto con l'idealismo schellinghiano).

esser-uno [*Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm*]² (Diff 64)², agli occhi di Hegel la filosofia di Kant è stata comunque la prima a forgiare la chiave per la serratura di quella formula. Da qui l'ambivalenza costante verso il pensatore di Königsberg, ovvero il duplice volto di Kant in Hegel³, che Lugarini ha saputo compendiare efficacemente: «Hegel, come esalta Kant per avere posto nell'intelletto il cominciamento dell'idea della ragione, parimenti gli rimprovera di avere occultato questa idea, erigendo l'appercezione trascendentale a principio costitutivo dell'oggettività, nella sfera però della coscienza e cioè in dimensione pur sempre soggettiva. L'identità soggetto-oggetto, da Kant stabilita entro tale sfera, lascia quindi fuori un'indecifrabile oggettività, l'inconoscibile cosa in sé: il miraggio, presso di lui, della ragion pura. Ma proprio per questi

² In V. Cicero, *Il Platone di Hegel. Fondamenti e struttura delle Lezioni su Platone*, Milano, Vita e Pensiero 1998, cap. I, part. p. 30, viene denominata "Identità speculativa" la formula strutturale del sistema hegeliano, di schietta origine platonica e maturata nel periodo jenense, così enunciata: l'Identità assoluta è originariamente autodifferenziazione interna articolata in senso triadico secondo una medesima legge (= identità dell'identità e della non-identità) che si ripete nel tutto come nelle parti. Nel § 2 discuterò l'*Aufhebung* come l'automatismo di questo complesso.

³ Cfr. F. Chiereghin, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, in «Rivista di storia della filosofia», 61/4 Suppl. (2006), p. 63: «[L]'interpretazione hegeliana di Kant si presenta contrassegnata da una caratteristica duplicità. Da un lato, infatti, il carattere più appariscente è quello di un continuo, puntiglioso e, non di rado, ingeneroso rovesciamento degli intenti speculativi espressi da Kant nelle sue opere fondamentali, principalmente nelle tre *Critiche*. Dall'altro, nei medesimi contesti, si mostrano forme di apprezzamento della filosofia kantiana, la cui importanza può forse non essere sufficientemente apprezzata solo se ci si lascia distrarre dalla virulenza dell'atteggiamento critico». A mio avviso, ferma restando la duplicità voltuale kantiana, la virulenza dell'atteggiamento ipercritico di Hegel è inversamente proporzionale alla comprensione del trascendentale di Kant.

motivi è l'intelletto a tenere la signoria di quella sfera [...]. La ragione ne esce soverchiata, mentre l'identità razionale di soggetto e oggetto viene colta dal solo lato soggettivo»⁴.

Kant ha per primo mostrato che, e in che modo, l'unilateralità del sapere dell'intelletto non possa non venire capovolta nel sapere assoluto della ragione – nell'identità cosciente del finito e dell'infinito, nell'unificazione di mondo sensibile e mondo intellettuale, di necessario e libero (*Diff* 18); tuttavia il pensare kantiano concreto, pur cogliendosi come l'ultimo e libero e onnideterminante, non è rimasto all'altezza dell'assolutezza, ricadendo sistematicamente nel lato della soggettività separata dall'oggettività e dall'Assoluto (*VGPh* III 331). Il pensare di Kant non ha saputo tradursi ultimamente nell'autentico sapere trascendentale [*transzendentes Wissen*], ossia nell'unificazione di riflessione e intuizione, nell'identità di concetto e essere, in quel sapere uno e medesimo con l'intuire trascendentale [*transzendentes Anschauen*] che, in quanto intuizione intellettuale [*intellektuelle Anschauung*], nell'idealismo fichtiano e schellingiano diventerà il

⁴ L. Lugarini, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, p. 31.

principio assoluto della filosofia (*Diff* 27-28, 76-77)⁵.

Agli occhi di Hegel (*GW* 326ss), Kant si è innalzato alla verace idea di ragione [*wahrhafte Vernunftidee*] con la celebre formula interrogativa: *come sono possibili giudizi sintetici a priori?* Qui Kant avrebbe appunto mostrato di saper esprimere la ragione come l'identità assoluta di essere (soggetto) e pensare (predicato), la quale sola garantirebbe quella possibilità in virtù dell'idea veramente speculativa dell'immaginazione produttiva: la ragione come l'unica e medesima unità sintetica, principio tanto dell'intuire quanto dell'intelletto. Ma Kant *non* l'avrebbe riconosciuta *inquanto* identità assoluta originariamente sintetica, bensì soltanto *inquanto* identità soggettiva (io penso) contrapposta all'identità oggettiva (cosa in sé).

Dobbiamo dunque riporre il merito di Kant [...] nell'aver situato nella forma di immaginazione trascendentale l'idea di apriorità verace, ma anche nell'intelletto l'inizio dell'idea della ragione, [e] nell'aver concepito il pensare o la forma [...] presi in sé [...] come intelletto, come forma verace, cioè come triplicità. Unicamente in questa triplicità è situato il germe dello speculativo. (*GW* 334s)

Kant avrebbe perciò pensato ed espresso l'Idea in maniera determinata, ma per poi abbassarla consapevolmente [*mit vollem Bewußtsein*] al di sotto della

⁵ Sulla *intellectualis intuitio* in Kant, Fichte e Schelling cfr. X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001 (v. *infra*, § 3). – Sulla locuzione avverbiale “inquanto” (nel senso di “in qualità di”, “come”) cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, Il prato, Padova 2012, § 11, e nota 85.

riflessione e del conoscere finito; il sapere – in sé autenticamente – trascendentale della filosofia kantiana si sarebbe così tramutato in un sapere formale, in una soggettività assoluta e puramente negativa, contrapposta a (e condizionata da) una positività, una finitezza altrettanto assoluta (*GW* 343ss)⁶.

Così si esprime Hegel circa il pensare kantiano. E su questo fulcro interpretativo fa leva per confutare le due unilateralità di Kant, cioè per sollevarle insieme fino alla loro superiore – infinitamente definitiva, incondizionata, assoluta – unità nell’Idea. Il peculiare metodo hegeliano del sollevamento è arcinoto: la *Aufhebung*, automatismo dell’identità speculativa.

2. *L’automatismo della Aufhebung|rimozione, il meccanismo della leva (Wissenschaft der Logik, I², pp. 94 s.)*

Secondo le considerazioni addotte da Hegel a proposito del sistema di Spinoza (*WL* III 14s.), una cosa è l’indicazione del difetto [*Aufzeigung der Mangel*] di un sistema filosofico, altra cosa la sua confutazione [*Widerlegung*].

In primo luogo, ogni autentico sistema speculativo storicamente dato è «un punto di vista necessario in cui si colloca l’Assoluto», per cui non può mai

⁶ È nella soluzione delle antinomie e specialmente nella critica alla teologia speculativa, dice Hegel (*GW* 338), che Kant ha lasciato l’intelletto celebrare il godimento per il suo trionfo sulla ragione, ossia sull’identità assoluta dell’idea suprema e della realtà assoluta, avendo fatto scadere questa identità a mera addizione di un concetto a un altro.

essere inteso come posizione opinabile, meramente soggettiva, arbitraria, né tantomeno come erranza speculativa, anzi, appunto in quanto la speculazione, lungo la propria via, lo elabora di necessità, il sistema è perfettamente *vero*, e va ritenuto *falso* solo quando pretenda di valere come il punto di vista supremo; i futuri sistemi necessari, che gli saranno speculativamente superiori, non potranno non contenerlo entro di sé. In secondo luogo, la confutazione non dev'essere esterna al sistema, non può far ricorso a ipotesi pertinenti ad altri punti di vista, bensì deve sapersi insinuare nell'intimità dell'avversario e insediare nella cerchia della sua forza: «L'unica confutazione dello spinozismo può perciò consistere soltanto in ciò: primo, riconoscere come essenziale e necessario il suo punto di vista; secondo, però, elevare questo punto di vista *a partire da se stesso* al punto di vista superiore» (*WL* III 15).

La critica hegeliana a Kant procede sostanzialmente secondo questo medesimo dispositivo confutatorio, il che è coerente con la radicale irrefutabilità di ogni autentico sistema filosofico – nonché del Sistema assoluto – affermata da Hegel⁷. La verace confutazione del criticismo kantiano è dunque, dal punto di

⁷ Sul divenire dell'Assoluto come Identità speculativa autosistematizzantesi in Hegel rimando all'intero cap. IV (con attenzione alle note, recanti i testi hegeliani essenziali) di V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, cit., pp. 75-113. Secondo la sistematica hegeliana, infatti, ossia alla luce della struttura logica dell'Idea divina (Dio come l'identità dell'identità e della non-identità), la Filosofia rivela una propria successione storica necessaria, che solo esteriormente appare

vista “superiore”, la negazione-eliminazione [*Negierung-Beseitigung*] dei suoi difetti e, così purificata, la sua conservazione-elevazione [*Aufbewahrung-Hebung*] nella posizione hegeliana. È, in altre parole, la sua metabolizzazione entro il Sistema secondo l’onnivigente legge dialettica dell’*Aufhebung*, come la letteratura critica ha già riscontrato da tempo⁸. L’intenzione di ripensare la critica di Hegel al criticismo kantiano non può perciò svolgersi senza una correlata riconsiderazione dell’*Aufheben*.

Per quanto concerne gli elementi definatori, dalla microtrattazione hegeliana classica dell’*Aufhebung* (nel vol. I della *Scienza della Logica*)⁹ si

accidentale nella diversità delle filosofie, mentre in realtà è lo stesso Spirito assoluto a produrre questo travaglio speculativo plurimillenario, a riconoscere progressivamente se stesso e ad articolare i diversi stadi del proprio autoriconoscimento in base a un principio di volta in volta sempre nuovo, parziale sì, ma inglobante organicamente tutti i principi anteriori. In questa ottica, ogni vera filosofia ha necessità storica, e il suo principio rivive via via nelle filosofie successive, ed è inoltre, sempre nel suo principio, inconfutabile, andando incontro a confutazione speculativa solo quando ha la presunzione di costituire la determinazione ultima e assoluta.

⁸ Cfr. L. Lugarini, *La ‘confutazione’ hegeliana*, cit., p. 15: «Sin dai primi anni di Jena l’atteggiamento di Hegel consiste nell’esaminare la dottrina kantiana su entrambi i piani [l’uno riguardante le esplicite formulazioni dottrinarie di Kant, l’altro il loro fondamento nascosto], trasponendone però i contenuti dal primo al secondo mediante un procedimento negativo ed insieme conservativo, diretto a spogiarla dei suoi intellettualistici rivestimenti ed a farne emergere il recondito fondamento razionale e le inerenti implicazioni. Attraverso tale procedura, come vedremo [parte II, pp. 34 ss.], più che risultare parzialmente respinta e parzialmente accolta, la filosofia critica giunge ad *inverarsi* in quella hegeliana; vi consegue cioè, secondo Hegel, il proprio compimento. È questa una linea interpretativa tipicamente dialettica in senso hegeliano ed incardinata nella doppia valenza negativa e positiva o meglio conservativa dello *Aufheben*».

⁹ Cfr. Hegel, *WL* I¹ 58 = I² 94 s. Nella seconda edizione del 1831, recepito integralmente il testo del 1812 (di rilievo c’è solo la sostituzione nel capoverso iniziale di *Bestimmung* con

ricava che questo filosofema fondamentale si riferisce sempre, secondo direzioni semantiche tra loro opposte, a un'operazione unitaria – a un'unione – di determinazioni a loro volta opposte:

Aufheben ha nella lingua [tedesca] il duplice senso per cui significa tanto “conservare, *mantenere*”, quanto anche insieme “far cessare, *porre fine*”. [...] Le due indicate determinazioni dell'*Aufheben* possono venire addotte lessicalmente come due *significati* di questa parola [, ... come] due determinazioni contrapposte. [...] Qualcosa è rimosso solo nella misura in cui è entrato nell'unità con il suo opposto; in questa determinazione più precisa, inquanto è un'entità riflessa, può essere chiamato convenientemente *momento*.¹⁰

Anzitutto ricorrono qui strutturalmente, a distanza di dieci anni e riaffermate vent'anni dopo, le medesime locuzioni dell'enunciato speculativo della *Differenz* (p. 64; v. *supra*, inclusa n. 2): contrapporre e unire. Caso speciale di concetto raffigurato in modo icastico dalla semantica della sua espressione

Bestimmtheit), sono stati aggiunti quattro brani di varia entità e importanza: 1) significati opposti nella famiglia lessicale di *aufheben* e confronto con il latino *tollere*; 2) esempio della leva; 3) precisazione sulle lingue straniere e le determinazioni riflesse; 4) conclusione sull'*Aufhebung* come unità fondamentale degli opposti astratti della fase processuale in questione, cioè essere e nulla.

¹⁰ Hegel, *WL I*² 94 s.: «Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es soviel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet und zugleich soviel als aufhören lassen, *ein Ende machen*. [...] Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexikalisch als zwei *Bedeutungen* dieses Wortes aufgeführt werden [, ... als] zwei entgegengesetzte Bestimmungen [...]. Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend *Moment* | genannt werden». Nell'edizione del 1812 il secondo periodo manca, il terzo è lievemente modificato sul piano sintattico.

onomatica (= l'unione di eliminazione e conservazione), l'*Aufhebung* hegeliana si esercita sempre sui – eccita, istiga sempre i – membri di una contrapposizione per operarne l'unificazione. Accende ciascuno dei due membri acuendone al netto l'opposizione con l'altro, quindi elimina entrambi *inquanto* opposti, conservandoli purificati per sé nell'idealità¹¹ e così innalzandoli insieme al piano sopraelevato della loro unione reale. Nell'*Aufhebung*, così come nell'*Absolutes* – anzi, nell'*Absolutes als Selbstaufheben* –, «sono insieme contrapporre ed esser-uno», vale a dire: si ha qui, nel e come nucleo automatico dell'Assoluto, l'unione dell'unione (di unione e contrapposizione) e della contrapposizione (di contrapposizione e unione), unione speculativa scandita secondo l'articolazione dei suoi *tre* significati: *eliminazione* (della rigida realtà unilaterale ed esteriore dell'opposto), *conservazione* (del senso purificato nell'intima mediatezza-

¹¹ Nell'attacco dell'annotazione, la parentetica relativa all'*Ideelle* è stata aggiunta nel 1831 (*WL I² 94*): «*Aufheben* e *das Aufgehobene*, “rimuovere” e “il rimosso” (l'*idealità*), è uno dei concetti più importanti della filosofia, una determinazione fondamentale che ritorna assolutamente sempre e ovunque, il cui senso va colto con precisione e va distinto specialmente dal nulla» («*Aufheben* und *das Aufgehobene* (das *Ideelle*) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist»). – Prima di far riferimento alla reminiscenza, nell'*aufheben* hegeliano, dello ἀναίρειν della *Repubblica* di Platone (l'eliminazione delle ipotesi dianoetiche da parte del νοῦς, su cui ha richiamato da tempo l'attenzione F. Chiereghin, *Hegel e la metafisica classica*, Cedam, Padova 1966, pp. 92 ss., e poi anche nella sua *Nota sul modo di tradurre «Aufheben»*, in «*Verifiche*», 2-3 [1966], p. 246), non sarà inopportuno rilevarvi un'altra eco platonica, la quale, enfatizzando il carattere purificatorio dell'*Aufhebung*, garantisce ulteriormente la connessione di quest'ultima con l'essenza della confutazione; cfr. Platone, *Sofista*, 230D: «La confutazione [ἐλεγχος] è la più grande e la più potente di tutte le confutazioni [καθάρσεις]».

mobilità dell'idealità), *elevazione*¹² (dei due conciliati nella loro unione *wirklich*|reale). L'*Aufhebung* si presenta dunque, stando alle stesse parole di Hegel, come l'automatismo dell'Identità speculativa, del Sistema in quanto tale, prima ancora che come griglia logica della confutazione del criticismo di Kant.

In secondo luogo, la parola italiana più convincente per restituire la plurivocità semantica di *Aufhebung* è a mio avviso *rimozione*. Se infatti il filosofema, pur appartenendo a un edificio speculativo tra i più ardui mai costruiti, non comporta una difficoltà di comprensione maggiore che a proposito di altri snodi concettuali hegeliani (p.es. Assoluto, negativo, libertà, tempo ecc.), invece un problema estremamente difficile consiste nel trovare un equivalente della *famiglia onomastica* di *aufheben* in altra lingua. In italiano il verbo è stato reso variamente con: togliere, sopprimere, elevare, sublimare, superare, levare, rimuovere ... Ma in realtà emerge con chiarezza come non ci sia un unico equivalente italiano soddisfacente sul piano dei modi verbali, né tantomeno su quello dei nomi. Neanche Hegel è qui scevro da responsabilità, essendosi

¹² Affermare, come ha fatto Ralph Palm subito all'inizio della sua dissertazione *Hegel's Concept of Sublation. A Critical Interpretation* (Diss. Leuven 2009, p. 12), che «la connotazione dell'elevazione (che *aufheben* mutua dal suo senso tedesco non-tecnico, ordinario) non è una terza *denotazione*, ma piuttosto un aspetto più debole della conservazione [*a weaker aspect of preservation*]», va ritenuta una grossa ingenuità “per amore di egregismo”. Risulta infatti evidente come “(sol)levare”, oltre a essere il significato etimologico più prossimo di *aufheben*, ne costituisca anche un tratto speculativo eminente, quindi tutt'altro che debole.

generata una certa confusione proprio a partire da una sua inesattezza etimologica:

Per il pensare speculativo è una gioia trovare nella lingua parole che hanno in loro stesse un significato speculativo [ossia, con determinazioni contrapposte]; la lingua tedesca ne ha molte di questo tipo. Il doppio senso del latino *tollere* (diventato celebre per il motto di Cicerone: *tollendum esse Octavium*) non è ampio quanto quello di *aufheben*, la sua determinazione affermativa va soltanto fino a levare in alto.¹³

Il verbo latino *tollere*, dichiara di fatto Hegel, non è il candidato più idoneo a veicolare il significato speculativo di *aufheben* (nel medesimo contesto, il latinismo *das Moment* esprime invece benissimo per lui la determinazione riflessa che è appunto in causa nel participio passato *aufgehoben*), in quanto la sua accezione affermativa contemplerebbe solo il levare in alto, non anche il

¹³ Hegel, *WL I*² 94: «Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen. Der Doppelsinn des lateinischen *tollere* (der durch den Ciceronianischen Witz *tollendum esse Octavium* berühmt geworden) geht nicht so weit, die affirmative Bestimmung geht nur bis zum Emporheben» (testo aggiunto nell'ed. del 1831). A questo brano seguono la già menzionata equivalenza rimosso = momento, poi il riferimento alla leva (su cui mi soffermerò fra poco), quindi il periodo: «Ancora più spesso s'imporrà l'osservazione che per le determinazioni riflesse il linguaggio filosofico tecnico impiega espressioni latine o perché la madrelingua non ha alcuna espressione per tali determinazioni, oppure perché, quando ne ha (come nel caso presente [= *Moment*]), l'espressione fa venire in mente piuttosto l'immediato, mentre la lingua straniera fa invece pensare più al riflesso» [«Noch öfter wird die Bemerkung sich aufdrängen, daß die philosophische Kunstsprache für reflektierte Bestimmungen lateinische Ausdrücke gebraucht, entweder weil die Muttersprache keine Ausdrücke dafür hat oder, wenn sie deren hat wie hier, weil ihr Ausdruck mehr an das Unmittelbare, die fremde Sprache aber mehr an das Reflektierte erinnert»]; il segmento «o perché ... riflesso» è stato aggiunto nella 2^a ed.

conservare, che è insieme affermativo e negativo¹⁴. Senonché, con *tollere* le cose non stanno esattamente come dice Hegel, e Chiereghin ha illustrato con un esempio *ad hoc* che «[i]n uno dei suoi significati, certo non marginale, il verbo latino indica proprio quella complessità dialettica del “conservare” che sta a cuore a Hegel e cioè la capacità di racchiudere “già in sé il negativo”»¹⁵. Dunque *tollere*, diversamente da quanto asserito da Hegel stesso, ha le carte in regola per esprimere tutti e tre i significati strutturali di *aufheben*: eliminare, conservare, elevare. Tuttavia con ciò non si è risolto affatto il problema dell’equivalente italiano della *famiglia lessicale* di *aufheben*, semmai lo si è complicato; perché il rampollo di *tollere* nella nostra lingua, “togliere”, pur

¹⁴ Cfr. Hegel, *WL I*² 94: «Il conservare stesso implica già entro sé il negativo per cui qualcosa, al fine di essere mantenuto, viene sottratto alla sua immediatezza e, con ciò, a un esserci aperto agli influssi esteriori. – Così il rimosso è a un tempo un conservato che ha soltanto perduto la sua immediatezza, ma non per questo è annullato» («Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten. – So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes, das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist»). Ricordo che l’annotazione, collocata in coda al paragrafo che reca il titolo *Aufheben des Werdens* (“Rimozione del divenire”), è prima di tutto tesa a chiarire la netta differenza tra *das Aufgehobene* e *das Nichts*: «Ciò che si rimuove, non per questo diviene nulla. Nulla è l’immediato; un rimosso è invece un mediato, è il nonessente, ma come risultato che è derivato da un essere; perciò ha ancora in sé la determinatezza da cui proviene» («Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das Nichtseiende, aber als Resultat, das von einem Sein ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich») (ivi).

¹⁵ F. Chiereghin, cit., p. 238. L’esempio è quello della locuzione rituale *infantem tollere*, su cui si può vedere Agostino, *De Civitate Dei*, IV, 11, e l’interpretazione del rito in A. Dieterich, *Mutter Erde*, Teubner, Leipzig-Berlin 1905, p. 6.

possedendo qualche titolo, porta con sé in dote anche delle entità onomastiche estranee al progenitore: il participio passato e aggettivo “tolto” (ma il supino di *tollere*, verbo irregolare e composto parziale di *fero*, è *sublatum*), e il sostantivo “toglimento” (mentre in latino da *tollo* si ha *sublatio*)¹⁶. Se si vuol essere traduttivamente coerenti, non vedo come si possa sfuggire: chi sceglie “togliere” per *aufheben* dovrebbe allora conseguentemente accettare anche “tolto” per *aufgehoben* e “toglimento” per *Aufhebung*. E allora le pagine e pagine dedicate al significato speculativo dell’*aufheben* hegeliano e all’opportunità di restituirlo in italiano con “togliere”, pur con tutta la loro profondità acutezza ed erudizione, non potranno mai riscattare l’importuna obsolescenza del “tolto” e l’inaudita orridezza del “toglimento” (appena meno proponibile di un più recente “levamento”)¹⁷. In attesa che si riesca a trovare una soluzione più adeguata, l’opzione traduttiva migliore continua ad apparirmi la costellazione

¹⁶ Da cui la traduzione inglese di *Aufhebung* con *sublation*, inaugurata da James Stirling in *The Secret of Hegel* (Longman *et al.*, London 1865, I, pp. 355 ss.) e utilizzata oggi p.es. da Slavoj Žižek nel suo monumentale libro su Hegel (*Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London-New York 2012).

¹⁷ Chiereghin, che si è espresso a favore di “togliere” come miglior traduzione di *aufheben*, ammette che «[il] vocabolo prescelto [...] mantiene comunque, in questo caso, un certo margine d’indeterminatezza» (*Nota*, cit., p. 239); però in tutto il suo saggio sulla traduzione di *aufheben* non compare mai una volta l’*horribile visu ac auditu* toglimento (e in altri due suoi recenti scritti dedicati a Hegel – *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008², e *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma 2011 – la parola ricorre solo a p. 28 del primo).

rimuovere/rimosso/rimozione – senza dimenticare poi che la famiglia rimozionale ha accezioni in comune con togliere, levare, sollevare, eliminare, sopprimere¹⁸.

In terzo luogo, nell'edizione 1831 del *microtractatus de sublacione, vel remotione*, Hegel aggiunge un riferimento essenziale al meccanismo della *leva*, come a rafforzare ulteriormente l'opportunità di aver chiamato il rimosso, inquanto ente riflesso, col nome di *Moment* (dalla sincope latina di *movimentum*), nei significati di quantità di movimento (nella fisica classica, particolarmente cartesiana) e soprattutto di principio di movimento (nella meccanica newtoniana)¹⁹:

Nella *leva*, *peso* e *distanza* da un punto si chiamano i suoi *momenti* meccanici per via della *medesimezza* del loro effetto, malgrado tutta la diversità che per il resto c'è fra una realtà come il peso e una idealità, una mera determinazione spaziale, come la linea; v. *Enciclopedia*, 3^a ed. [1830], §

¹⁸ Cfr. la voce “rimozione” del glossario contenuto in G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995 (Bompiani, Milano 2017⁸), p. 1107: «[S]ebbene nel latino *removeo* il prefisso *re-* abbia una direzione fondamentale oppositivo-retrospettiva, nulla impedisce di cogliere immediatamente nell'italiano “rimuovere” anche la direzione iterativo-innovativa del prefisso, direzione in base alla quale questo vocabolo può significare “muovere di nuovo, rendere nuovamente mobile”; ora, l'*Aufhebung* è un'elevazione (*Er-hebung*) appunto perché “ri-muove” qualsiasi determinazione fissa, stabile, e la riconduce all'interno dell'automovimento del Concetto, cioè la innalza alla sua verità».

¹⁹ Per una trattazione del ruolo del momento meccanico nella logica di Hegel rinvio a Y. Gauthier, *Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel*, in «Philosophiques», 32/2 (2005), part. § 1.

261, annot.²⁰

Ma l'esempio della leva non è solo esplicativo, corroborativo: è specialmente paradigmatico in due sensi – al di là dell'intenzione di Hegel, presumo. Nel primo senso, quasi esplicito, il meccanismo della leva è chiamato in causa nell'aspetto speciale per cui ogni suo momento meccanico è anzitutto il prodotto vettoriale di due submomenti, cioè dell'intensità di una delle due forze opposte (motrice [FM] o resistente [FR]) per il corrispettivo braccio (b_{FM} o b_{FR}): qui forza (peso, massa) e braccio (distanza) sono fattori interscambiabili dell'equazione (dell'unione) che mette in equilibrio i due macromomenti opposti; così, la macchina semplice ch'è la leva (asta rigida ruotante attorno al fulcro come punto fisso), nel suo normale funzionamento di messa in equilibrio dei due momenti opposti – ciascuno prodotto di due submomenti a loro volta opposti –, diviene un'eccezionale raffigurazione plastica della dinamica dell'automatismo di rimozione (o *Aufhebungszwang*|coazione a rimuovere?). Il

²⁰ Hegel, *WL I*² 95: «Gewicht und Entfernung von einem Punkt heißen beim Hebel dessen mechanische Momente, um der *Dieselbigkeit* ihrer Wirkung willen bei aller sonstigen Verschiedenheit eines Reellen, wie das ein Gewicht ist, und eines Ideellen, der bloßen räumlichen Bestimmung, der Linie; s. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3. Ausgabe [1830], § 261 Anm.». L'annotazione al § 261 dell'*Enciclopedia*³ reca in proposito (p. 253): «Nella *leva*, per esempio, è possibile sostituire la *distanza* alla *massa*, e viceversa, e una quantità determinata del momento idealitato produce il medesimo effetto della realtà corrispondente» («Beim *Hebel* z.B. kann *Entfernung* an die Stelle der *Masse* und umgekehrt gesetzt werden, und ein Quantum vom ideellen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor als das entsprechende Reelle»).

secondo senso dell'esempio della leva, così implicito nel testo che dubito Hegel ne abbia avuto chiara contezza, riguarda la forma stessa dell'unione dei momenti opposti, cioè la formula del loro equilibrio, dalla quale si ricava la proporzionalità inversa di ogni braccio e della forza applicata su di esso:

$$b_{FM} : FR :: b_{FR} : FM.$$

Ciò mostra nitidamente, al di là della direzione (diretta o inversa) della proporzionalità, che è lo schema strutturale analogico quello secondo cui si attua ogni equilibrio reale di forze (momenti) in opposizione, dunque *anche e innanzitutto* l'articolazione automatica dell'Assoluto in quanto autorimozione (autodifferenziazione, altra espressione per il *Negatives* hegeliano)²¹. L'automatismo rimozionale dell'Assoluto in Hegel si regge sull'*analogon*, sul medio ricorsivo del dispositivo proporzionale fondamentale (cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, cit., § 21) – il che equivale a dire che il Dio trinitario cristiano di cui si parla ovunque nelle varie testure hegeliane rappresenta la mera ipostatizzazione di costrutti trascendentali, e soggiace perciò a un inaccettabile formalismo necessitaristico.

²¹ Per un'interpretazione del *Negatives* hegeliano nell'ottica del Dio cristiano cfr. V. Cicero, *Kenosis dell'Assoluto. Del negativo nella cristologia hegeliana*, in C. Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Firenze 2015, pp. 269-281 (part. pp. 280 s. e n. 23 per la sua relazione con l'*analogon*).

Effettuata così una rapida ricognizione della rimozione speculativa, il Sistema assoluto entro il quale Hegel intende confutare-rimuovere-cooptare il criticismo kantiano si rivela un fulcro che non può non levarsi da solo, un auto(ri)movimento condannato al solipsismo, un'armatura che s'innalza inflessibilmente su se stessa, una cattedrale obbligata a erigersi da una croce sospesa: un *monstrum* metafisico, insomma, tanto meno plausibile quanto più si cerchi di recuperarlo in chiave anti- o postmetafisica²². Giustamente è stato scritto che «il Sistema non ha autore»²³; ma non basta distinguere fra automatismo (moto interno) e meccanismo (moto dall'esterno) per dimostrare che, dalla totale assenza di decisione nel secondo, il primo rimanga indenne solo perché si configura come ciò che accade a partire da sé, e in virtù e in vista di sé – non basta, se poi è *necessità automatica* che la libertà risulti dall'interlocuzione di necessità e accidentalità²⁴. E se si sostiene che «il “sé” è il

²² Penso p.es. al tentativo di marca derridiana effettuato da C. Malabou nel suo *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique* (Vrin, Paris 1996).

²³ *Ibi*, p. 216. Cfr. anche Žižek, *Less than Nothing*, cit., p. 405: «La dialettica hegeliana costituisce la versione più radicale di un “processo senza soggetto”, nel senso che non c'è alcun agente che lo controlli e diriga – sia Dio o l'umanità o una classe come soggetto collettivo».

²⁴ «Il risultato dialettico di questo “colloquio” della necessità e della contingenza [*contingence*] è la *libertà*»: così scrive infatti Malabou (*L'avenir de Hegel*, cit., p. 219) nell'introdurre il seguente brano hegeliano (*WL* II 409, penultimo capoverso della *Lehre vom Wesen*): «La necessità non diviene la *libertà* perché svanisce, bensì perché non viene

nome della necessità stessa», non c'è gioco di parole parahegeliano (tipo: «la libertà è questa necessità della necessità» ch'è il sé)²⁵ che possa compensare il *dato* di questo sé quale originariamente non *necessitans*, bensì *necessitatus*. Un automatismo escogitato di fatto come necessità incondizionata è simile a quel diamante da cui non guizza fuori alcun petalo di libertà.

Tanto più importa allora guardare cosa ne è in questo frangente del trascendentalismo kantiano.

manifestato che la sua identità ancora *interna*, una manifestazione che è il movimento identico del differenziato entro se stesso, la riflessione entro sé della parvenza inquanto parvenza. – Per converso, anche l'*accidentalità* diviene pertanto la *libertà*, in quanto i lati della necessità, che hanno la figura di realtà per sé libere, non parventi l'una nell'altra, *sono* ormai *posti come identità*, per cui queste totalità della riflessione-entro-sé nella loro differenza *paiono* ora anche come *identiche*, ossia non sono poste che come un'unica e medesima riflessione» («Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur *Freiheit*, daß sie verschwindet, sondern daß nur ihre noch *innere* Identität *manifestiert* wird, eine Manifestation, welche die identische Bewegung des Unterschiedenen in sich selbst, die Reflexion des Scheins als Scheins in sich ist. – Umgekehrt wird zugleich die *Zufälligkeit* zur *Freiheit*, indem die Seiten der Notwendigkeit, welche die Gestalt für sich freier, nicht ineinander scheinender Wirklichkeiten haben, nunmehr *gesetzt sind als Identität*, so daß diese Totalitäten der Reflexion-in-sich in ihrem Unterschiede nun auch als *identische scheinen* oder *gesetzt sind nur als eine und dieselbe Reflexion*»). È da questo colloquio necessario tra *Notwendigkeit* e *Zufälligkeit*, culmine della rimozione della logica dell'Essenza, che sta per (non può non) sgorgare il Concetto, il regno della libertà.

²⁵ Le frasi fra virgolette caporali sono di J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietude du négatif* (1998), Galilée, Paris 2018, p. 106.

3. Kant e l'“esperienza” diretta del trascendentale²⁶

Si può fare esperienza delle forme trascendentali? Dato che il trascendentale costituisce la condizione di possibilità di ogni esperienzialità, è possibile esperire *ciò grazie a cui* l'esperibile diviene via via termine di esperienza? E, anche ammessa questa possibilità, *quale funzione ovvero “facoltà”* della mente sarebbe coinvolta direttamente nell'esperienza?

Poiché tali questioni vanno qui affrontate nel contesto del pensare kantiano, la prima presa di posizione è negativa: l'esperienza è per Kant «una conoscenza che determina un oggetto mediante percezioni» (*KrV* B 218), e le percezioni sono in generale «rappresentazioni accompagnate da sensazione» (*KrV* B 147). Dunque, non essendo oggetto di sensazioni, le forme trascendentali non le si potrebbe incontrare in alcuna esperienza – infatti spazio e tempo, i trascendentali (le intuizioni pure) della sensibilità, «non possono affatto venire percepiti in sé [*an sich*]» (*KrV* B 207). Ora però spazio e tempo, se non risultano percepibili *inquanto essenti-in-sé*, tuttavia in qualche misura vengono colti, intuiti, concepiti e conosciuti *inquanto forme trascendentali*; se sono “soltanto” necessariamente co-intuiti in tutte le percezioni del senso

²⁶ Sul rapporto del trascendentale con l'analogia come sua condizione di pensabilità cfr. V. Cicero, *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*, in V. Cicero-G. Coglitore (a cura di), *Kant oggi*, Luigi Pellegrini, Cosenza 2015, pp. 83-93.

esterno e del senso interno, rappresentano nondimeno delle realtà [*Realitäten*] (*KrV* B 52ss.) – forme *reali universali e necessarie* delle intuizioni esterne e interne – proprio *in quanto* idealità trascendentali [*transzendente Idealitäten*]. Analogo discorso vale per le *categorie*, i concetti intellettivi puri che sono le forme reali universali e necessarie dell'unificazione della molteplicità dei fenomeni (*KrV* B 305s.), e per le *idee*, i concetti razionali dai referenti ultraempirici, forme reali universali e necessarie della totalità incondizionata delle condizioni di ogni conoscenza empirica (*KrV* B 383s.). La intuibilità del trascendentale è di tipo speciale, certo: si tratta di forme nonsensibili *date*, di realtà oggettuali coglibili con rappresentazioni che vi si riferiscono *mediatamente* (non immediatamente come nel caso delle intuizioni sensibili), di elementi richiedenti una particolare attenzione tale che, a differenza degli oggetti sensibili, o si riesce a percepirli (attraverso un esercizio) *oppure* no, quasi come le immagini 3D degli stereogrammi, o come le metacognizioni implicate nei processi autoriflessivi, o ancora, più ordinariamente, come l'“inversione” destro/sinistro allo specchio.

Dunque, l'esperienza intuitiva del trascendentale (che hegelianamente può chiamarsi “intuizione trascendentale”; v. *supra*, § 1) è senz'altro possibile, anzi grazie a essa è divenuta pensabile e attuabile una critica della ragione pura,

un esame *speculativo* – nel senso più letterale della metafora – condotto dalla ragione [*Vernunft*] circa se stessa attraverso lo specchio delle medesime strutture trascendentali destinate a essere vagliate (ossia attraverso le modalità conoscitive a priori degli oggetti, *KrV* A 10ss., B 24ss.). Col che si risponde anche alla seconda domanda, quella sulla protagonista diretta dell'esperienza del trascendentale: è la ragione inquanto ragione nella sua purezza, la quale «contiene i principi per conoscere qualcosa assolutamente a priori». L'autoesame della *Vernunft* è un'operazione anche specchiatamente confutatorio-purificatrice, giacché con riguardo alla speculazione [*in Ansehung der Spekulation*, aggiunta in *KrV* B] l'utilità della critica non intende essere altro che negativa, mirando unicamente alla purificazione [*Läuterung*] di se stessa, nel senso di cogliere i propri principi trascendentali in maniera trasparente per mantenersi libera da errori.

Al di qua (ben prima) perciò del divieto kantiano di impiego in filosofia dell'intuizione intellettuale, *Verbot* che Tilliette ha comunque contribuito ad attenuare con argomentazioni convincenti²⁷, la messa in atto sistematica

²⁷ Cfr. il cap. I di X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale*, cit., pp. 17-46, part. p. 12: «Una ricerca senza pregiudizi mostra però che, contro le norme di un kantismo stilizzato, l'intuizione intellettuale – almeno a titolo di facoltà, di potere dell'intelletto intuitivo – è ben lungi dall'essere assente dalle *Critiche*; essa vi è implicita, e costituisce un riferimento di prima importanza, soprattutto nella *Critica del giudizio*», e p. 31: «Bisogna ammettere

dell'intuizione trascendentale nel criticismo obbliga a integrare il famoso passo conclusivo dell'Introduzione alla prima *Kritik*:

Sembra necessario soltanto dire, a mo' di introduzione o avvertenza preliminare, che ci sono due ceppi della conoscenza umana, i quali forse scaturiscono da una radice comune ma a noi ignota, cioè *sensibilità* e *intelletto*: mediante la prima ci vengono *dati* oggetti, mentre mediante il secondo [[ci sono *date* forme a priori come condizioni per cui quegli oggetti]] vengono *pensati*.²⁸

Il trascendentale è un *datum* che esige un adeguato atto intuitivo corrispondente, il quale atto non s'identifica né con l'intuizione sensibile né con l'intuizione pura, che sono entrambe dei *data*, non degli *acta*; e neppure con l'intuizione intellettuale, che sarebbe un *actum* diretto, spontaneo, rivolto ai *noumena* positivi (*KrV* B 308s.), e non mediato, acquisito per severo apprendistato, orientato unicamente alle condizioni formali di possibilità dei

un'apprensione categoriale immediata o atemporale, una sorta di scienza media, fra l'intuizione sensibile umana e l'intuizione intellettuale». Questa medietà, appena accennata in Kant, è l'intuizione sensibile non umana e non spazio-temporale (che Tilliette ipotizza potrebbe essere propria di un'entità angelica); *ibi*, p. 43: «Benché Kant su questo soggetto controverso sia laconico, prossimo al mutismo, si può considerare che un'intuizione in generale comprenda insieme l'intuizione intellettuale, l'intuizione sensibile (e naturalmente l'intuizione pura) e questo ibrido adatto a incuriosire, ossia l'intuizione sensibile non umana, non spazio-temporale».

²⁸ Kant, *KrV* A 15, B 29: «Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber [[Formen a priori als Bedingungen *gegeben*, für die diese Gegenstände]] *gedacht* werden». È appena il caso di dire che qui *Verstand* sta per *Vernunft* in generale.

phaenomena (qual è proprio l'*actum* dell'intuizione trascendentale). Ecco il fondamento inesplicito del criticismo kantiano. E il trascendentale è un *datum* nel soggetto, non *dal* soggetto; p.es., nell'atto con cui l'animo [*das Gemüt*] intuisce se stesso (*KrV* B 67ss.) è chiaro che l'intuente si riconosce nell'intuito (come fenomeno) grazie al *datum* dell'intuizione pura (= tempo) del suo senso interno; analogamente, nell'atto appercettivo con cui l'io attribuisce a se stesso l'unificazione del molteplice delle rappresentazioni (*KrV* B 131ss.), è evidente che l'appercipiente si riconosce ed è cosciente di sé come appercepito in virtù del *datum* dell'unità originaria sintetico-trascendentale dell'autocoscienza – dove l'espressione *die ursprüngliche synthetisch-transzendente Einheit des Selbstbewußtseins* può essere compendiata secondo la lettera kantiana nell'*io penso* [*Ich denke*], ma va meglio pensata, appunto nello spirito più genuino di Kant (per il quale si tratta del «principio supremo dell'intera conoscenza umana»), come *esso pensa*|*id cogitat* [*Es denket*], la formula della forma trascendentale (“dunque” impersonale) per eccellenza, unica condizione di possibilità (pure fenomenica) del *Selbst*, dell'*Ich*²⁹.

²⁹ È innegabile che l'aver mantenuto certe espressioni “soggettive” (*io*, *autocoscienza*, lo stesso *soggetto*) anche in riferimento alle strutture trascendentali sia costato molto a Kant in termini di comprensibilità speculativa. Si prendano p.es. le asserzioni sul “soggetto trascendentale” in *KdV* A 346, B 404: «Ora, attraverso questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa, non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = *x*, il

In tal modo l'*Ich/Selbst*, l'io/sé, che in Hegel – così come lo sfondo rimozionale invita a rileggere – è τὸ αὐτό di un automatismo assolutamente necessitantesi, il negativo incondizionatamente non-potente-non-negare-sé³⁰,

quale viene conosciuto solo attraverso i pensieri che sono i suoi predicati e del quale, isolatamente preso, non possiamo avere il benché minimo concetto; attorno al quale soggetto, perciò, noi ruotiamo in un circolo continuo, in quanto per un qualsiasi giudizio su di esso dobbiamo servirci già sempre della sua rappresentazione; un inconveniente insormontabile, poiché la coscienza in sé non è tanto una rappresentazione che distingue un oggetto particolare, bensì è una forma della rappresentazione in generale, nella misura in cui si possa chiamarla conoscenza; infatti unicamente di quest'ultima posso dire che, mediante essa, io penso qualcosa» («Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke»). Nei neutri *dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches [denket]*, schietti eredi trascendentali della *res cogitans*, trasparente adamantina la convinzione kantiana dell'impersonalità dell'apriori strutturale (tendo a escludere che Kant avesse sentore del carattere né personale né impersonale del trascendentale). – Per un paio di esempi che mostrano come nella controluce di dichiarazioni kantiane sul trascendentale si possa scorgere l'*inquanto* (il dispositivo analogico-trascendentale che rende primariamente possibili tutti i rapporti, i riferimenti e le relazioni entro cui ci troviamo coinvolti nel nostro esistere) cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, cit., § 15.

³⁰ Si rileggano attraverso la griglia dell'automatismo di rimozione p.es. le dichiarazioni in *Phän* 20: «il Sé [è] la realtà pura [...]; appunto questa inquietudine è il Sé; [...] è l'uguaglianza e semplicità riferentesi a sé» («das Selbst [ist] die reine Wirklichkeit [...]; eben diese Unruhe [...] ist das Selbst; [...] die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist»); 405: «Il Sé è il Concetto puro, il pensiero puro, cioè l'*essere-per-sé* che è immediatamente *essere* e, quindi, *essere per altro*, e che in quanto *essere per altro* è immediatamente ritornato entro sé e presso se stesso: il Sé è dunque il veramente e unicamente manifesto» («Es [= das Selbst] ist der reine Begriff, das reine Denken oder *Fürsichsein*, das unmittelbar *Sein*, und damit *Sein für anderes*, und als dieses *Sein für anderes* unmittelbar in sich zurückgekehrt, und bei sich selbst; es ist also das wahrhaft und allein offenbare»); 417: «infatti il Sé è il negativo» («denn das *Selbst* ist das Negative»); e 430: «L'io non è soltanto il Sé, bensì è l'*uguaglianza del Sé con sé*» («Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbst mit sich*»).

l'assoluto fondamento dovente-fondarsi³¹, in Kant appare invece calibrato dapprima su quell'autocoscienza che è nuda coscienza della propria intuizione empirica interna, poi soprattutto sulla ragione intuente e pensante sé, l'altro da sé e il proprio stesso *datum* possibilitante trascendentale, l'*Es denket*, che è non un atto pensativo, bensì la condizione strutturale di ogni pensare e di ogni pensabile, non è né un in-sé né un fenomeno, bensì ciò che ne rende possibile la distinzione³². Nel rifiuto kantiano di attualizzare [*aktualisieren, verwirklichen*] in un qualsiasi modo questo *datum* – per farne magari un *Ich* incondizionatamente autoponentesi, come in Fichte, o un *Actum* sistematicamente auto(ri)moventesi nell'eterno ripetere la propria differenziazione, come in Hegel –, dicevo: nel tener ferma la trascendentalità di

³¹ Quando Žižek afferma (*Less than Nothing*, cit., p. 380): «il soggetto [hegeliano] non dovrebbe mai essere elevato direttamente a Principio fondante [*grounding Principle*] di tutta la realtà [...], poiché, al suo livello più elementare, il “soggetto” non è un agente sostanziale che generi l'intera realtà, ma precisamente il momento dello strappo, del fallimento, della finitezza, dell'illusione, dell'“astrazione”», è evidente che sta cercando di “salvare”, recuperandolo per il dibattito contemporaneo, *the Hegelian Subject* (così si intitola il paragrafo) dal ruolo che Hegel ha inteso fargli giocare. Oltre a questo, però, bisogna ribadire che l'aporia centrale sta in un Principio onnifondante – in ogni caso, difficilmente distinguibile da un Soggetto assoluto – forzato a generare la realtà, inclusi tutti i soggetti relativo-empirici con i loro strappi, fallimenti ecc.

³² In tal senso condivido l'insistenza di A. Ferrarin nel rimarcare la distinzione kantiana tra ragione e io (*Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, p. 184): «Per Hegel [...] Kant finisce per ridurre l'autocoscienza all'io finito. A me però sembra che Hegel, che ha ragione a mostrare che la ragione si fa io, ha torto ad attribuire a Kant questa riduzione»; cfr. anche *ibi*, p. 186: «[I]n Kant la ragione non è in alcun senso la proprietà di un io finito».

questa *ratio omnisciendi* va riconosciuta la deferenza più profonda di Kant per la libertà umana effettiva (la deferenza più devota avendola lui riservata notoriamente alla cerchia della moralità). Per pensare adeguatamente la libertà, il criticismo kantiano è dunque ancora indispensabile, mentre l'*Aufhebungs-zwang*|rimozionismo di Hegel, una volta smascherato, conserva comunque un suo valore e fascino apotropaico, fornendo il modello negativo perfetto per non cadere nel pozzo senza fondo del necessitarismo³³.

4. Riconfigurazione di un rapporto critico

Resta da vedere in che modo le considerazioni addotte nei §§ 2-3, relative ai due filosofemi epocali dell'*Aufhebung* hegeliana e del

³³ Nell'insistito tentativo di liberare la carica speculativa ancora rattenuta nell'implacabile Sistema hegeliano, Žižek conferma indirettamente che dall'elicoidale del Sapere Assoluto [*Absolute Knowing*] non si esce neanche invertendone l'assetto (*Less than Nothing*, cit., p. 393): «Ciò che Hegel chiama Sapere Assoluto è proprio il segno della nostra cattura totale – siamo *condannati* al Sapere Assoluto, non possiamo *sfuggirgli* [...]. E se concepissimo il Sapere Assoluto di Hegel come un atto di “mettere i puntini sulle i” che è simultaneamente il momento di chiusura della metafisica tradizionale e, con la stessa mossa, il momento di apertura del vasto campo del pensiero post-hegeliano? È come se Hegel stesso, nell'atto di chiudere il suo sistema, aprisse il campo dei molteplici rifiuti del suo pensiero. [...] [I]l “Sapere Assoluto” non è la conoscenza totale dell'universo che l'individuo Hegel pretendeva di raggiungere, ma un nome paradossale dell'autentica absurdità di questa pretesa». L'assurdo metafisico è in realtà che la conoscenza totale dell'universo non possa non essere raggiunta dall'Assoluto nell'epoca della compiuta riconciliazione di Dio con se stesso. L'Ereignis, malgrado i corvivi enunciati heideggeriani che dovrebbero attestarne il carattere oltremetafisico, è costruito metafisico non meno *monstruosum* del Sistema di Hegel, ma almeno Heidegger non ha ufficialmente preteso accostare il *Grundwort* del proprio pensiero al *Wort* cristiano.

Transzendentales kantiano, rimbalzino ora sulla congiuntura descritta nel § 1 (la critica di Hegel al criticismo di Kant) e la riconfigurino.

Concediamo innanzitutto che il principio dell'idealismo filosofico sia quello indicato da Hegel, l'identità del soggetto e dell'oggetto. Secondo la formula rimozionale dell'Identità speculativa, questo principio va espresso più compiutamente come l'identità dell'identità di soggetto e oggetto *e* della loro differenza (non-identità), mentre la sua dichiarazione immediata è: *Ich bin Ich*, io sono io (*Phän* 133); e da qui si comprende agevolmente il riconoscimento accordato da Hegel a Fichte per la purezza e il rigore nella formulazione del *Prinzip* idealistico, al quale si sarebbe pur sollevato lo spirito della filosofia di Kant nonostante le manchevolezze della sua lettera. Ora, la lettera kantiana definisce l'idealismo trascendentale come la dottrina per cui tutto ciò che viene intuito nello spazio e nel tempo è fenomenico, meramente rappresentazionale, e al di fuori dei nostri pensieri non ha alcuna esistenza in sé (*KrV* A 490ss., B 518ss.):

Il nostro idealismo trascendentale concede invece che gli oggetti dell'intuizione esterna [e interna] siano reali [...], ma tutti i fenomeni non sono tuttavia in se stessi *cose*, bensì nient'altro che rappresentazioni, e non possono esistere affatto al di fuori del nostro animo; e neanche la stessa intuizione interna e sensibile del nostro animo (come oggetto della coscienza) [...] è l'autentico Sé così come esso esiste in sé, ossia il soggetto trascendentale, ma soltanto un

fenomeno che è stato dato alla sensibilità di questo essere a noi ignoto.³⁴

Lo spirito di queste dichiarazioni è davvero orientato al Sé assoluto e alla sua identità incondizionata con sé, come vorrebbe Hegel? Nient'affatto. E non mi riferisco tanto alla denuncia kantiana del paralogismo psicologico che scambia la trascendentalità del soggetto in sé ignoto con la trascendenza dell'anima (*KrV* B 426ss.), passaggio da cui comunque si ricava una determinata consapevolezza del costante rischio proiettivo-prosopopico insito nell'uso delle strutture trascendentali, quanto piuttosto alla circostanza che proprio nel filosofema "ambiguo" dell'*eigentliches Selbst*, del Sé o soggetto trascendentale, Kant mostra una perspicuità alla quale la sua fraseologia e terminologia non riescono a star dietro. Un'intuizione abissale di Kant sta infatti nell'aver scorto l'insormontabile *transcendentale datum* rispetto a cui si declina ogni possibile *actum* e ogni ulteriore datità pensabile che vorrà dirsi immanente o trascendente: davanti all'impersonale *Es denket* (ancor meglio: allo *speculum qua tale né personale né impersonale*), il *Selbst* intuente-pensante e il diafano *Ich* empirico,

³⁴ *KrV* A 491s., B 520: «Unser transzendente Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer [und innerer] Anschauung [...] wirklich sein. [...] Aber] alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine *Dinge*, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts (als Gegenstandes des Bewußtseins) [...] auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendente Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden».

che vi impattano contro, profilano già – ma in un senso profondamente diverso, ancora non implicante una “trascendenza interna” – la futura distinzione nietzscheana tra *Selbst* e *Ich*, che tanta parte avrà anche nel pensiero psicologico del XX secolo³⁵; soprattutto, però, il *datum* è *ratio sciendi* dell’atto libero in misura sempre precostitutiva di moralità, è dirimente nell’intima frattura originaria dell’umano e malleveria della sua incomponibilità (irrimozionalità). Davanti all’idealismo propugnato da Hegel in rigida obbedienza all’automatismo di rimozione, l’idealismo speculativo in spirito kantiano non può essere autenticamente altro che una dottrina dell’eideticità trascendentale inquanto specchio in cui il sé umano riconosce con disincanto la propria attualità frantumata.

In secondo luogo, la *Vernunft* in Kant si è innalzata fino a sé, sì, ma per scoprirsi appunto insanabilmente scissa, riuscendo in tal modo, grazie all’impatto col *datum* dell’*Es denket* (costituente tanto la soggettualità quanto l’oggettualità), a evitare di proiettare sull’Assoluto il dissidio necessario che le proviene dal proprio “interno”. L’autoelevazione della ragione è qui il passaggio dalla visione unilaterale (la *Vernunft* inquanto *Verstand*, intelletto) alla visione propriamente speculare del guardare sé guardante il mondo delle

³⁵ Per la distinzione tra *Selbst* e *Ich* in Nietzsche e in Jung cfr. p.es. V. Cicero-L. Guerrisi, VII Sermones ad vivos. *Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, in «Illuminazioni», 35 (gennaio-marzo 2016), § 7.

rappresentazioni, l'“in sé” delle quali è, oltre che inconoscibile, comunque meno importante e interessante dello specchio stesso che regge l'intero complesso di questo vedere e guardare. La lotta fra *Vernunft* e *Verstand* – bisogna riconoscerlo – è stata in buona parte mistificata da Kant medesimo per amore di simmetria didascalica e argomentativa, e sulla sua scia Hegel ha ingessato nozionalmente i due contendenti; perciò non stupisce si sia arrivati a parlare di soverchiamento della ragione da parte dell'intelletto (cioè da parte di se stessa) o di ricaduta di essa, dopo l'autoelevazione, nel lato intellettual-soggettivo separato dall'Assoluto. In realtà, lo spirito del pensare kantiano ha scorto che la ragione alla prese con se stessa si riconosce nella propria non-identità come condizionata *speculativamente*, e proprio per questo *finitamente*, dall'unità strutturale trascendentale – non si coglie certo tutt'una e medesima con un Assoluto che si dispieghi-manifesti interamente in corrispondenza a una legge automatica. Davanti a *la* condizione razionalmente insormontabile, Kant non mistifica né la debolezza diafana dell'io-penso in una presunta identità soggettiva, né la contrapposta limitazione negativa dell'ineffabile cosa-in-sé in una presunta identità oggettiva. Non ammette che la ragione possa intuire l'Assoluto, ma questo perché l'intuizione intellettuale (o razionale) gli appare di gran lunga meno plausibile dell'intuizione trascendentale, la quale riesce a

sorreggere adeguatamente la critica filosofica quando sa unirsi al vero sapere trascendentale (la corrispondenza tra il pensare e le strutture a priori dell'essere)³⁶. Dunque, non è stato Kant ad abbassare la ragione a intelletto, ma Hegel a ridurre l'Assoluto a un meccanismo in cui, costretto a fungere da fulcro, ha cooptato e squilibrato l'eidetico kantiano ipertrofizzandolo.

La necessità di concentrare l'attenzione solo sui tratti sostanziali della critica hegeliana al criticismo di Kant può forse suscitare l'impressione che nelle riflessioni proposte viga un'eccessiva severità, se non avversione, nei confronti del pensiero di Hegel, e per converso una pronunciata indulgenza verso il trascendentalismo kantiano. Non era questa l'intenzione³⁷. Qui mi premeva mostrare solo come, mentre da un lato l'atteggiamento ambivalente verso Kant è perfettamente coerente con i principi del pensare hegeliano, con il Sistema assoluto, dall'altro l'attualità (novità) ancora oggi sconcertante della scoperta

³⁶ Cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, cit., § 6, e Id., *Comunanza dell'essere e libertà del sapere*, introduzione a F. Di Benedetto, *L'anima e la matematica*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 5-9.

³⁷ L'autore del presente saggio persegue un intento meramente *filosofico*, quantomeno perché nel confronto tra Kant e Hegel, senza essere affatto «già convinto della necessità di aderire alla filosofia dell'uno o dell'altro» (A. Ferrarin, *Il pensare e l'io*, cit., p. 174), propone delle riflessioni a partire da una postazione *altra*, la quale prende sul serio i filosofemi tradizionali più decisivi non solo quando gli risultano degni di ulteriore ripensamento, ma anche quando gli appaiono iperbolicamente erranti.

«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 20, gennaio-marzo 2018

kantiana spicca in tutta la sua luccicanza proprio nel contrasto con la posizione di Hegel, al punto che il “vero spirito” della filosofia di Kant consente di individuare lucidamente i nodi più aporetici del pensatore di Stoccarda, come se al gesto critico di quest’ultimo dovesse toccare per contrappasso la rimovente retroazione del criticismo.

SIGLE E ABBREVIAZIONI DI OPERE

HEGEL

- Diff* *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *HGW IV*, 1968, hrsg. v. H. Buchner u. O. Püggeler, pp. 1-92.
- Enc*³ *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, in *HGW XX*, 1992, hrsg. v. W. Bonsiepen u. H.C. Lucas.
- GW* *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in *HGW IV*, cit., pp. 315-414.
- HGW* G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg 1968 ss.
- Phän* *Phänomenologie des Geistes*, in *HGW IX*, 1980, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede.
- VGPh* *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986.
- WL* *Wissenschaft der Logik*:
- Erster Band. *Die objektive Logik* (1812/13), in *HGW XI*, 1978, hrsg. v. F. Hogemann e W. Jaeschke.
- Zweiter Band. *Die subjektive Logik* (1816), in *HGW XII*, 1981, hrsg. v. F. Hogemann e W. Jaeschke.
- Erster Band. *Die Lehre vom Sein* (1831), in *HGW XXI*, 1984, hrsg. v. F. Hogemann e W. Jaeschke.

KANT

- KrV* I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Band III, Reimer, Berlin 1911.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE SU HEGEL CRITICO DI KANT

- S. Marck, *Kant und Hegel*, Mohr, Tübingen 1917.
- J. B. Maier, *On Hegel's Critique of Kant*, Columbia University Press, New York 1939.
- S. Vanni Rovighi, *Hegel critico di Kant*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 42/4 (1950), pp. 289-312.
- J. Hyppolite, *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*, in «Kant-Studien», 45 (1953-54), ora in: J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris 1971, vol. I, pp. 175-195.
- I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1966.
- J. E. Smith, *Hegel's Critique of Kant*, in «Review of Metaphysics», 26 (1973), pp. 438-460; poi in J. J. O'Malley - K. W. Algozin - F. G. Weiss (eds.), *Hegel and The History of Philosophy*, M. Nijhoff, The Hague 1974, pp. 109-128.
- K. Steinhauer (cur.), *Hegel. Bibliography-Bibliographie*, con indice analitico a cura di G. Hausen, K.G. Saur, München-New York-London-Paris 1981, pp. 848-849.
- V. Verra (cur.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.
- S. Priest (ed.), *Hegel's Critique of Kant*, Oxford University Press, Oxford 1987 (1992²).
- P. F. Giuliani Mazzei, *Kant e Hegel. Un confronto critico*, Guida, Napoli 1998.
- D. Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, ed. by D. S. Pacini, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2003 (1st paperback ed., 2008).
- F. Chiereghin, *Il doppio volto di Kant in Hegel*, in «Rivista di storia della filosofia», 61/4 Suppl. (2006), pp. 63-76.
- J. Kreines, *Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions*, in «Inquiry», 50/3 (2007), pp. 306-334.
- J. McCumber, *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford University Press, Stanford (Ca) 2014.
- A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.