**Istituto Italiano per gli Studi Filosofici**

**Scuola di Roma**

**Seminari e lezioni 2015**

***Le illusioni della mente collettiva***

III ciclo

25-26 marzo 2015

***Parvenza e Illusione***

Relazione di Caterina Maurer

**Prof. Luca Illetterati**

*Logica dell’apparenza e logica della realtà.*

*L’articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel*

Le riflessioni del professor Luca Illetterati sul tema *Parvenza e Illusione*, articolate in due interventi dal titolo *Logica dell’apparenza e logica della realtà. L’articolazione del concetto di ragione fra Kant e Hegel*, si sono svolte nell’ambito del ciclo di seminari organizzato nel 2015 dall’IISF Scuola di Roma e intitolato *Le illusioni della mente collettiva*.

Prima di porre in luce come i termini *parvenza* e *illusione* siano i termini usati da Kant per introdurre la dialettica trascendentale e prima di mostrare come nel pensiero hegeliano la dialettica si configuri come logica dell’essere e della realtà, il che comporta che nel passaggio da Kant a Hegel scompaia la trattazione della parvenza, Illetterati delinea quello che possiamo definire lo sfondo generale dinanzi al quale si collocano le sue riflessioni.

L’intervento prende le mosse dalla presentazione del movimento di pensiero che da Kant conduce a Hegel nei termini di un processo di progressiva autonomizzazione della ragione, in cui l’istanza razionale si viene liberando da istanze autoritative esterne ed è costretta a portare tutto il peso della giustificazione in se stessa. Altrimenti detto, la verità viene a configurarsi come qualcosa che solo la ragione, non potendo quest’ultima appoggiarsi a nulla di esterno rispetto ad essa, può giustificare. A questo processo di autonomizzazione della ragione consegue che tanto la filosofia kantiana quanto quella hegeliana muovono in direzione di una desoggettivazione della ragione, ossia di una ragione intesa come qualcosa che trascende e dà senso al soggetto stesso.

Sia la convinzione esplicitata da Kant secondo cui l’oggettività delle nostre asserzioni sul mondo ha come condizione di possibilità le forme a priori della soggettività, sia l’idea hegeliana espressa nella *Fenomenologia dello spirito* per cui si deve pensare il vero «come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»[[1]](#footnote-1), sono indicative della convinzione – la quale si oppone all’atteggiamento metafisico secondo cui esistono delle essenze fuori di noi, nel mondo –, che la verità non sia qualcosa che, per usare le parole di Richard Rorty, è “là fuori” (*out there*), senza però che questo significhi che esistano infinite verità relative ai diversi contesti in cui i soggetti si trovano a discorrere, convinzione quest’ultima sostenuta da Rorty.[[2]](#footnote-2)

La critica alla metafisica avanzata sia da Kant che da Hegel[[3]](#footnote-3) – in cui la nozione di *dialettica* svolge un ruolo di tutto rilievo – è quindi una critica a un fondazionalismo secondo cui la ragione, per poter essere garantita nel proprio procedere, dovrebbe affidarsi ad altro da sé.

È noto che il criticismo kantiano consiste, a differenza del dogmatismo a cui si contrappone, nel sottoporre a esame i fondamenti della conoscenza o, altrimenti detto, critica è quella filosofia che si domanda sotto quali condizioni ed entro quali limiti il conoscere sia legittimo. Indicare quindi possibilità e limiti della conoscenza è il compito che la filosofia critica si pone. Si comprende così meglio anche un altro concetto chiave della filosofia kantiana, ossia il *trascendentale*. Spiega Kant che «chiamiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti»[[4]](#footnote-4). Per evitare di cadere nel dogmatismo occorre quindi ricercare la genesi della conoscenza, il modo in cui essa si origina e solo in seguito sarà possibile occuparsi correttamente degli oggetti. È proprio questo presupposto critico, che intende analizzare il funzionamento della mente prima di ogni analisi degli oggetti del mondo, che inaugura la filosofia trascendentale, la quale spiega i rapporti tra gli oggetti in base alla struttura della mente umana, che sola è in grado di stabilire rapporti e unificare ciò che nell’esperienza è dato in modo discontinuo e molteplice.

Ricercando quindi le strutture che rendono possibile la conoscenza, Kant individua tre facoltà principali: in primo luogo la sensibilità (*Sinnlichkeit*), in cui gli oggetti ci sono dati per mezzo dei sensi e di cui si occupa l’*Estetica trascendentale*. Segue poi la trattazione dell’intelletto (*Verstand*), mediante cui pensiamo gli oggetti per mezzo delle categorie, ossia dei concetti generali della nostra mente e di cui si occupa l’*Analitica trascendentale*. Con la *Dialettica trascendentale* raggiungiamo infine la sommità dell’edificio critico costruito da Kant: tra le sue pagine vengono prese in esame quelle investigazioni della ragione (*Vernunft*) che trascendono il mondo sensibile. Quest’ultima è infatti quella facoltà del pensiero volta alla conoscenza di ciò che si pone al di là dell’esperienza. Se l’intelletto operava mediante le categorie l’unificazione del molteplice intuito, sussumendo i fenomeni sotto determinate regole, la ragione opera invece con le idee. Di queste non si può però dare una deduzione oggettiva, come quella operata per le categorie dell’intelletto; si può tuttavia mostrare che esse non sono escogitazioni arbitrarie ma un prodotto necessario della ragione. Il problema che la ragione mira a risolvere è infatti quello della totalità: «Ogni singola esperienza è solo una parte di tutta la sfera dell’esperienza: la totalità assoluta di ogni esperienza possibile non è in se stessa un’esperienza e tuttavia è un problema necessario per la ragione».[[5]](#footnote-5) L’intelletto umano è limitato, finito e l’esperienza che è nelle sue possibilità è necessariamente circoscritta; tuttavia è una caratteristica costitutiva del pensiero quella di voler afferrare la totalità.

La contraddizione sorge allora necessariamente, secondo Kant, quanto il soggetto tratta gli oggetti della ragione come enti finiti, ossia quando con le categorie dell’intelletto cerca di afferrare le idee della ragione. «I principi dell’intelletto puro», scrive infatti Kant, «devono avere un uso soltanto empirico e non trascendentale, che non si porti cioè al di là del confine dell’esperienza»[[6]](#footnote-6).

È doveroso aprire un piccolo inciso e ricordare che la messa in luce della *necessità della contraddizione* è per Hegel, insieme alla distinzione tra *Verstand* e *Vernunft* e al concetto di *io penso*, uno dei punti più importanti sottolineati da Kant. Secondo Hegel il filosofo di Königsberg avrebbe infatti mostrato che la contraddizione è un momento necessario ai fini dello sviluppo della ragione, raggiungendo con tale affermazione contemporaneamente l’apice ma anche il limite del suo pensiero, limite che è caratterizzato secondo Hegel dalla tenerezza riservata da Kant per le cose del mondo e che affetta tutto il criticismo. Questa tenerezza consisterebbe nel non considerare la contraddizione come qualcosa che appartiene effettivamente alla realtà, mentre il soggetto hegeliano pensa la contraddizione come qualcosa che è a casa nel mondo, una contraddizione necessaria per l’uomo, il quale è strutturalmente inadeguato alle idee della ragione a cui pure tende. Ed è proprio qui che si fa più netta la cesura fra Kant e il filosofo di Stoccarda: se infatti per quest’ultimo è proprio la comprensione della necessità della contraddizione che consente al pensiero di andare oltre la parvenza e l’illusione, per Kant invece, mostrare che la contraddizione appartiene alla struttura delle determinazioni del pensiero implica che la ragione necessariamente faccia i conti con la parvenza.

I risultati dei tentativi di oltrepassamento dell’esperienza sono infatti illusioni per Kant, nel momento in cui vengono spacciati per conoscenze vere, scambiando per proprietà delle cose in sé quelle che sono solo delle esigenze del pensiero. Questo il motivo che lo induce a definire la dialettica una «logica della parvenza [*Logik des Scheins*]»[[7]](#footnote-7): un uso reale, illusoriamente costitutivo di oggetti, dei principi formali dell’intelletto, i quali possono legittimamente applicarsi solo ai dati materiali dell’intuizione sensibile.

Definire tuttavia la dialettica una logica della parvenza non significa che sia una dottrina del “probabile” o come scrive Kant, «una dottrina della verosimiglianza [*Wahrscheinlichkeit*], poiché quest’ultima è verità, solo che è conosciuta attraverso ragioni insufficienti, e la sua conoscenza è si manchevole ma non per questo ingannevole, e quindi non va separata dalla parte analitica della logica».[[8]](#footnote-8) La parvenza, precisa Kant, non va nemmeno confusa con la *Erscheinung*, in quanto quest’ultima è il mostrarsi dell’oggetto, quindi una sua proprietà, mentre la parvenza non risiede nell’oggetto ma «nel giudizio sull’oggetto, in quanto esso viene pensato»[[9]](#footnote-9). Altrimenti detto, la parvenza è il modo in cui il soggetto si inganna rispetto all’oggetto.

Un’ulteriore precisazione effettuata da Kant consiste nel distinguere tra loro la parvenza trascendentale [*transzendentaler Schein*], quella logica [*logischer Schein*] e quella empirica [*empirischer Schein*]. Per quanto concerne quest’ultima, un cui esempio può essere l’illusione ottica, essa viene prodotta dalla facoltà di giudizio che viene deviata dall’influsso dell’immaginazione. La parvenza logica è invece prodotta da una fallacia e non appena essa venga svelata, scompare definitivamente. Di contro, spiega Kant, «la parvenza trascendentale non scompare allo stesso modo, anche nel caso la si sia già scoperta e se ne sia dimostrata chiaramente la nullità per mezzo della critica trascendentale».[[10]](#footnote-10) Il pensiero che fonda certe proposizioni non scompare quindi, anche quando viene mostrata la sua inconsistenza, poiché «noi abbiamo a che fare con una naturale e inevitabile illusione, che si fonda essa stessa su principi soggettivi, scambiandoli per oggettivi».[[11]](#footnote-11) Compito della filosofia sarà allora per Kant quello di ritornare sempre sulle parvenze trascendentali che, benché ineliminabili, è compito della dialettica trascendentale svelare.

Esiste perciò una naturale e inevitabile dialettica della ragion pura […] che è inscindibilmente connessa all’umana ragione, di modo che – anche dopo aver smascherato il suo miraggio – non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati.[[12]](#footnote-12)

La domanda che sorge ora spontanea è come mai la ragione mostri questa tendenza naturale a travalicare l’esperienza finita, ossia i limiti che essa stessa si pone.

Al fine di rispondere a questo quesito è utile volgere lo sguardo ai paragrafi posti a conclusione dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, recanti il titolo «Sulla determinazione dei limiti della ragione pura», in cui Kant discute i concetti di *limite* e di *ragione*.[[13]](#footnote-13)

Per quanto concerne quello che è l’ambito del conoscibile, in queste pagine leggiamo che non possiamo conoscere di un oggetto «più di quanto appartiene all’esperienza possibile di lui, o pretendere d’arrivare anche alla minima conoscenza d’una cosa che ammettiamo non sia oggetto d’esperienza possibile, per determinare dalle sue qualità intrinseche, com’ella sia in sé», tuttavia, prosegue Kant, «sarebbe sciocchezza anche maggiore non voler ammettere le cose in sé, o ritenere la nostra esperienza l’unica maniera di conoscere le cose».[[14]](#footnote-14)

Ora, poiché non possiamo mai conoscere questi esseri intellegibili per ciò ch’essi sono in sé, cioè determinatamente, e tuttavia dobbiamo ammetterli nel rapporto col mondo sensibile e congiungerli con questo per mezzo della ragione, potremo almeno pensare questo collegamento per mezzo di tali concetti, ch’esprimano la loro relazione col mondo sensibile.[[15]](#footnote-15)

La ragione deve quindi, per determinare il fenomeno, guardare anche al noumeno. Essa si trova così ad abitare contemporaneamente nell’esperienza e in ciò che sta oltre essa o, altrimenti detto, essa abita sul limite[[16]](#footnote-16): questo è il motivo che le consente, per quanto essa non possa dire nulla su ciò che si trova al di là del limite, di pensare la relazione tra fenomenico e noumenico. «Nella nostra ragione», scrive infatti Kant «sono compresi gli uni e gli altri».[[17]](#footnote-17)

Si tratta ora di comprendere il passaggio da una dialettica e una logica dell’apparenza quale quella presenta nel pensiero kantiano ad una dialettica e una logica che sono ad un tempo una logica del pensiero e della realtà. A tal fine, ricorda Illetterati, è importante sottolineare che l’operazione di radicalizzazione del concetto di dialettica kantiano, passa attraverso la rideterminazione da parte di Hegel dei concetti stessi di *pensiero* e *realtà*.

Nell’interpretazione data del pensiero kantiano Illetterati insiste nel sottolineare che in Kant noi possiamo scorgere il movimento di una ragione che muove in direzione di una propria desoggettivazione. Si tratta ora di mostrare come sia proprio questo movimento quello che segna la modalità del pensiero in Hegel.

Per meglio comprendere quale è lo spostamento operato dal filosofo di Stoccarda è quindi opportuno prendere le mosse da quella stessa nozione di *limite* che abbiamo visto essere tanto decisiva entro la filosofia kantiana.

Volgiamo quindi lo sguardo al §. 60 dell’*Enciclopedia* *delle scienze filosofiche* che raccoglie le analisi hegeliane delle tre posizioni del pensiero rispetto all’oggettività, ossia dei tre modi attraverso cui il pensiero filosofico cerca di “afferrare” il mondo, di porsi in rapporto con esso. Si tratta quindi di tre modalità di relazione specifica tra pensiero e realtà, la prima delle quali è rappresentata dalla metafisica, la seconda dall’empirismo e dalla filosofia critica, mentre l’ultima dal sapere immediato.

Discutendo della filosofia critica all’interno della seconda posizione del pensiero rispetto all’oggettività, Hegel scrive che «qualcosa viene saputo come *limitazione* [*Schranke*], come *difetto*, anzi viene sentito come tale, solo in quanto, al tempo stesso, si è già *oltre* di esso».[[18]](#footnote-18)

È importante sottolineare che la parola tedesca usata da Hegel per indicare il concetto di limite propriamente kantiano è *Schranke* – ovvero limite inteso come qualcosa che si pone come barriera che può essere oltrepassata – e non *Grenze*.

Va ricordato che Kant, nei *Prolegomeni*[[19]](#footnote-19), aveva distinto due forme del limite.

La *Grenze* è quel limite che si pone tra due ambiti che sono tra loro disomogenei: è il punto in cui un determinato ambito smette d’essere se stesso e diventa altro da sé. Altrimenti detto *Grenze* è ciò che separa due entità assolutamente eterogenee l’una rispetto all’altra; non è quindi un caso che Kant utilizzi questo termine per indicare il limite che separa il fenomeno dal noumeno.

La *Schranke* è invece il limite all’interno di un ambito omogeneo, valicato il quale non ci troviamo in un ambito totalmente altro bensì in un’estensione dell’ambito entro il quale già eravamo.[[20]](#footnote-20)

Sulla base di questa chiarificazione è possibile comprendere meglio l’affermazione hegeliana sopra citata. Hegel sostiene inoltre che è possibile dire di qualcosa che è limitato o mancante unicamente se di quella cosa abbiamo una visione nella sua compiutezza. Nell’affermare questo Hegel recupera nozioni tratte dalla *Metafisica* aristotelica che gli consentono di fare un passo ulteriore nei confronti di Kant.[[21]](#footnote-21)

Tornando alla *Anmerkung* al §. 60 dell’*Enciclopedia* leggiamo infatti che

Limitazione, difetto della conoscenza, sono determinati come limitazione, come difetto, soltanto attraverso il *confronto* con l’idea *presente* dell’universale, di un intero e compiuto. Perciò va considerata soltanto come mancanza di consapevolezza non capire che proprio la definizione di qualcosa come finito o limitato contiene la dimostrazione della *presenza effettivamente reale* dell’infinito, del non limitato; infatti che c’è un limite lo si può sapere soltanto in quanto l’illimitato è al di qua nella coscienza.[[22]](#footnote-22)

Siamo qui davanti ad una sorta di radicalizzazione di quanto Kant aveva messo in luce entro la dialettica trascendentale, nella quale radicalizzazione è tuttavia insito un superamento della filosofia trascendentale stessa.

Il grande merito che Hegel riconosce alla filosofia kantiana è quello di aver «ricondotto l’oggettività al pensiero», di aver cioè mostrato che un giudizio può definirsi oggettivo e universale unicamente a partire da strutture che sono strutture della soggettività trascendentale, ovvero del pensiero.

L’effetto principale della filosofia kantiana», scrive Hegel, «è stato quello di destare la coscienza di quest’assoluta interiorità che […] si rifiuta assolutamente di lasciare operare e valere in sé qualcosa che ha il carattere di *esteriorità.* Il principio dell’*indipendenza della ragione*, della sua assoluta autonomia in sé, va ormai considerato come principio universale della filosofia […].[[23]](#footnote-23)

Il termine usato da Hegel per esprimere il concetto kantiano di limite è, come già evidenziato, principalmente *Schranke*, tuttavia compare anche il termine *Grenze*, e questo è comprensibile se teniamo presente che il tentativo compiuto da Hegel è quello di dimostrare contro Kant, che il limite di cui egli parla come di una *Grenze* sia in realtà da intendersi come *Schranke*. Altrimenti detto Hegel si propone di mostrare che la determinazione kantiana dei limiti della ragione è contraddittoria rispetto alla possibilità di pensare quel limite, poiché ciò richiede necessariamente un’esperienza di ciò che sta oltre quel limite stesso.

Mediante questa convinzione Hegel cerca di portare alle sue estreme conseguenze il concetto kantiano di dialettica trascendentale. Quest’ultima non ci mostra solo che il pensiero non può andare oltre un certo limite, ma che è unicamente oltrepassando quel limite che possiamo determinare l’ambito entro cui la ragione può essere effettivamente legiferante o, altrimenti detto, la determinazione di qualsiasi ambito implica uno sguardo dal punto di vista dell’intero rispetto al quale qualsiasi finitizzazione solamente può essere pensata. È quindi convinzione di Hegel che la designazione di qualcosa come finito o limitato contenga la prova della presenza effettiva dell’infinito, dell’illimitato.

La stessa operazione di radicalizzazione del pensiero kantiano Hegel la compie nei confronti del concetto di *pensiero*. Secondo Hegel uno dei grandi meriti del filosofo di Königsberg consiste nell’aver compreso che il soggetto è in grado di proporre giudizi universali e oggettivi in quanto le forme a priori del pensiero sono all’origine di quei giudizi.

Contemporaneamente però, e qui si cela secondo Hegel uno dei limiti della filosofia kantiana, il pensiero viene inteso dal filosofo di Königsberg come una facoltà del soggetto, uno strumento attraverso cui il soggetto tenta di catturare il mondo: le categorie quindi, lungi dall’essere considerate come semplici disposizioni del pensiero che rendono possibile l’unificazione delle rappresentazioni dell’oggetto, rappresentano per Kant l’unico modo possibile per afferrare il mondo in modo coerente. Il rischio di una simile impostazione è, secondo Hegel, che il mondo venga del tutto rinchiuso all’interno della dimensione della soggettività, ossia che l’oggettività – che Kant ha mostrato dipendere dal pensiero – venga ridotta a soggettività.

Per evitare derive radicalmente soggettivistiche e dunque l’assorbimento dell’ontologia dentro l’epistemologia, è secondo Hegel necessario pensare più radicalmente il concetto stesso di pensiero, ossia considerare il pensiero nella sua oggettività. L’idea dell’oggettività del pensiero caratterizza in modo peculiare la filosofia di Hegel.

Secondo questa concezione il pensiero non è semplicemente il prodotto di una facoltà del soggetto, uno strumento attraverso cui il soggetto tenta di afferrare un mondo altro ed estraneo rispetto al pensiero, senza con ciò intendere che il pensiero sia qualcosa d’altro o di separato rispetto all’attività pensante del soggetto. Pensare il pensiero nella sua oggettività non significa quindi pensarlo come qualcosa di esistente in termini sostanziali rispetto al pensiero dei soggetti. L’espressione *pensiero oggettivo*[[24]](#footnote-24) vuole quindi indicare quel mondo di significati che non è mai riducibile a semplice produzione del soggetto ma che contemporaneamente si costituisce attraverso l’attività dei soggetti, attraverso la sedimentazione di pratiche razionali e intersoggettive che trascendono il modo d’essere del soggetto e che vanno a costituire il modo d’essere strutturale della realtà. Si tratta quindi di una dimensione concettuale che nel soggetto e attraverso di esso trascende il soggetto stesso.

Delineati i tratti caratteristici del pensiero oggettivo, il professor Illetterati constata, e in ciò si dice d’accordo con autori quali McDowell e Sellars, che buona parte del dibattito filosofico contemporaneo è figlio della grande questione kantiana del rapporto tra soggettività e mondo, tra pensiero come possibilità di garantire oggettività alle nostre considerazioni sul mondo e mondo.[[25]](#footnote-25)

Il punto fondamentale che attraversa problematicamente tutta la filosofia postkantiana è infatti legato al problema dello statuto dell’oggettività. Molte delle posizioni assunte dal pensiero contemporaneo abbracciano ora l’una ora l’altra definizione di oggettività: per un verso oggettivo è ciò che è coerente con gli schemi concettuali che i soggetti “gettano” sul mondo e che ci consentono, almeno al loro interno, di definire oggettivo un determinato rapporto. Potremmo definire questa posizione una sorta di “metalismo rappresentazionalista”, ossia l’idea che ciò di cui noi parliamo sono le rappresentazioni della realtà all’interno della nostra mente. D’altra parte possiamo definire oggettivo anche qualcosa che si impone a noi a partire da una alterità, e che quindi dobbiamo riconoscere come resistente rispetto ai nostri tentativi di corrosione. Questa posizione possiamo definirla un “realismo ontologico” per cui la realtà è qualcosa di strutturalmente diverso e altro rispetto al nostro pensiero.

Se la maggior parte delle posizioni filosofiche contemporanee si muove in questa polarità di definizioni del concetto di oggettività, Hegel le respinge entrambe. Il rapporto tra pensiero e realtà, tra mente e mondo non può essere letto, in Hegel, alla luce di una ipersoggettivazione in senso idealistico dell’impostazione di Kant. Quello di Hegel rappresenta piuttosto il tentativo di uscire dalle maglie di quello che lui ritiene essere l’idealismo soggettivo kantiano, poiché quest’ultimo non riesce a rendere conto del modo d’essere della realtà se non riducendola a sé.

Significativa da questo punto di vista è la critica che Hegel rivolge al concetto di *idealismo* all’interno della *Fenomenologia dello spirito* e precisamente in apertura al capitolo dedicato alla *Vernunft*.[[26]](#footnote-26) L’idealismo è la pretesa della ragione di risolvere in se stessa la realtà infatti, vi leggiamo, «la ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà»[[27]](#footnote-27) ma questa pretesa si esplica mediante una sorta di assoggettamento della realtà alla soggettività.

Secondo Illetterati è possibile leggere queste pagine come una critica avanzata da Hegel nei confronti degli atteggiamenti idealistici rintracciati nella filosofia postkantiana a lui contemporanea, nonché come una critica *ante litteram* a tutte le interpretazioni iperidealistiche della filosofia hegeliana stessa. Quando Hegel afferma infatti che il pensiero è insieme la cosa in se stessa e la cosa in se stessa è anche il puro pensiero, non sta producendo un idealismo quale quello da lui stesso criticato nelle pagine della *Fenomenologia*, perché radicalmente diverso è il concetto di pensiero che Hegel intende proporre da quello concepito in termini soggettivistici avanzato dall’idealismo.

Idealismo e soggettivismo sono concetti che entro la mappa concettuale hegeliana possono essere letti insieme, nel senso che il concetto di soggetto è per Hegel fondamentale nella costruzione sistematica. Non è un caso infatti che l’ultima parte della *Scienza della logica* sia intitolata «Logica soggettiva»: in queste pagine è posto a tema il concetto che si muove e si articola in tutte le sue possibili determinazioni. Tuttavia non va scordato che “logica soggettiva” non significa logica del soggetto, poiché è sempre il pensiero ad essere il soggetto.

In questo senso ha ragione Rolf-Peter Horstmann a sostenere che, se vogliamo capire le nozioni di pensiero e di soggetto in Hegel, dobbiamo pensarle come nozioni e strutture radicalmente antisoggettivistiche.[[28]](#footnote-28) Inoltre, così come il concetto di soggetto lo si comprende davvero in Hegel solo nel momento in cui lo si pensa entro un paradigma antisoggettivistico, anche il concetto di idealismo lo si comprende solo entro un paradigma antiidealistico, ossia che rigetta una nozione di idealismo intesa come riduzione del reale al pensiero del soggetto. Contemporaneamente Hegel afferma che ogni autentica filosofia è idealismo, in quanto pensa sempre il finito in relazione ad altro da sé e conseguentemente l’impossibilità del finito di sussistere da se stesso.

È proprio in relazione a queste istanze che Hegel elabora la sua teoria del pensiero oggettivo. Tuttavia al fine di argomentare più accuratamente questa tesi, è necessario muovere dalla determinazione di ciò che è per Hegel la *Scienza della logica*. Scrive Hegel che la logica è la scienza dell’idea in quanto è pura, ovvero dell’idea in quanto è nell’elemento astratto del pensiero. La logica è quindi la scienza del pensiero, ma non nel senso che sia l’unica disciplina che si occupa del pensiero, bensì nel senso che il pensiero è nella logica il modo in cui l’idea si manifesta o, altrimenti detto, è l’idea considerata *solo* come pensiero.[[29]](#footnote-29)

Nei §§. 20-24 dell’*Enciclopedia* Hegel tratteggia una sorta di fenomenologia dei modi del pensiero. Una prima modalità attraverso cui si può intendere il pensiero è quella di concepirlo come una facoltà del soggetto posta accanto ad altre facoltà quali la sensibilità, l’intuizione, la fantasia, l’appetizione e il volere. Già un tale elenco di facoltà, evidenzia Hegel, è di per sé problematico, in quanto induce a credere che sia possibile pensare nell’uomo per esempio il volere o la sensazione indipendentemente dal pensiero stesso.[[30]](#footnote-30) Un sentimento per Hegel è umano solo nella misura in cui è pensiero. Non si tratta di una mera riduzione della sfera emotiva e sentimentale alla sfera razionale[[31]](#footnote-31); Hegel sta operando piuttosto – nella convinzione che un sentimento è specificamente umano solo nella misura in cui è anche pensiero –, un allargamento della sfera razionale in direzione della sfera emotivo-sentimentale. Sentimento, emozione e corporeità vengono così a configurarsi nel suo pensiero come aspetti dell’umano che non sono per nulla estranei alla dimensione della razionalità.

Se il pensiero fosse infatti semplicemente una facoltà del soggetto, come lo intendeva Kant, la *Scienza della logica*, ossia una teoria del pensiero, non avrebbe senso d’esistere e basterebbe una psicologia intesa come studio delle facoltà attraverso le quali il soggetto pensa. In tal caso avrebbe ragione Fries, il quale aveva concepito il pensiero come una struttura psicologica.[[32]](#footnote-32)

Vero è che all’interno della *Filosofia dello spirito soggettivo* e in particolare nella *Psicologia*, Hegel tematizza il pensiero inteso come attività soggettiva, tuttavia ciò non significa che questo pensiero sia altro rispetto a quello trattato nella *Scienza della logica*: oggetto dell’una e dell’altra è sempre il medesimo pensiero, il quale però, nelle diverse scienze che compongono la filosofia, si trova nell’elemento che caratterizza ciascuna di esse. Mentre nella *Filosofia della natura* il pensiero si trova frantumato nell’elemento dell’esteriorità caratteristico del mondo naturale e nella *Filosofia* *dello spirito* appare nell’elemento proprio delle determinazioni dell’umano e poi della dimensione intersoggettiva, ciò che contraddistingue la *Logica* è che in essa il pensiero è trattato in quanto è in sé, ossia indipendentemente da qualsiasi altra determinazione, il che consente di considerare l’articolazione del pensiero indipendentemente da qualsiasi contrasto del pensiero con qualcosa d’altro.

Nell’*Introduzione* alla dottrina del concetto, pagine in cui Hegel espone la propria teoria logica, precisa che il concetto non è da intendersi come atto dell’intelletto conscio di sé, bensì in quanto esso è in sé e per sé, il che lo rende un grado di sviluppo tanto della natura quanto dello spirito.[[33]](#footnote-33) Ciò che Hegel cerca di evitare è appunto che il pensiero venga isolato come facoltà dello spirito soggettivo. Questo non significa, come è già stato sottolineato, che il pensiero del soggetto non sia quello stesso pensiero, tuttavia quello che si vuole evitare è che il pensiero venga rinchiuso dentro la determinazione dell’io. È su questo sfondo che è da intendersi l’idea hegeliana secondo cui attraverso la riflessione si carpisce la vera natura delle cose e contemporaneamente l’idea che la riflessione sia un’attività del soggetto.

Il fatto che Hegel consideri l’essenza delle cose come un prodotto del pensiero non implica la dissoluzione dell’oggettività delle cose nel loro essere rappresentate. Proprio in quanto il pensiero coglie non un simulacro della cosa ma l’essenziale, esso consente di superare sia la considerazione dell’oggettività come una dimensione separata dal pensiero, sia l’idea di un dissolvimento dell’oggettività nella rappresentazione coscienziale. È proprio in virtù di questo duplice superamento dell’oggettività indipendente e della riduzione coscienzialistica dell’oggettività, che possiamo dire che il pensiero è *pensiero oggettivo*.

L’oggettività attribuita al pensiero, nella misura in cui il termine oggettivo usualmente caratterizza nel linguaggio ordinario tutto ciò che si contrappone allo spirito e all’attività pensante – tutto ciò che è *mind independent*[[34]](#footnote-34) – si propone di superare la rappresentazione altrettanto ordinaria secondo cui il pensiero assumerebbe senso solo se posto in relazione all’idea di una mente che si ponga come sua origine. Dire *pensiero oggettivo* significa quindi per Hegel affermare che la realtà va sì pensata come pensiero, ma non nel senso che essa sia mero prodotto di un’attività mentale del soggetto, bensì nel senso che nel mondo vi è ragione, e che conseguentemente esso ha in sé le condizioni della propria pensabilità.

Parlare di pensiero oggettivo è quindi un modo per dire che il pensiero è l’orizzonte all’interno del quale il soggetto è se stesso e a partire da cui il soggetto è in grado di aprirsi a una realtà che non si determina semplicemente come altra dal pensiero, in quanto è già essa stessa a sua volta “pensiero”.

Nella «Prefazione alla seconda edizione» della *Scienza della logica* Hegel pone in luce il fatto che sarebbe più opportuno sostenere che è il soggetto ad appartenere al pensiero piuttosto che affermare che è il pensiero ad appartenere al soggetto:

I concetti delle cose e le determinazioni del pensiero non sono strumenti o protesi intellettuali attraverso cui assoggettare il mondo inteso come la sfera dell’altro e del separato rispetto al pensiero. Al contrario le determinazioni del pensiero e i concetti delle cose costituiscono l’orizzonte all’interno del quale il nostro pensiero si muove, ossia l’orizzonte al cui interno si dà qualcosa come la stessa appartenenza del pensiero di un soggetto finito particolare.[[35]](#footnote-35)

È quindi solo entro le determinazioni di pensiero (*Denkbestimmungen*)[[36]](#footnote-36) che si dà il pensiero di un soggetto, in quanto queste costituiscono l’ambito all’interno del quale trovano senso tanto l’attività di pensiero del soggetto, quanto i concetti oggettivi delle cose. Altrimenti detto il pensiero è lo spazio che costituisce, rende accessibili e determina sia i nostri pensieri che le cose, e non è quindi da intendersi, come fa la filosofia critica, come qualcosa che segna la distanza tra il soggetto pensante e una realtà che si presenta nella forma dell’oggetto di questo pensiero. È proprio in questa convinzione che si cela secondo Hegel l’origine del problema dell’illusione. L’idea infatti che ciò che noi pensiamo del mondo possa essere una pura parvenza è legata all’idea per cui noi non abbiamo a che fare col mondo, bensì con un simulacro di mondo, che è quello rappresentato dalle determinazioni di pensiero.

Si tratta di una questione ampiamente dibattuta dalla contemporanea letteratura hegeliana.

Michael Quante e Christoph Halbig definiscono per esempio la posizione di Hegel un realismo epistemologico, nel senso che il pensiero non ha a che fare con rappresentazioni o simulacri della realtà, ma ha un accesso diretto nei confronti di quest’ultima, in quanto essa è costituita da quello stesso pensiero che costituisce altresì il modo d’essere dei soggetti.

Non è un caso che McDowell consideri la posizione hegeliana una posizione di quietismo, ossia una posizione secondo cui ciò che è oggetto del pensiero è la cosa così come essa è.

Illetterati conclude con una citazione tratta da una lettera di Hegel a Niethammer, in cui il filosofo tedesco scrive: «al di fuori del mio pensiero non c’è nulla nella cosa. E i miei pensieri fuori della cosa non sono nulla».

1. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1973, 2 voll., p. 13 (I). [↑](#footnote-ref-1)
2. Cfr. Rorty R., *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 1986. [↑](#footnote-ref-2)
3. Va ricordato che per Hegel la metafisica accoglie l’identità di essere e pensiero come un dato di fede che come tale va creduto. [↑](#footnote-ref-3)
4. Kant I., *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004, A 12. [↑](#footnote-ref-4)
5. Kant I., *Prolegomeni ad ogni future metafisica*, trad. a cura di A. Oberdorfer, Carabba Editore, Lanciano, 1914, §. 40, pp. 94-95. [↑](#footnote-ref-5)
6. Kant I., *Critica della ragion pura*, cit., A 296. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ivi., A 293. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ivi., B 350. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ivi., A 297. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ivi., A 298. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ivi., A 298-B 355. [↑](#footnote-ref-12)
13. Cfr. Kant I., *Prolegomeni*, cit., §§. 57-60, pp. 120-136. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ivi., §. 57, p. 120. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ivi., §. 57, p. 125. [↑](#footnote-ref-15)
16. Per dirlo in termini hegeliani, la ragione abita nella contraddizione. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ivi., §. 59, p. 131. [↑](#footnote-ref-17)
18. Hegel G.W.F., «La Scienza della Logica» in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte* di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra, Utet, Torino, 2004, §. 60 Anm. [↑](#footnote-ref-18)
19. Cfr. Kant I., *Prolegomeni*, cit., §. 57, p. 122. [↑](#footnote-ref-19)
20. Questo è il motivo che induce Kant a sostenere che le scienze, ed in particolare la matematica, hanno sì un limite, ma che questo limite è simile all’orizzonte per il marinaio: quanto più l’orizzonte viene avvicinato, tanto più questo si sposta in avanti, proprio perché abbiamo a che fare con un ambito omogeneo. Se avessimo a che fare con ambiti disomogenei l’avvicinamento al limite produrrebbe la necessità di un passaggio a qualcos’altro. [↑](#footnote-ref-20)
21. Aristotele nel V libro della *Metafisica* si sofferma a definire cos’è un ente mutilo e scrive che, per poter definire tale un ente, dobbiamo già averlo considerato come un intero. Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2004, 5, 27, 1024a 11-28. A questa affermazione fa da sfondo la nozione di τὸ ὅλον, ossia l’intero inteso come entità organizzata e non inteso come τὸ πᾶν, ossia unità costituita da una molteplicità di parti. Un ente è quindi τὸ ὅλον quando la posizione delle sue parti è costitutiva del modo d’essere dell’ente in questione. Ogni parte ricopre quindi, come nel caso del corpo umano, una determinata posizione e non è intercambiabile con le altre. In ciò che è τὸ πᾶν invece, la posizione delle parti è del tutto indifferente: basti pensare che un mucchio di sabbia resta sempre tale anche se viene rimossa una manciata di granelli. Cfr. Ivi., 5, 26, 1023b 26-1024a 10. [↑](#footnote-ref-21)
22. Hegel G.W.F., *La Scienza della Logica*, cit., §. 60 Anm. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid. [↑](#footnote-ref-23)
24. Non si tratta tuttavia per Hegel di una definizione adeguata del pensiero; egli se ne serve piuttosto per far emergere un aspetto problematico, ovvero al fine di contrastare quella concezione assai diffusa del pensiero, che lo concepisce unicamente come l’attività di un soggetto. [↑](#footnote-ref-24)
25. V. per esempio il testo di Ferraris M., *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004, nonché tutte le questioni tra realisti e antirealisti, che possono essere declinate come modi di porsi del pensiero rispetto all’oggettività del mondo. [↑](#footnote-ref-25)
26. Cfr. Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 194-197 (I). [↑](#footnote-ref-26)
27. Ivi., p. 194 (I). [↑](#footnote-ref-27)
28. Horstmann R-P., *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 2004. [↑](#footnote-ref-28)
29. Nelle ultime pagine della *Scienza della logica* Hegel insiste sul fatto che l’idea assoluta è *solo* assoluta, perché è sviluppata in termini di puro pensiero, ossia perché qui abbiamo a che fare con le determinazioni del pensiero pensate solo come pensiero. [↑](#footnote-ref-29)
30. A questa constatazione fa da sfondo la polemica hegeliana contro le teologie del sentimento, convinte che si potesse avere un accesso al vero per via a-razionale. [↑](#footnote-ref-30)
31. Non siamo qui dinanzi a una manifestazione dell’iperrazionalismo hegeliano che lo induce a eliminare qualsiasi esperienza estranea rispetto a quelle descrivibili in termini puramente razionali. [↑](#footnote-ref-31)
32. Cfr. Fries J.F., *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Winter, Heidelberg, 1828, 3 Bd. [↑](#footnote-ref-32)
33. Cfr. Hegel G.W.F., *La Scienza della Logica*, cit., §§. 1-18. [↑](#footnote-ref-33)
34. Col termine *mind independent* si indica ciò che sussiste indipendentemente dal pensiero. In questo senso la nozione di *pensiero oggettivo* può essere intesa come il tentativo di smontare la nozione di *mind independend*, ma non allo scopo di sostenere che ciò che è, è *mind*, quanto per dire che il pensiero non è riducibile a *mind* e che conseguentemente non possiamo parlare di una indipendenza della realtà rispetto al pensiero. Altrimenti detto, che la realtà sia *mind independend* è per Hegel ovvio, ma ciò non significa che sia altro dal pensiero. [↑](#footnote-ref-34)
35. Hegel G.W.F., «Prefazione alla seconda edizione», in *La Scienza della Logica*, cit. [↑](#footnote-ref-35)
36. È il termine con cui Hegel sostituisce quello kantiano di categorie. [↑](#footnote-ref-36)