



## Le origini di una ricomposizione: Kant, Hegel e la storia della cultura

Mattia Papa

L'ipotesi di fondo di questo contributo si sostanzia nel trattare la storia di un concetto (quello di *schematismo* e di *immaginazione produttiva*) o – volendo invertire lo sguardo – di una *genealogia*, e nello specifico la genealogia dell'*autocoscienza* hegeliana. Attraverso alcuni elementi della prima e della terza *Critica* kantiana, si faranno dialogare le eredità di Kant con i principali lavori jenesi hegeliani, nonché alcune pagine della ormai matura *Wissenschaft der Logik*. Articolaremo, quindi, il lavoro in due parti: una riguardante più strettamente Kant e l'interpretazione che qui si proverà a dare del suo *schematismo trascendentale*; l'altra in cui si proverà ad analizzare la ricezione hegeliana della dottrina di Kant alla luce della *Critica del giudizio*.

A ragion veduta, però, sarebbe difficile finanche immaginare di poter trarre delle pur vaghe conclusioni su un tema così ampio come è il rapporto tra Kant e Hegel. Sarebbe fin troppo ambizioso, in particolare, se tale rapporto volesse essere indagato attraverso l'individuazione di una linea di continuità concettuale che porta fino alle pagine della *Selbstbewusstsein* hegeliana partendo dai problemi *erkenntnistheoretisch* kantiani. Sarebbe assai difficile, considerando il vasto mare di autorevoli interpreti che già si sono spesi in imprese simili, se non si ponessero qui delle premesse che permettano l'instradamento lungo la via che parte da alcuni momenti della produzione kantiana – più o meno mediata – per giungere alle pagine hegeliane della *Fenomenologia dello spirito*, irradiando di luce “nuova” le tante e già radicalmente consolidate linee interpretative sui rapporti tra il filosofo di Königsberg e quello di Stuttgart.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Per il rapporto Kant-Hegel, non è possibile non citare il noto volume dello hegeliano inglese J.H. Stirling, *The Secret of Hegel*, voll. 1-2, Longman, London, 1865, il quale fin dalla seconda metà dell'Ottocento, e quindi mentre lo hegelismo ancora regnava sovrano nella filosofia, sostenne fin da subito che il vero segreto della filosofia hegeliana era proprio Kant. E ancora su questa scia, sempre in Inghilterra, un altro hegeliano, Edward Caird, sostenne in *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, Maclehose & Sons, Glasgow, 1889, che l'*Analitica trascendentale* era il vero cuore da cui Hegel trasse spunto per la sua filosofia. Di E. Caird, si veda anche *Hegel*, con un *Saggio* e a cura di G. Vitali, Sandron, Palermo, 1911. Su Kant e Hegel si veda poi, in primo luogo le lucide analisi di Ernst Cassirer nel suo noto *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, a cura di E. Arnaud, voll. I-IV, Einaudi, Torino, 1978, in part. vol. III, t. 2, pp. 363-374. Poi, cfr. V. Verra, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1957; Id., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna, 1992; F. Chierighin, “Il doppio volto di Kant in Hegel”, *Rivista di Storia della filosofia* 61 (1984), pp. 63-76; P. Valenza, “Il problema della comunità: da Hegel a Kant”, *Archivio di Filosofia* XX (2007), pp. 79-95; A. Nuzzo, *Analisi filosofica e coscienza storica: Kant e Hegel oggi*, in «Studi Kantiani», 23 (2010), pp. 77-87; R. Bodei, *Le dissonanze del mondo: rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, in Aa. Vv., *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, tr. it. A.A. Zucconi, F. Maiello e R. Panzone, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 103-132; L. Lugarini, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981, pp. 13-66; V. Verra, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 67-90; R. Bodei, «Tenerezza per le cose del mondo»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 179-218; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano, 1961, in part. pp. 218-265; L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Cadmo, Roma, 1976; A. Nuzzo, *La critica di Hegel al concetto kantiano di «ragion pratica»: la «tragedia dell'assoluto»*, in G. Cantillo – R. Bonito Oliva (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini,



1. Se di linea di continuità si può parlare, non si può prescindere dall'individuazione del terreno comune da cui emerge l'idealismo classico tedesco, e che non può definirsi se non attraverso una considerazione *kulturgeschichtlich* sul suo *stato di emergenza*.<sup>2</sup> Di questo avviso fu senza dubbio Ernst Cassirer quando, nella famosa monografia del 1932 sull'Illuminismo, sottolineò la radicale trasformazione prospettica in ogni campo del mondo della *Kultur*, che si ebbe attraverso e in virtù dell'*Aufklärung* più che in altri momenti della *storia della cultura*.

Il discrimine tra l'Illuminismo e le epoche storiche che lo hanno preceduto, secondo Cassirer, sta nel fatto che il Settecento «ha creato una *forma* di pensiero filosofico assolutamente nuova e peculiare», in cui tutto ciò che «afferra», «acquista tra le sue mani un significato diverso e schiude un nuovo orizzonte filosofico».<sup>3</sup> Dall'attenzione che Cassirer riserva a problemi di natura squisitamente *erkenntnistheoretisch*, fino alla dimensione *kultphilosophisch* dell'"aureo" *Saggio sull'uomo* del 1945, è però certa l'indiscussa ricerca di un'unità radicale del sapere che può essere con decisione individuata come la *cifra fondamentale* del pensiero di Cassirer. Considerazione che con maggiore chiarezza permette di individuare le *forme* culturali (mito, arte, religione, scienza, etc.) come il sensorio più fedele dell'inverarsi della conoscenza e, ancor più, dei processi di condensazione culturale. La storia, in questo senso, è l'unità delle *Kulturformen* particolari di ogni epoca storica in cui si mantengono le loro reciproche differenze. La storia è quindi eterogenea.

L'Illuminismo, alla luce di ciò, va posto «nel contesto di un altro e più vasto argomento di filosofia storica»<sup>4</sup> scrive Cassirer, mostrando il suo «vero valore sistematico» nello schiudersi di quella «energia del pensiero»<sup>5</sup> che propaga i suoi effetti verso il futuro senza possibilità di ritorno o di inversioni di marcia concettuali. Con l'*Aufklärung* «si vede con altri occhi e si determina diversamente da prima nientemeno che il *processo* universale del filosofare»,<sup>6</sup> in cui germogliano le prime gemme del bisogno della storia in quanto sforzo di un'epoca intera di affrancarsi dall'*eteronomia*. Questo *Streben* conduce l'Illuminismo, secondo Cassirer, al suo «autosuperamento»,<sup>7</sup> che con Herder prepara il *romantico* bisogno di una nuova forma di legame con il tutto: quel bisogno di colmare una *frattura esistenziale*

Milano, 1998, pp. 540-555; F. Frangella, *Kant ed Hegel: non solo passato*, Calabria letteraria, Soveria Mannelli, 2001; C. De Pascale, *La concezione della sintesi fra criticismo e filosofia speculativa*, in G. Cantillo – R. Bonito Oliva (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, cit., pp. 418-433.

<sup>2</sup> Nel merito rimandiamo solo a N. Merker, *L'Illuminismo tedesco. L'età di Lessing*, Laterza, Roma-Bari, 1974 e T. Pinkard, *La filosofia tedesca, 1760-1860: l'eredità dell'idealismo*, a cura di M. Farin, Einaudi, Torino, 2014. Cfr. anche R. Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2012; C.-F. Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994 e M.G. White, *A Philosophy of Culture. The Scope of Holistic Pragmatism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2002.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, tr. it. E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 9.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 8. È bene rammentare che quando Cassirer parla di "filosofia storica" è assolutamente agli antipodi di una visione metafisicizzante e statica della storia, dell'accadere pensato come un alcunché di già dato e provvidenzialmente orientato al compiersi di se stesso. Un dato riscontrabile già nelle ricerche storiografiche del 1927 su *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* ancor prima che in quella già citata sull'Illuminismo nel 1932 insieme a – dello stesso anno – *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*, non volendo risalire alla monografia del 1916 su *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania*. È ancora nello scritto sull'*Aufklärung* che Cassirer rimarca infatti la sua attenzione nel trovare «un metodo di esposizione della storia della filosofia che non vuole soltanto constatare e descrivere i risultati, ma render palesi invece le forze operanti che li hanno plasmati dal di dentro» (*ivi*, p. 9).

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 10.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 324.



apertasi nel cuore dell'Europa del XVIII secolo dopo aver reciso ogni forma di determinazione metafisica dei destini, delle volontà e della storia degli uomini. Il XIX secolo, così, si apre e si caratterizza come il complesso compito di trovare una ragione alla storia dopo l'incontrovertibile cambiamento di prospettiva. E ciò, a dire il vero, non fu molto più che un rispondere, da parte della filosofia, alle domande che lo *Zeitgeist* poneva. Se, come sostiene Nancy, la filosofia sempre «si tiene rigorosamente all'altezza delle cose, del mondo e dell'uomo»,<sup>8</sup> quella che sembra una metafisica dell'accadere, si rivela invece un voler trasporre la questione della "storia" dal piano della "conquista" e della "liberazione" verso il piano della fondazione in quanto scienza,<sup>9</sup> e null'altro è se non il rispondere alle esigenze del proprio tempo.

Kant in questo senso va inteso come colui che non di certo può esser "incasellato" nel secolo XVIII al pari dei suoi contemporanei poiché con originale genio modificò le sorti dell'intero filosofare al pari di quanto fece l'intero Illuminismo. Kant al contempo però neanche può sentirsi a suo agio nelle ricerche romantiche sulla filosofia della storia proprio perché lui, più di tutti, della storia aveva un'idea che non poteva ricadere in vecchie movenze filosofiche, ma che doveva fondarsi senza ignorare il "tribunale" della ragione, dei suoi limiti e della sua potenza. L'idealismo tedesco, figlio a sua volta del kantismo quanto dello *Zeitgeist* romantico, eredita quindi il pesante fardello di un insegnamento – quello kantiano – che non concedeva facili concessioni ai tentativi di riformulazione e fondazione della metafisica (e al contempo della storia) come scienza. Eppure è proprio nella puntuale ricerca kantiana che giacciono le nervature che conducono alla filosofia della storia hegeliana. Ma per dimostrare ciò non si può che confrontarsi con il dettato kantiano stesso.

2. È ancora a Ernst Cassirer che bisogna riconoscere il merito di aver contribuito con arguta profondità all'interpretazione del percorso intellettuale e filosofico di Immanuel Kant. Il suo *Kants Leben und Lehre* del 1918 è pregno di eleganti sfumature introspettive, capaci di tracciare ponti e connessioni laddove non sempre una sistematica lettura dell'*iter* kantiano riesce immediatamente a trasmettere. Una di queste connessioni è il concetto di *schematismo trascendentale* e le sue relazioni con la teleologia della *Critica del giudizio*.

La tesi esposta dal filosofo di Breslau nel '18<sup>10</sup> considera la terza *Critica* niente più che il «perfezionamento dello schematismo trascendentale», divenendo solo dopo «l'espressione dei più profondi problemi effettivi della formazione spirituale del secolo XVIII e dell'inizio del XIX».<sup>11</sup> La coerenza del nesso tra estetica e biologia trattato nell'*Urteilkraft* e che garantiva alla terza *Critica* l'accesso al più vivo dibattito contemporaneo alla sua pubblicazione, secondo Cassirer, è spiegabile solo se inserito e compreso nei termini di un punto di approdo del lavoro kantiano. Infatti, il filosofo della *Urteilkraft* non ha mai – afferma Cassirer – dimenticato o posto in secondo piano «il carattere di "formatezza" che il reale presenta nel tutto come nelle singole parti, nell'universale come nel

<sup>8</sup> J.L. Nancy, *L'inquietudine del negativo*, Cronopio, Napoli, 1998, p. 47.

<sup>9</sup> È nota la polemica con Herder dopo la kantiana *Recensione di J.H. Herder: Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* (in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari, 2011, pp. 53-75) proprio in merito alla erronea tendenza a divergere verso nuove fondazioni metafisiche nella ricerca di uno *scopo* intrinseco al mondo naturale. Kant ritornerà più volte sul tema, non sempre in relazione a Herder, preparando secondo noi il terreno che vide necessaria la stesura della *Critica del giudizio* e il fondamentale contributo al rapporto causalità-finalità (nonché mondo naturale e mondo della cultura) che egli diede nella seconda parte dell'opera pubblicata nel 1790.

<sup>10</sup> In particolare, ci riferiamo al capitolo sesto in E. Cassirer, *Vita e dottrina di Kant*, con una *Presentazione* di M. Del Pra, tr. it. G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 323-428.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 325.



particolare», ma ha sempre tenuto a sottolineare che tale “formatezza” non può essere compresa, così come la «metafisica» tradizionale (o speculativa) l’ha intesa, ossia nell’indicare «in un sommo intelletto *assoluto*» la ragione per cui tale unità del tutto è data: «l’astratta dottrina del *logos* riceve così la sua specifica impronta teologica. Il reale effettuale è forma ed ha forma perché dietro vi stanno un’intelligenza formante e una somma volontà di forma». <sup>12</sup> In Kant, in questo caso vero momento culminante dello spirito illuminista, «ogni vivente va debitore della peculiarità individuale del suo esserci alla forma specifica che agisce in lui: ma l’unità dell’universo riposa sul fatto che infine tutte le forme particolari sono incluse in un una “forma di tutte le forme”, e quindi il tutto della natura *appare* [ma non per questo è] espressione di un unico e medesimo “genio” dell’universo che vi profonde la vita e dà il fine» <sup>13</sup>.

È allora legittimo chiedersi cosa voglia dire che lo schematismo trascendentale è il vero obiettivo della *Urteilkraft*? In che termini il suo “perfezionamento” permetterebbe la spiegazione del nesso estetico-biologico ritrovantesi nell’apparente “espressione di un unico e medesimo genio”, ma che in realtà garantisce il “riposare” dell’universo in una “forma di tutte le forme”?

In primo luogo, sembra più proficuo supporre che, invece di considerare incompiuta la dottrina dello schematismo, Kant – per amor di metodo – avesse escluso dalla trattazione della prima *Critica* la giuntura problematica riguardante il giudizio di gusto e quello sulla finalità della natura, perché principalmente interessato al compimento *erkenntnistheoretisch* della sua *rivoluzione copernicana*.

Come è noto, infatti, dopo aver dimostrato la *sostanziale* entità logica e *strutturale* delle categorie intese come condizione di possibilità del conoscere in generale, Kant passa a individuare il «canone» di una «dottrina del giudizio» <sup>14</sup> trascendentale, ovvero a dimostrare il «modo di applicare ai fenomeni i concetti dell’intelletto, i quali contengono le condizioni per le regole a priori». Per fare ciò, la «dottrina trascendentale del giudizio» tratta prima «della condizione sensibile, come l’unica in cui possono trovare impiego i concetti puri dell’intelletto, ossia dello schematismo dell’intelletto puro», poi di quei «giudizi sintetici che scaturiscono a priori, sotto queste condizioni, dai concetti puri dell’intelletto e costituiscono il fondamento di tutte le altre conoscenze a priori, ossia dei principi dell’intelletto puro». <sup>15</sup>

Ma fondate le regole per cui è possibile la conoscenza in generale, era dirimente comprendere come *si desse* e *si dia* effettivamente conoscenza, ossia come le categorie dell’intelletto e le forme pure a priori della sensibilità collaborino alla costruzione di giudizi tali che si dia rappresentazione del reale. Un tale lavoro di costruzione non può prescindere certo delle regole dell’intelletto, ma ancor più del molteplice della sensibilità da cui riceviamo il materiale di cui la conoscenza e la nostra esperienza si compone.

È allo schematismo trascendentale che spetta proprio questo compito poiché se «in ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione dell’oggetto deve essere *omogenea* a quella del concetto, ossia quest’ultimo deve contenere ciò che viene rappresentato nell’oggetto da sussumere sotto di esso» allora deve esserci «qualcosa di intermedio», che sia altrettanto «omogeneo da un lato con la categoria e dall’altro del fenomeno, affinché si renda possibile l’applicazione della prima al secondo». <sup>16</sup> La rappresentazione intermedia, «per un verso *intellettuale* e per l’altro *sensibile*», è chiamata «schema», così come il «procedimento» dell’intelletto nei confronti dello schema, «*schematismo* dell’intelletto

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 332-333.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 336, corsivo mio.

<sup>14</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1967, p. 187.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 190.



puro».<sup>17</sup> Poco importa da dove si guardi, dal punto di vista della sensibilità o dell'intelletto: in questo brevissimo intermezzo tra l'analitica dei concetti e dei principi dell'intelletto puro si gioca per Kant l'intera conoscenza e il *modo* in cui ci rappresentiamo il reale. Ma possiamo dire di più.

Se alla funzione schematizzatrice spetta il compito di rendere concettualizzabile il molteplice, è in sua virtù che l'intuizione sensibile acquista i "crismi" della rappresentazione intellettualmente compresa, ovvero è grazie ad essa che si attribuisce ad un oggetto una "unità concettuale". Tale unità, ancor prima di essere comunicabile, è rappresentata, individuata e determinata simbolicamente.<sup>18</sup> Possiamo per questo dire che è in funzione dello schematismo che la realtà acquista comprensibilità e l'oggetto trova i suoi contorni simbolici o iconici.<sup>19</sup>

Altrettanto, dal punto di vista dello schema, è così che le cose acquistano identità, traslando il piano dell'intuizione del molteplice sul piano delle diverse rappresentazioni di *cose* definite, ovvero *significate*. Cosa vuol dire significare, d'altronde, se non attribuire alle cose una precisa definizione concettuale, ancor prima che linguistica, e che soggiaccia alla base delle nostre rappresentazioni? È, così intendendolo, un processo *semiosico*.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 190-191.

<sup>18</sup> Intendiamo qui "simbolo" così come è stato inteso, ancora una volta, da Ernst Cassirer ne la *Filosofia delle forme simboliche*, tr. it. E. Arnaud, voll. I-III/2, qui vol. III (*Fenomenologia della conoscenza*), t. 1, La Nuova Italia, Firenze, 1966, p. 124: il simbolo, secondo Cassirer, è «il complesso di quei fenomeni in cui si presenta in genere una qualsiasi "realizzazione significativa" del sensibile, in cui un elemento sensibile, nella fattispecie del suo esistere e del suo esser-così, si presenta al tempo stesso come differenziazione e materializzazione, come manifestazione e incarnazione di un significato».

<sup>19</sup> Per "icona" o "segno iconico" intendiamo ciò che Umberto Eco scrive ne *La struttura assente* (1964), ovvero – citando Peirce – quei «*segni che hanno una certa nativa somiglianza con l'oggetto a cui si riferiscono*» (U. Eco, *La struttura assente*, La nave di Teseo, Milano, 2016, p. 164). È iconico quindi «quel segno che *possiede alcune proprietà dell'oggetto rappresentato*» (così Eco riportando Morris, *ibid.*). I segni iconici, scrive Eco, «*sono dei semi* [intesi come il plurale del *sema*, ovvero un enunciato semantico], *delle complesse unità di significato spesso ulteriormente analizzabili in segni precisi, ma difficilmente in figure*» (*ivi*, p. 206). La relazione di similitudine che definisce un'icona è da intendersi, allora, come quell'elemento fondamentale che al concetto di un oggetto attribuisce un significato, in virtù del quale soltanto si può dare rappresentazione. In ogni modo, il dibattito sull'iconismo è stato ripreso e affrontato più approfonditamente da Eco sia nel *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano, 2016, pp. 304-337 che in *Kant e l'ornitorinco*, La nave di Teseo, Milano, 2016, pp. 417-492.

<sup>20</sup> Procedendo nella direzione del *Trattato di semiotica generale* (1975), ma rivendendo l'impostazione complessiva del proprio lavoro dopo più di un ventennio, Umberto Eco suggerisce una tale interpretazione della dottrina kantiana di questa natura nel suo già citato *Kant e l'ornitorinco* (1997). La proposta teorica del semiologo italiano consiste prevalentemente (ma non esclusivamente) nell'individuare nell'iconismo primario (attraverso anche e soprattutto l'analisi della teoria kantiana dei giudizi e dei concetti empirici) la «soglia inferiore» dell'oggetto della semiotica, intesa, questa, come ciò che ha diritto di parola nel «compito di un discorso filosofico» per «rivedere da dove Kant era partito, e in quali nodi problematici si era dibattuto, perché la sua vicenda può insegnare qualcosa anche a noi». D'altronde, sottolinea Eco, che «un fondamento semiosico sia implicato dal quadro generale della dottrina kantiana è una cosa, ma un'altra cosa è se Kant abbia mai elaborato una teoria di come assegniamo nomi alle cose che percepiamo, siano esse alberi, cani, pietre o cavalli» (U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. XV, 88-89). Non è compito del presente lavoro indagare i dettagli e gli sviluppi che a partire dalla *Critica della ragion pura* hanno vista la luce in diversi ambiti e discipline, compreso quello cognitivista (è noto d'altronde che Kant, come è dimostrato dalle sue lezioni sulla *Logica*, fosse ben conscio del problema della rappresentazione empirica e con attenzioni guardasse al problema delle "operazioni cognitive": cfr. I. Kant, *Logica*, a cura di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari, 2004, in part. p. 87). Si veda ad esempio l'analisi che, non casualmente, tocca problemi analoghi a quelli ricordati dalla monografia di Eco su Kant, di G. Derossi, "Semiologia e conoscenza", *Cahiers Ferdinand De Saussure* 45 (1991), pp. 111-120, ma anche l'articolo di interessi consimili di P. Kitcher, "Changing the Name of the Game: Kant's Cognitivism Versus Hume's Psychologism", *Philosophical Topics* 19/1 (1991), pp. 201-236. Si veda infine il contributo di P. Railton, *What the Non-*



Scriva infatti Kant che «poiché c'è in noi a priori una certa forma che sta alla base dell'intuizione sensibile – forma che poggia sulla recettività della nostra capacità rappresentativa (sensibilità), – l'intelletto, in quanto spontaneità, può determinare il senso interno attraverso il molteplice di rappresentazioni date».<sup>21</sup> Tali rappresentazioni, però, non *dicono* nulla della natura dell'oggetto, questione per cui Kant dimostra totale disinteresse, bensì essa, la sintesi a priori del molteplice nell'intuizione sensibile – ciò che definiamo approssimativamente come “oggetto” –, produce una rappresentazione che solo linguisticamente acquista senso, e che solo così è comunicabile e ha valore di verità.

Il possibile intendimento dello schematismo in quanto processo di *attribuzione di senso* e l'approssimata definizione di “oggetto” come prodotto della “sintesi a priori del molteplice nell'intuizione sensibile”, non implica però che Kant riesca ad intuire completamente le potenzialità implicite alla sua stessa dottrina. Infatti, il filosofo si ferma alla strutturazione dell'impianto trascendentale senza giungere al concetto empirico, determinato, concreto, particolare. E non è neanche ipotizzabile che tale obiettivo fosse nelle intenzioni del filosofo: l'obiettivo di Kant era quello di individuare le *regole* attraverso cui legittimare e al contempo *spiegare* la realtà nella sua articolata complessità (anche se questo non poteva evitare di confrontarsi con il *significato* degli oggetti concreti, con i concetti empirici). In questa direzione va la *Critica del giudizio*, così come diversi scritti secondo noi preparatori alla *Urteilkraft*, come quello *Sull'impiego dei principi teleologici nella filosofia* del 1788.<sup>22</sup> È per chiarire questo aspetto che dovrà ripensare la sua teoria dello schematismo, o almeno rivederla, nella terza *Critica* ed in particolare nel §59.<sup>23</sup>

---

*Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain*, in J. Haldane – C. Wright (Eds.), *Reality, Representation and Projection*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1993, pp. 279-300.

<sup>21</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 173.

<sup>22</sup> Anche in questo caso non possiamo dilungarci nella disamina del lavoro e dei nessi tra la *Urteilkraft* e questo scritto del 1788 (ora in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 31-60). Ci limitiamo a dire che qui Kant anticipava – in polemica e in risposta alle critiche mossegli da Herder, da Johann Georg Adam Forster e da altri suoi contemporanei affini allo herderismo – alcuni dei temi (appunto) della terza *Kritik*. Scrive qui il filosofo: «In ogni indagine della natura la ragione, giustamente, fa appello innanzitutto alla teoria, e solo in un secondo momento alla determinazione finale. All'insufficienza della prima non è possibile porre riparo né con la teleologia né con la finalità pratica. Per quanto evidente noi possiamo rendere la conformità della nostra supposizione alle cause finali, siano esse quelle della natura oppure quelle della nostra volontà, continuiamo a rimanere ignoranti riguardo alle cause efficienti» (*ivi*, pp. 33-34). Infatti, per quanto possa essere grande «il rammarico» per il nostro insufficiente sapere, non bisogna cedere alla tentazione di costruire “facili” giudizi di *causa efficiente* riferiti alla natura sulla falsariga di quelli pratici: nel giudizio pratico, lo «scopo» è quello di «indicare preventivamente il fine in favore del quale io intendo determinare il concetto d'una causa» (*ivi*, p. 34), così da poter *intenzionare* il mio agire nel mondo. L'utilizzo della ragione nella costruzione di tali giudizi non muta in alcun modo, né inficia i giudizi determinanti delle nostre rappresentazioni. Il «concetto» dei giudizi pratici, allora, «sembra non riguardare affatto la natura dell'oggetto, ma tener conto esclusivamente delle nostre proprie intenzioni e dei nostri propri bisogni». I concetti degli oggetti, la rappresentazione delle cose, non è in alcun modo modificata dal giudizio di natura pratica, nel quale la ragione ha piena autonomia nell'uso della sua “potenza”. Ben diverso è invece il ritrovare un'intenzionalità insita nella natura tale che essa *predetermini* il fine ultimo delle cose e quindi l'andamento del mondo: in questo caso la ragione *tenta* di introdurre nei giudizi determinanti un rapporto di causalità in cui si lascia sottesa la realizzazione di un'idea, di un fine, di uno scopo pre-esistente. Ma noi sappiamo bene che, come vorrà il Kant della terza *Critica*, se si può parlare di finalità della natura se ne può parlare *solo* se intesa come «finalità senza scopo» (I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 1993, p. 393): la riflessione, il ripiegamento delle nostre facoltà sul giudizio determinante non devono modificare i tratti stessi della realtà così come essa è data dalle nostre forme a priori.

<sup>23</sup> Per approfondire lo sviluppo nella direzione *semiotica* del problema kantiano ancora una volta rimandiamo a U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., in part. pp. 87-127, spec. p. 97.



Qui Kant ritorna sul concetto di schema perché «per mostrare la realtà dei nostri concetti», dice, «abbiamo sempre bisogno di intuizioni». Ovvero, la determinabilità di un concetto è sempre legata all'intuizione e mai solo alle nostre categorie. Tuttalpiù, si possono distinguere i “tipi” di intuizione: se i concetti sono empirici, le intuizioni «prendono il nome di *esempi*»; se i concetti sono puri, allora si chiamano «*schemi*».<sup>24</sup> Ma tali concetti puri, atti nella *Urteilkraft* non più a formulare *giudizi determinanti* bensì *riflettenti*, cercano ora non più la *legislazione* della realtà bensì la sua *spiegazione*. Cercano, in altre parole, la loro «traduzione in termini sensibili». Tale “traduzione”, chiamata *ipotiposi*, può a sua volta essere

*schematica*, quando ad un concetto dell'intelletto viene offerta la corrispondente intuizione a priori; oppure *simbolica*, quando ad un concetto che può essere pensato solo dalla ragione, ed al quale ogni intuizione sensibile è inadeguata, viene sottoposta un'intuizione, alla quale si applica in senso puramente analogico il procedimento seguito dal Giudizio nella formazione degli schemi; concorda cioè con quello solo per la regola del procedimento, non per l'intuizione stessa, e quindi solo per la forma della riflessione e non per il contenuto.<sup>25</sup>

Una presentazione (*ipotiposi*), ossia una traduzione concettuale di tal natura, e in particolare *simbolica*, è possibile non solo in virtù della capacità *riflessiva* dell'animo umano; essa è possibile anche perché – ed è questo che permette a Kant di fondare l'ipotiposi su un piano “oggettivo” che dia anche al concetto di natura riflettente (e quindi soggettiva) i *tratti* dell'oggettività e plausibilità teorica – ogni riflessione sul reale si fonda sul bagaglio concettuale *nomologicamente* fondato nella rappresentazione (oggettiva) della realtà.<sup>26</sup>

Il processo di significazione, scandito dalle regole *erkenntnistheoretisch*, e attraverso la potenza dell'immaginazione che lavora attraverso l'analogia,<sup>27</sup> schiude il mondo della cultura,<sup>28</sup> in cui è la

<sup>24</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 323.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 323-324.

<sup>26</sup> Ricordiamo quanto il concetto di *sapere nomologico*, di dichiarata ispirazione kantiana e ripresa dal cosiddetto neokantismo “del Baden”, abbia avuto un ruolo fondamentale in una certa filosofia tardo ottocentesca e di inizio Novecento, in particolar modo nella prima fase della riflessione di Max Weber. Si rimanda, per un approfondimento, in primo luogo a M. Weber, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Saggi metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1958, pp. 209-278, in part. II. *Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale nella storia*, pp. 257-278. Per il neokantismo del Baden rimandiamo unicamente a W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, in Id., *Preludi. Saggi e discorsi di introduzione alla filosofia*, con una introduzione di A. Banfi, a cura di R. Arrighi, Bompiani, Milano, 1947, pp. 156-174 e a H. Rickert, *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico-naturale. Un'introduzione alle scienze storiche*, a cura di M. Catarzi, Liguori, Napoli, 2002. Cfr. nel merito E. Massimilla, *Tre studi su Weber fra Rickert e von Kries*, Liguori, Napoli, 2010; G.A. Di Marco, *Studi su Weber*, con una *Nota* di F. Tessitore, Liguori, Napoli, 2003; G. Morrone, *Valore e realtà. Studi intorno alla storia di Windelband, Rickert e Lask*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.

<sup>27</sup> Non possiamo qui entrare nel merito del valore dell'analogia nel pensiero kantiano e di quanto questo concetto sia gravido di sviluppi, in particolare per quanto concerne il rapporto con la somiglianza, il simbolismo e l'iconismo. Rimandiamo alla nota dello stesso Kant a p. 433 della già citata *Critica del giudizio*, ma anche alle pp. 430-436.

<sup>28</sup> Vale la pena accennare solo incidentalmente qui al fatto che una recente e meno recente tradizione di studi, ha sottolineato che la nozione di “cultura” che si adombra nelle pagine di Kant ha potuto svilupparsi con coerente movimento nell'idea weberiana che qui, riportiamo: «la “cultura” è una sezione finita dell'infinità priva di senso dell'accadere del mondo, al quale viene attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo» (M. Weber, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 147-208, in part. p. 179). Per un approfondimento, si veda F. Tessitore, “Alcune osservazioni sulla “secolarizzazione” in Weber”, *Archivio di storia della cultura* XIX (2006), pp. 73-96.



riflessione dell'immaginazione a produrre *sensu*, creando nessi «*come se*»<sup>29</sup> la realtà possedesse un «piano» e una *ratio*. La tensione tra la determinabilità di un oggetto e la sua spiegazione si *può dare* perché, come suggerisce lo stesso Kant nelle anticipazioni della percezione, «*in tutti i fenomeni, il reale che è un oggetto della sensazione ha una quantità intensiva, ossia un grado*»;<sup>30</sup> così in tutti i fenomeni vi è anche una quantità *intensiva* di *irrealtà*, ossia un grado di *simbolizzazione* dell'intuizione sensibile che non potrà che essere costruita attraverso la funzione dell'analogia *tra* rappresentazioni determinate e il libero gioco della nostra immaginazione: secondo «le leggi dell'associazione immaginativa»,<sup>31</sup> il valore dell'oggetto in quanto concetto empirico acquista determinabilità, solo in quanto assume un significato; ma il significato ha per natura l'appartenere solo al mondo della cultura che è lo stratificarsi dei *significati* nel tempo, ovvero nel corso della storia intesa come l'apertura dell'uomo nel mondo.

E allora, se nella *Critica del giudizio* lavora un tentativo di revisione dello schematismo esso lo fa nella misura in cui «il suo concetto [il finalismo della natura] non può essere dato a priori, ma solo mediante l'esperienza»,<sup>32</sup> dice Kant. Ma il finalismo della *capacità di giudizio*, scrive il filosofo, fa qualcosa in più perché «ci promette del fondamento ultimo della natura, un concetto che, tra tutti quelli che possiamo pensare, conviene esso solo al soprasensibile, cioè il concetto di un intelletto supremo come causa del mondo». <sup>33</sup> Il finalismo della natura è ciò su cui *si può contare* perché «esso di fatto orienta secondo il principio del giudizio riflettente, ossia secondo la costituzione della nostra facoltà conoscitiva (umana)». <sup>34</sup> Ma se esso «orienta» perché non può determinare oggettivamente, lo scopo che l'uomo ritrova nel finalismo della natura è inestricabilmente legato al fatto che

nell'inferenza [della causa finale] s'insinua inavvertitamente la prova morale presente in ogni uomo, capace di muoverlo nel profondo, e secondo la quale si attribuisce all'essere, che si rivela nei fini della natura con un'arte così inarrivabile, anche uno scopo finale, e quindi la saggezza (pur senza essere autorizzati a ciò dalla percezione di tali fini) completando così arbitrariamente le lacune che ancora rimangono in quell'argomento.<sup>35</sup>

L'orientamento finalistico allora segue una regola che sul mondo costruito nella rappresentazione attraverso la sintesi del molteplice, analogicamente utilizza lo schematismo in senso *riflessivo*. Ma lo

<sup>29</sup> In diverse occasioni Kant usa il «come se» nella terza *Critica*, al punto che esso diviene (come è noto) uno dei più innovativi concetti nell'indagine sulla causalità e sulla finalità. Si veda, solo per esempio, il luogo in cui il filosofo discute *della finalità oggettiva che è semplicemente formale, a differenza di quella materiale* (cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., pp. 333-337, spec. p. 335).

<sup>30</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 209.

<sup>31</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 324.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 446.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.* Si rimanda qui inoltre, per un'attenta discussione sul problema del finalismo, a R. De Biase, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Giannini, Napoli, 2011, in part. pp. 1-89. Qui, si guardi in particolare il paragrafo quarto (*Con Kant oltre Kant. La Kritik der Urteilskraft e il suo significato*), in *ivi*, pp. 61-89), dove parlando di finalismo della natura non s'intende «un finalismo astrattamente inteso . . . , non di una salvifica, volatile, soggettiva istanza Kant parla. Il finalismo – congeniale a, e fatto della stessa materia costitutiva della capacità umana di conoscere – è finalismo della natura, cioè qualcosa che per essere giudicato come tale, e che come tale produce oggetti, «richiede qualcosa in più» che non quel finalismo (peraltro anch'esso parte fondamentale della produttività umana) che ha di mira e raggiunge l'oggetto in quanto «prodotto dell'arte (*vestigium hominis video*)» (*ivi*, p. 68). Cfr. anche L. Bianco, *Analogia e storia*, Guida, Napoli, 2003; A. Burgio, «La natura come storia. Teleologia e autodeterminazione nella «storia filosofica» di Kant», *Cromohs* 1 (2001), pp. 1-12.

<sup>35</sup> I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 447.





schematismo, per sua stessa natura, *determina*; quindi il suo uso *riflessivo* è sempre una *determinazione* benché questa appartenga a un momento ulteriore della costituzione del reale fenomenicamente e trascendentalmente inteso. Ogni attribuzione di significato ha «il merito di guidare l’animo – scrive Kant –, nella contemplazione del mondo, sulla via dei fini», e dato che

i fini della natura non possono soddisfare la richiesta, anzitutto perché essi non possono fornire alcun concetto *determinato* dell’essere supremo in quanto essere sufficiente a tutto ..., e delle leggi secondo le quali un intelletto è causa del mondo,<sup>36</sup>

l’attribuzione di senso al mondo così contemplato, è di per sé un atto moralmente orientato e direzionato: si compie in questo senso quel felice incontro tra intelletto e senso del giudizio riflettente che spalanca le porte della vita alla storia, nella *dazione di senso* e nell’impiego, moralmente fondato, dell’azione dell’uomo come produttore di cultura.<sup>37</sup>

In altre parole, è nel giudizio riflettente e, nello specifico, nell’imputazione causale che lo schematismo entra in funzione, si attiva, e diventa lo strumento di imputazione *vitale* in quanto significante.<sup>38</sup>

3. Come detto in principio, l’ultima parte di questo contributo tratta del giovane Hegel e di come la dottrina dello schematismo permetta il nascere della “storia” come *scienza dell’esperienza della coscienza*.<sup>39</sup> Anche volendo, sarebbe per noi impossibile condensare in poche pagine il lavoro preparatorio avvenuto nella cosiddetta *Aetas Kantiana*<sup>40</sup> e giunto fino al giovane filosofo di Stoccarda, e

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Non potendoci soffermare in una disamina critica e articolata sul complesso tema del prodotto naturale e prodotto umano affrontato da Kant, profitiamo della posizione sul tema di R. De Biase, *I saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, cit., pp. 68-69.

<sup>38</sup> Anche in questo caso non possiamo qui entrare nel merito delle varie sfumature della teleologia in Kant, né tantomeno analizzare il rapporto tra causalità e finalità, né come è possibile ancora intendere l’imputazione causale dal punto di vista del concetto di *scopo* della terza *Critica*. Rimandiamo per questo a F. Menegoni, “La recezione e la *Critica del giudizio* nella *Logica* hegeliana”, *Verifiche* 18 (1989), pp. 443-458. Forse è il caso di ricordare qui – solo di sfuggita – che il filosofo di Stoccarda non è il solo, ovviamente, ad aver intravisto nella distinzione kantiana relativa al concetto di finalità (in particolare la finalità interna), uno dei grandi meriti del criticismo. Anzi, gli sviluppi della *Zweckmässigkeit* hanno avuto importanti meriti nel formarsi ed evolversi dello *Historismus*, a partire da Humboldt, passando per Dilthey e arrivando a Meinecke. Si rimanda per questo alla seconda parte di F. Tessitore, *Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo*, con una introduzione di E. Massimilla, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2016, pp. 323-445.

<sup>39</sup> Come si sa, è stato Martin Heidegger (*La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1988) a sottolineare con vigore l’importanza della prima titolazione progettata da Hegel per la sua opera del 1807. Cfr. inoltre, sull’interpretazione heideggeriana, F.S. Trincia, *De Negri, Heidegger e lo Hegel di Jena*, in G. Cantillo – R. Bonito Oliva (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, cit., pp. 91-105 e F. Ciaramelli, *Intuizione intellettuale e nostalgia dell’unità originaria: una nota su alcune pagine kantiane di Hegel e Heidegger*, *ivi*, pp. 330-352.

<sup>40</sup> È con tale nome che si raccoglie la moltitudine di scritti pubblicati tra il 1775 e il 1845 sull’analisi, la critica e la polemica riguardo al lavoro di Kant, ora in stampa anastatica, in *Aetas Kantiana*, Culture et Civilisation, Bruxelles, 1968. Per un approfondimento dei rapporti tra Kant e i suoi contemporanei, inoltre, cfr. K. Röttgers, *Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner*, Manutius, Heidelberg, 1993. Inoltre, nella ricerca dei diversi interlocutori di Kant, spesso trascurati dalla critica e su cui difficile è il reperimento di informazioni di carattere biografico e bibliografico, abbiamo consultato: *Allgemeine Deutsche Biographie*, hrsg. v. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften, Bde. 1-56, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1875-1912, e *Neue Deutsche Biographie*, hrsg. v. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften, Bde. 1-26, Duncker & Humblot, Berlin, 1953-2016. Di



confluito nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito*. Ci limiteremo quindi qui a trattare limitatamente alcuni momenti di *Glauben und Wissen* e della stessa *Fenomenologia* per chiarire quanto nella premessa di questo contributo abbiamo indicato sommariamente: la frattura apertasi nel cuore della cultura occidentale e Hegel come plausibile tentativo di risoluzione di tale frattura proprio in virtù della sua recezione del kantismo.

Ora, in virtù di quanto abbiamo accennato poco più sopra, la dottrina dello schematismo kantiano è da considerarsi plausibilmente il cuore pulsante dell'intero criticismo. E lo è proprio perché chiarisce una volta per tutte la dimensione in cui si schiude il mondo della cultura e della *Kulturgeschichte*. O meglio, crea le condizioni di possibilità affinché un tale chiarimento avvenga.

Secondo quanto detto, inoltre, in ultima analisi è l'immaginazione produttiva ad essere il vero fondamento del prodursi di significato attraverso lo schematismo, poiché è solo per essa che il molteplice dell'intuizione e le categorie dell'intelletto trovano un materiale omogeneo (che lo schematismo prepara vitalizzato dalla *Einbildungskraft*).

Ora, il potere dell'immaginazione così come posto nella terza *Critica* viene raccolto da Hegel. E ci pare che il maggiore debito del pensatore di Stuttgart nei confronti di Kant si trovi proprio in *Fede e sapere* del 1802.<sup>41</sup>

In primo luogo va sottolineato che nel lavoro hegeliano del 1802,<sup>42</sup> la «filosofia kantiana» viene considerata tra le «*filosofie*» che «formano fra loro nuovi contrasti, ed invero la *totalità delle forme possibili per il concetto*». Tra queste, quella «kantiana stabilisce l'aspetto oggettivo di questa intera sfera», ed è «la più alta oggettività nel finito, assolutamente postulato come idealità in sé e per sé».<sup>43</sup> La filosofia di Kant, dice Hegel, dichiara fin dal suo inizio il «principio di soggettività e di pensare formale»;<sup>44</sup> insomma, «confessa francamente» le sue intenzioni e «si arresta semplicemente al contrasto e trasforma l'identità del contrasto in fine assoluto della filosofia, cioè in limite puro, che ne è soltanto una negazione».<sup>45</sup>

Così Kant si iscrive pienamente per Hegel nel processo di dispiegamento dello spirito. E lo fa giungendo infine a quello che è «il punto più interessante del sistema kantiano» ovvero il punto in cui il criticismo «riconosce una regione intermedia tra il molteplice empirico e l'assoluta unità astratta».<sup>46</sup> il giudizio riflettente.

Che quindi Hegel abbia colto la profondità del pensiero kantiano della terza *Critica* è indubbio. Ma la cosa che maggiormente colpisce è che fin dalla *Differenzschrift* del 1801 e *Glauben und Wissen*,

---

quest'ultima si segnala il completamento con ulteriori due volumi entro il 2020. Cfr. anche S. Marcucci, *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 134-160 e G. Durante, *Gli epigoni di Kant*, Sansoni, Firenze, 1943. Non potendoci qui dilungare sull'argomento, rimandiamo solo a R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, voll. I-II, Japadre, L'Aquila-Roma, 1987-1990 e S. Di Bella, *La storia della filosofia nell'Aetas Kantiana. Teorie e discussioni*, Liguori, Napoli, 2008.

<sup>41</sup> Molti sono i luoghi in cui Hegel ritorna su Kant. Ricordiamo qui solo il famoso riferimento proprio alla teleologia nella *Scienza della logica*, tr. it. A. Moni riv. da C. Cesa, 2 voll., Roma-Bari, 1981, in part. vol. II, pp. 833-856, spec. pp. 833-841.

<sup>42</sup> Si rimanda comunque alle pagine introduttive di Hegel a *Glauben und Wissen* (G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp. 121-261, in part. pp. 123-135) per chiarire molti aspetti del rapporto del filosofo con la «filosofia della riflessione della soggettività nella sua integralità» (*ivi*, p. 121) così come lui definì i principali movimenti e le questioni filosofiche a lui contemporanee ovvero la filosofia di Kant, Jacobi e Fichte.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 154.



l'attenzione rivolta alla *Critica del giudizio* non si concentra “solo” nel riconoscere la terza *Critica* come il momento in cui Kant s'interroga rispetto all'incontro tra intelletto e ragione nel sorgere del mondo e nell'attribuzione di senso a quest'ultimo attraverso il giudizio riflettente estetico e quello teleologico. Piuttosto la puntualità con cui Hegel riconosce che in questa “ultima” incarnazione del pensiero di Kant, il filosofo di Königsberg «esprime – scrive nel 1802 Hegel – l'idea della ragione in modo più determinato che nel precedente concetto di un gioco armonico delle facoltà conoscitive». <sup>47</sup> Ovvero, «Kant riconosce che noi tendiamo necessariamente verso quest'idea; e l'idea di questo archetipo *intelletto intuitivo* non è in fondo assolutamente altro che *la stessa idea dell'immaginazione trascendentale*». <sup>48</sup>

L'*immaginazione trascendentale*, aveva già scritto qualche pagina prima Hegel, si caratterizza «in quanto originaria identità bilaterale, che da un lato diviene soggetto in generale, ma dall'altro oggetto, ed è originariamente l'uno e l'altro, nient'altro è che la ragione stessa». <sup>49</sup> La «duplicità» scrive Hegel, «dell'immaginazione come duplicità riflessa» svela in realtà l'immaginazione come «ragione immersa nella differenza». <sup>50</sup> Benché Kant «non sembri aver mai minimamente dubitato del fatto che l'intelletto sia l'assoluto dello spirito umano, mentre invece l'intelletto è la finitezza assolutamente fissata, insuperabile della ragione umana», <sup>51</sup> la diversità, la duplicità rappresentata nel passaggio sull'immaginazione produttiva è il punto cruciale – riconosce Hegel – della sua intera filosofia, in cui si sono decise le vere sorti del progredire della filosofia stessa. Scrive infatti il filosofo di Stuttgart:

dobbiamo individuare il merito di Kant non già nel fatto che egli abbia posto le forme, espresse nelle categorie, nella facoltà conoscitiva umana come palo di confine di una finitezza assoluta, ma piuttosto perché ha posto nell'immaginazione trascendentale l'idea della ragione ed ha concepito infine il pensare o la forma non soggettivamente, ma in sé, non come qualcosa di informe, la vuota appercezione, bensì come intelletto, come forma verace, ossia come triplicità. Soltanto in questa triplicità è posto il germe dello speculativo. <sup>52</sup>

Hegel, che alla ragione aveva attribuito l'essere “strumento” dell'assoluto, ovvero dispositivo del “togliimento”, dell'*Aufhebung* e quindi della dinamicità immanente all'accadere storico, si rivela nella sua intima essenza come nient'altro che il modo hegeliano di portar a compimento ciò che – secondo lo stesso Hegel – Kant aveva lasciato incompiuto e non scritto nell'*Urteilkraft*: lo schematismo come strumento del significare il mondo attraverso la riflessione, ed in questo senso è lo strumento dell'accadere storico come produttore di significati culturali (ovvero del mondo dell'effettualità, come lo chiama Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*).

È quindi nello schematismo che si “gioca” l'intero sviluppo della storia della filosofia a partire da Kant. La differenza di questo “modellare” tra Kant e Hegel è unica ma sostanziale: mentre il primo ritiene che la realtà concreta venga modellata soggettivamente in un giudizio che può essere esclusivamente riflettente e mai determinante, per Hegel il finalismo kantiano, che assegnava alla “promessa” il ruolo di dire qualcosa in più del solo giudizio determinante, è l'effettualità vera e propria: l'accadere dello spirito, ossia la storia.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 147.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 149 (traduzione lievemente modificata).



Infatti, come scrive già nella *Differenza*, «l'intelletto deve esattamente indicare gli opposti del suo posto, i suoi confini, fondamento e condizione; ma la ragione unifica questi contraddicenti, li pone entrambi e nello stesso tempo li toglie». <sup>53</sup> La filosofia di Kant non solo si apre ormai alla dimensione della storicità all'infuori del "mero" *finalismo*, ma entra a pieno titolo, nel suo potenziamento (logicamente fondato) <sup>54</sup>, nel motore del divenire storico in quanto lento schiudersi e addivenire del mondo della cultura che infine è *la storia*.

Un kantismo così pensato ha potuto prender corpo in Hegel *solo* mutando radicalmente il valore dell'intelletto così come *detto* dal criticismo. Infatti, se «quanto più saldo e splendido è l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene lo sforzo della vita», <sup>55</sup> solo attraverso la "distruzione" dell'intelletto, "ridotto" a solo momento di costruzione delle rappresentazioni, la vita dismette l'automatismo irriflesso e diventa consapevole di sé: diventa *autocoscienza*, fermamente conscio della necessità di rompersi per ricomporsi nella forma più compiuta del concetto.

Con l'*autocoscienza*, <sup>56</sup> scrive Hegel, infatti, «siamo entrati nel peculiare regno della verità». <sup>57</sup> Il momento dell'*autocoscienza*, è il luogo dove i momenti figurati del primo movimento della coscienza (in quanto *coscienza sensibile, percezione e forza e intelletto*) <sup>58</sup> addivengono alla loro *unitaria* verità. Ciò che il concetto *vive* in questa fase è ciò che più propriamente possiamo dire kantianamente la coscienza del *mondo dei fenomeni*: nella coscienza che riconosce il mondo del fenomeno, «il *genere semplice* che nel movimento della vita non *esiste* ancora *per sé* come una *semplicità* di tale sorta», giunge alla consapevolezza che «la vita accenna a qualcos'altro da ciò ch'essa è, vale a dire alla coscienza, per la quale la vita è come questa unità o come genere». <sup>59</sup>

Le «forme della certezza sensibile», nelle forme «finora incontrate», avevano come oggetto l'essere «*in sé* immediatamente» il quale «costituiva l'essente della certezza sensibile» conosciuto attraverso «la

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, cit., pp. 1-120, qui p. 26.

<sup>54</sup> Di quel "logicismo" di cui pare Kant accusò Fichte e (pare) Reinhold, e di cui probabilmente avrebbe accusato lo stesso Hegel. Cfr. lo scritto kantiano dal titolo *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* (ora in trad. it. in I. Kant, *Epistolario filosofico*, a cura O. Meo, il Melangolo, Genova, 1990, pp. 397-400) in cui Kant parla espressamente di «mera logica» (ivi, p. 398) contro Fichte. Ma si veda anche La lettera di Kant a Beck, 2 novembre 1791, *ivi*, pp. 268-271 e la lettera a Reinhold del 1 dicembre 1791, in cui il filosofo di Königsberg si rivolge primariamente nei confronti di quest'ultimo parlando (in maniera meno dura che con Fichte) di indagini troppo «faticose» (*Kant's Briefwechsel*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bde. 10-13 u. 23, hrsg. v. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, de Gruyter, Berlin, 1983, vol. 11, p. 111), ma che si possono facilmente estendere all'atteggiamento di chi nella filosofia cade nelle «sottigliezze» logiche (*ibid.*) perdendo la «fertile bassura dell'esperienza» (I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, tr. it. P. Carabellese, a cura di H. Hohenegger, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 315, nota 25).

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 14.

<sup>56</sup> Anche nel merito della figura dell'*autocoscienza* nella *Fenomenologia* la bibliografia è molto ampia. Per questo rimandiamo al noto J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, con una prefazione di E. Paci, tr. it. F. Occhetto, ILI, Milano, 1972. Si vedano poi: P. Vinci, 'Coscienza infelice' e 'anima bella'. *Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guerini, Milano, 1999; H.S. Harris, *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*, a cura di R. Pozzo, Guerini, Milano, 1995; A. Honneth, "Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza", *Iride* 52 (2007), pp. 573-584.

<sup>57</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, 2 voll., La nuova Italia, Firenze, 1963, edizione anastatica con una introduzione di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2008, vol. I, p. 144.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, pp. 79-140. Si veda, per un'analisi della coscienza in Hegel, G.A. Gabler, *Critica della coscienza. Introduzione alla Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Cantillo, Prismi, Napoli, 1986.

<sup>59</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 149.



forza dell'intelletto». <sup>60</sup> Ma nella «verità della certezza di se stesso» il concetto riconosce di «non essere in verità così»: essa, la coscienza, riconosce che l'essere *«in sé»* del mondo effettuale «costituisce un modo nel quale l'oggetto è solo per un Altro». <sup>61</sup> L'essere effettuale, è di fatto solo la prima forma attraverso in cui il concetto, nel suo separarsi e ritornare in sé, si riconosce nel movimento del suo riconoscimento. La forma, sostanzialmente, della *semplice* coscienza è la frammentazione del mondo e la molteplicità che nella sua potenza, l'unità sintetica del molteplice – usiamo qui volutamente la terminologia kantiana – ricostruirà nell'unità della rappresentazione e nella formazione dei concetti. Ma *il* concetto che nella riflessione giunge alla consapevolezza del mondo come fenomeno, si riconosce come la forza che, al culmine della sua piena consapevolezza (la filosofia di Kant), non può non essere che «in pari tempo» lo «esser-per-sé e l'esser-per-un-altro»: <sup>62</sup> «lo *in-sé* – scrive Hegel – è la coscienza; ma essa è anche ciò *per cui* un altro (lo *in-sé*) è; ed è per essa che lo *in-sé* dell'oggetto e il suo essere per un altro sono lo stesso». Insomma, «l'Io» è contemporaneamente il «contenuto ... e il rapportare medesimo». <sup>63</sup>

Nella sua relazione con il mondo a sé esterno, il concetto addiviene alla consapevolezza che non è solo un esser-posto o colui che pone: esso è parimenti e contemporaneamente entrambe le cose:

giacché dalla prima immediata unità – sostiene il filosofo – si torna, attraverso i momenti della figurazione e del processo, all'unità di entrambi, e, quindi, alla primitiva sostanza semplice, ecco che quest'*unità riflessa* è diversa dalla prima. <sup>64</sup>

Se il concetto è il movimento del sapere (che è invece l'oggetto del movimento), l'Io, come forma del sapere, si trova «di fronte a quell'unità *immediata*, ossia enunciata come un *essere*», riconoscendosi parimenti come «l'unità *universale* che ha in lei tutti questi momenti come tolti»: <sup>65</sup> l'esser divenuto cosciente di sé.

Ora, se «l'*autocoscienza*» è intesa «soltanto [come] l'immota tautologia – scrive Hegel – dell'Io sono Io» in cui, come si diceva prima, «l'esser-altro è *come un essere*, o come un *momento distinto*», allora «essa non è autocoscienza». <sup>66</sup> La coscienza ha un «duplice oggetto»: l'immediatezza del mondo fenomenico (il quale «peraltro per l'*autocoscienza* è contrassegnato col *carattere del negativo*»), e l'altro da se stessa, «vera *essenza* ... che inizialmente è dato solo nell'opposizione al primo». Solo come «movimento», e quindi come momento in cui «l'opposizione» tra l'esser-posto e l'essere-in-sé «viene tolta», essa, la coscienza, è (divenuta) autocoscienza. <sup>67</sup>

Ma allora, la coscienza si costituisce come autocoscienza in virtù della sua intima *duplicità*, ossia per l'essere il movimento, ovvero l'attività di unificazione della duplicità dell'oggetto a cui si riferisce. È proprio in ciò che allora, l'autocoscienza come attività, come movimento, è quello stesso movimento, quella stessa attività, che Hegel in *Fede e sapere* dava come il risultato ultimo della profonda rivoluzione attuata da Kant in filosofia. Il giudizio teleologico, come luogo in cui si attiva l'immaginazione produttiva

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 143-144.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>66</sup> *Ivi*, pp. 144-145.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 145.



(e quindi lo schematismo), è il luogo del distacco dell'Io immoto da se stesso nell'attivazione di una dinamicità che può svilupparsi soltanto nel corso temporale e dunque storicamente; se l'immaginazione produttiva, definita da Hegel nel già citato e centrale passo di *Glauben und Wissen* «in quanto originaria identità bilaterale ... che da un lato diviene soggetto in generale, ma dall'altro oggetto, ed è originariamente l'uno e l'altro»,<sup>68</sup> allora essa, l'immaginazione kantiana, si preannuncia come l'originaria forma della *autocoscienza*.

Se l'immaginazione, per il suo ruolo *mediano* e risolutore dell'opposizione tra sensibilità e intelletto, gioca un ruolo altrettanto decisivo nella *critica del giudizio teleologico*; e se quest'ultimo è il luogo principale in cui si fonda l'accadere storico, è anche l'accadere come inteso dal giovane Hegel, ovvero il movimento della coscienza per la riappropriazione di sé come autocoscienza, allora la duplicità che gioca un ruolo determinante tanto nella definizione della *produktive Einbildungskraft* kantiana può essere intesa come primitiva forma del *Selbstbewusstsein* hegeliano, che proprio dal kantismo eredita questa particolare accezione concettuale e la rielabora nell'*Aufheben*, nel togliere, nel superare, per la ricomposizione "finale" destinata anch'essa e indefinitamente a un nuovo processo di separazione/toglimento, e così via.<sup>69</sup>

D'altronde, anche nella *Vorrede*, Hegel pare voler ribadire proprio questo principio: «l'inizio della cultura e della liberazione dall'immediatezza della vita sostanziale dovrà sempre consistere nell'acquistare cognizioni di principi e punti di vista *generalis*». <sup>70</sup> E quale principio più *generale* se non quello della «vera forma della verità»,<sup>71</sup> ovvero «la fatica del concetto»<sup>72</sup> in quanto «automovimento»,<sup>73</sup> ossia del moto del «porre se stesso, o in quanto è la mediazione del divenir-altro-da-sé con esso»,<sup>74</sup> ovvero autocoscienza? La celeberrima espressione della *Vorrede* «il vero è l'intero» indica proprio quel movimento che non è altro se non «l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo»: <sup>75</sup> in questo movimento della coscienza verso la sua interezza, si ricompono la frattura, la lacerazione del moderno, in cui è l'*autocoscienza* – compresa come evoluzione della *Einbildungskraft* – il «Soggetto» agente: «la sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità *Soggetto*, o, ciò che è poi lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenir-altro-da-sé con se stesso». <sup>76</sup>

In un luogo destinato certo a presentare il lavoro nella sua interezza (ma non per questo, crediamo, come succede in queste pagine hegeliane, necessariamente escludendo i singoli momenti dell'opera nella loro particolarità), il modo con cui Hegel focalizza la sua attenzione verso l'attività dello spirito, ossia

<sup>68</sup> G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, cit., p. 142.

<sup>69</sup> Rimandiamo qui, riguardo al ruolo della logica nella storia hegelianamente pensata, a D. Henrich, *Scritti sulla logica hegeliana*, Stamen, Roma, 2016; T. Pinkard, *Hegel's dialectic: the explanation of possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988; Id., *Does history make sense? Hegel on the historical shapes of justice*, Harvard University Press, Cambridge-London, 2017. Inoltre, cfr. A. Nuzzo, *Pensiero e realtà nell'idea hegeliana della Logica come fondamento del sistema della filosofia*, in G. Matteucci (a cura di), *Hegel: fenomenologia, logica, sistema*, Vallecchi, Firenze, 1995, pp. 141-160; G. Cantillo, *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel*, Luciano, Napoli, 2012.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 4.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>72</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 14. Si veda, in merito alla questione del *Soggetto* in Hegel, il volume di G. Garelli – M. Pagano (a cura di), *Sostanza e soggetto: studi sulla «Prefazione» alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Pendragon, Bologna, 2016.



del concetto nel suo dispiegamento, è emblematico di un mutamento. Un mutamento che, forse, inverte i termini dell'attenzione: dal soggetto vitale dell'azione storica della *dazione di senso* kantiana (semmai sia stata questa la vera natura del primogenito fiorire del suo storicismo), al *Soggetto* automuoventesi verso il proprio sviluppo ideale come spirito *da-darsi*. E significativo è, appunto, il modo in cui Hegel, senza troppe specificazioni in questo luogo, dice di Kant, rilegandolo alla forma del «formalismo».<sup>77</sup>

Nel chiudere, va detto che abbiamo provato a spiegare come sia in fondo la lacerazione tra finito e infinito il punto nevralgico del secolo XVIII. In questo enorme spaccato Kant è momento tanto culminante quanto *sui generis* dell'intero panorama culturale del Settecento: entrando nel merito, infatti, del rapporto tra la prima e la terza *Critica* e accennando i fruttuosi sviluppi dello schematismo nelle pagine della *critica del giudizio teleologico*, abbiamo indicato la *Zweckmässigkeit* come il momento aureo del criticismo, e provato a chiarire come la teleologia fosse in particolare il modo di Kant di fare i conti con l'esigenza del suo tempo di rimarginare tale lacerazione. Ciò poteva compiersi solo aprendo la dimensione della cultura come mondo del *esser-significato* e che si condensa nelle stratificazioni storiche. Tutto ciò, compiuto da Kant implicitamente attraverso la forza della *produktive Einbildungskraft* e il suo riflesso (lo schematismo trascendentale), permette a Hegel di raccogliere e intendere l'immaginazione kantiana in *Glauben und Wissen* come quella ragione (hegelianamente intesa) *immersa* nella duplicità, nella riflessione, nella *lacerazione* e che permette però anche la risalita verso «l'identità dell'identità e della non-identità».<sup>78</sup> È dell'immaginazione il merito, infatti, di riuscire a trarre dal molteplice un'unità, ed un'unità *significata*. Così, pare si compia la risoluzione della lacerazione poiché è risolta nella storia quale costruirsi del mondo della cultura. Ma la frattura è risolta, "ricomposta" solo se il concetto di *produktive Einbildungskraft* va fatto dialogare con la formazione della *Selbstbewusstsein* della *Fenomenologia*: poiché è solo nella consapevolezza della coscienza di sé e del suo Altro che l'uomo può ritrovare l'unità. Un'unità, però, che si concede solo se si è consapevoli di sé, ovvero consapevoli anche della propria intima *scissione*. Il complesso compito di trovare una ragione alla storia e all'uomo dopo la rottura con ogni forma di *eteronomia* nell'Illuminismo è il grande compito del XIX secolo che vede nella *dialettica* hegeliana una possibile via d'uscita al bisogno di comprendere i contrari, la differenza, e al contempo contemplare l'unità su cui – come scrisse Cassirer – "riposa" l'unità dell'universo.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>78</sup> G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 79.