

1. Il rapporto filosofico di Hegel con Kant entra a Jena in una fase nuova. A Berna e anche a Francoforte il centro degli interessi di Hegel è rivolto, riguardo a Kant, alla *Critica della ragione pratica*; l'incontro (e lo scontro) con Kant avviene dunque sul terreno delle questioni etiche,¹ mentre la presa di contatto con la problematica logico-teoretica della *Critica della ragione pura* o non c'è o è soltanto episodica.² In sostanza cioè l'atteggiamento verso Kant è nel periodo preje-

¹ In *Die Positivität der christlichen Religion* (Berna, 1795-96: cfr. NOHL cit. pp. 152-239) v'è un sostanziale incontro con Kant nel giudicare il rapporto fra la religione cristiana come religione positiva e l'autonomia dell'idea etica (vedi MOOG, *op. cit.*, pp. 67-68). A Francoforte invece, nelle annotazioni di Hegel sugli scritti etici di Kant, si preannuncia già lo scontro. ROSENKRANZ, dandone notizia (il manoscritto, datato 10 agosto 1798 e già da Rosenkranz conosciuto solo frammentariamente, è poi andato completamente perduto), dice che Hegel "protestava contro la soppressione della natura in Kant e contro lo spezzettamento dell'uomo nella casistica derivante dall'assolutismo del concetto di dovere" (*Hegel's Leben ecc.*, cit., p. 87; e cfr. LUKÁCS, *op. cit.*, pp. 184-187). In *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (dell'inverno 1798-99 o dell'estate 1799: cfr. NOHL, pp. 242-343) Hegel è già al di là dell'etica kantiana: in essa, critica Hegel, "il comandamento etico è un'universalità che rimane contrapposta al particolare," e per di più vi rimane "un residuo di insopprimibile positività [leggi: cattiva positività, cioè cattiva empiria], la quale diventa sommamente rivoltante soprattutto perché ciò che dell'universale comandamento etico è il contenuto, cioè un dovere determinato, contiene la contraddizione di essere ad un tempo limitato e universale, ed avanza anzi, per amore della forma dell'universalità, le più ostinate pretese a beneficio della propria unilateralità" (NOHL, pp. 265 ss.). Quest'impostazione della critica conduce in linea diretta, vedremo, alla critica del moralismo kantiano nell'articolo jenense sul diritto naturale.

² Hegel, si capisce, ha letto la *Critica d. rag. pura*, tant'è vero che già a Tubinga ne ha compilato degli estratti. Ma la problematica logico-teoretica e, come osserva HAERING (*op. cit.*, vol. I, p. 56), specialmente "la dottrina delle 'antinomie,' della 'anfibia dei concetti di riflessione,' della 'deduzione metafisica delle categorie' ecc., sembra aver acquistato per lui effettiva importanza solo più tardi, tramite Fichte e Schelling, e comunque solo quando egli stesso si è accinto alla formazione di un sistema proprio." Sul nuovo interesse logico-teoretico di Hegel per Kant a Jena, cfr. anche K. FISCHER, *op. cit.*, vol. VIII¹, pp. 258-261; BAILLIE, *op. cit.*, pp. 99-106; NIEL, *op. cit.*, p. 77. Sulla critica jenense di Hegel a Kant vedi pure JEAN HYPPOLITE, *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*, in "Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift be-

nense analogo a quello verso Fichte e Reinhold, la filosofia dei quali, sappiamo, era stata definita da Hegel nel 1795 importante "meramente ai fini della ragione teoretica" e quindi per lui allora, in quel periodo, priva d'interesse. Gli scritti di Jena costituiscono in questo senso una vera e propria svolta. Essa si esprime non solo nella sicurezza di giudizio con cui nelle prime pagine della *Differenz* Hegel affronta l'aspetto logico-teoretico della filosofia kantiana in generale (vedi sopra, Parte prima, il § 4 del primo cap.), ma nell'altrettanta sicurezza con cui in *Glauben und Wissen* (nella prima sezione "A. Filosofia kantiana," pp. 18-51 dell'articolo) Hegel discute una serie di problemi particolari della *Critica della ragione pura*, da quello della formazione dei giudizi sintetici a priori a quello dell'appercezione sintetica trascendentale e a quello infine delle antinomie della "Dialettica trascendentale"; e si aggiunga l'impostazione ed elaborazione rigorosamente logico-teoretica della critica al moralismo kantiano nell'articolo sul diritto naturale. Tanto più notevoli appaiono poi queste prese di posizione in quanto sono pressoché definitive, cioè sostanzialmente mantenute fino agli scritti della maturità.

La definizione hegeliana generale della filosofia di Kant (come abbiamo visto nelle pagine iniziali della *Differenz* e, di riflesso, quando Hegel si trovò ad esprimere il proprio giudizio su Reinhold e su quel tanto di filosofia critica kantiana passato a Reinhold) è che essa filosofia non ha come suo principio regolativo un'unità o identità speculativa. Kant viene giudicato come se avesse dovuto avere tale principio speculativo e solo per incomprendimento di esso avesse poi "innalzato a principio assoluto la non-identità."³ Sulla base di questo giudizio alla filosofia kantiana viene sì riconosciuto il diritto di esistere, ma al modo in cui l'intelletto può esistere accanto alla ragione o lo scetticismo ac-

gründet von Hans Waihinger," vol. 45, fasc. 1-4, Köln, 1953-54, pp. 83-95, e in special modo l'osservazione (p. 83) che "non è sempre nelle lezioni sulla storia della filosofia che bisogna cercare le migliori analisi di Hegel, bensì nella *Logica* o nei primi scritti di Jena. È ad es. non nelle ultime lezioni sulla storia della filosofia, ma nell'articolo *Fede e sapere* ch'egli ci dà il suo punto di vista più profondo sul sistema kantiano, inteso come filosofia della riflessione."

³ *Differenz*, p. 163. Questo modo di giudicare è caratteristico, come ha notato HAYM (*op. cit.*, pp. 147-48), per l'impostazione logico-storiografica di Hegel. È vero che in Hegel si riscontra continuamente l'influenza di Kant, ma "il puro e genuino criticismo della filosofia preschellinghiana non è stato il suo credo nemmeno momentaneamente." I problemi della filosofia critica sono stati invece quasi immediatamente assorbiti e modificati (tanto da non poterli più riconoscere) dall'ideale speculativo hegeliano. Una conferma di ciò, potremmo aggiungere, è che Hegel presta qui a Kant una preoccupazione speculativa (di identità dell'identità e della non-identità secondo il modulo hegeliano) la quale in realtà era estranea a Kant e non costituiva per lui un problema.

canto alla vera filosofia: Kant è dunque una posizione superata, al pari di come è superata la *Reflexionsphilosophie* in genere la quale non ha alcuna problematica nuova da offrire poiché ogni sua problematica è ormai *risolta* nella Ragione speculativa. Dimostrare questa risoluzione sembra anzi a Hegel particolarmente facile per quanto riguarda la *Reflexionsphilosophie* kantiana, giacché il vero fondamento di essa sarebbe appunto la Ragione speculativa trascurata e sminuita, però, per opera dell'intelletto. Ciò, oltre che nella *Differenz*, era stato rilevato anche nel *Verhältniss* dov'era parso a Hegel non solo che lo spirito della filosofia kantiana consistesse nell'aver coscienza della suprema idea della Ragione e nel però "estirparla" poi immediatamente; ma gli era sembrato anche di poter distinguere ancora, come nella *Differenz*, un duplice spirito nella filosofia kantiana: lo spirito della filosofia perennemente rovinato dal sistema e lo spirito del sistema teso alla distruzione dell'idea della Ragione.⁴

La unità kantiana dell'appercezione sintetica (leggiamo in *Fede e sapere*) nella quale, sembra a Hegel, era pur apparsa la Ragione, "viene innalzata esclusivamente alla forma dell'infinità," ossia "fissata come intelletto."⁵ Il risultato è allora un'unità o identità soltanto relativa, opposta alla non-identità. E infatti "nella compiutezza dell'astrazione [compiutezza che secondo Hegel è propria della filosofia kantiana] la riflessione è ferma a questa contrapposizione, ovvero la contrapposizione ideale è posta come oggettiva, e ogni termine è posto come qualcosa che non è ciò che è l'altro." In altre parole "l'unità e il molteplice si oppongono qui reciprocamente come astrazioni, per cui dunque gli opposti hanno contro di sé *ambidue le parti della positività e della negatività*; di modo che quindi l'empirico è un assoluto qualcosa per il concetto e contemporaneamente un assoluto nulla."⁶ E così per un lato le posizioni del criticismo coincidono con il precedente empirismo, mentre per l'altro "esse sono contemporaneamente idealismo e scetticismo."⁷

Di questa caratterizzazione generale possiamo ormai isolare i due aspetti interessanti: l'uno è la convinzione di Hegel che nella ragione kantiana venga tenuto fermo soltanto il puro concetto dell'infinito in opposizione al finito e che dunque essa non ha alcuna attitudine ad essere quel "terzo termine" mediatore degli opposti estremi, il quale invece

⁴ "Auf das Töden der Vernunft-Idee ausgeht": *Verhältniss* cit., p. 272.

⁵ *Glauben und Wissen*, p. 26; cors. n.

⁶ *Ivi*, p. 11; cors. n.

⁷ *Ivi*, pp. 11-12; cors. n.

Hegel costantemente richiede e le cui istanze verrebbero da Kant costantemente *trasgredite*⁸; l'altro è l'accostamento hegeliano di Kant allo scetticismo e la valutazione, anzi, della filosofia critica kantiana come una modificazione o variante moderna delle posizioni scettiche e addirittura delle posizioni della scepsti classica: e la convinzione implicita, quindi, che anche la scepsti critica sia, come quella antica, nient'altro se non una via verso la Ragione speculativa.

Di quell'accostamento e di questa convinzione abbiamo un assai chiaro esempio quando Hegel discute le antinomie della "Dialettica trascendentale." Le antinomie gli sembrano antinomie dell'intelletto e quindi sostanzialmente simili alle antinomie della scepsti classica: in esse si manifesta "il lato polemico della ragione," ma di una ragione, non dimentichiamolo, che Hegel ha già definito come degradata a mero intelletto. In questo "lato polemico" non c'è quindi "altro interesse, se non quello di superare i concetti dell'intelletto che vengono predicati dall'Io, e di innalzare l'Io dalla sfera delle cose e delle determinazioni oggettive finite all'intellettualità." Ma in Kant l'unico predicato che rimane quando son tolte le determinazioni dell'intelletto, è lo "Io penso" come "assoluto punto intellettuale," come "monade non realmente esistente nella forma di una sostanza, ma come monade intellettuale, fisso Uno intellettuale *condizionato da infinita contrapposizione*."⁹ Quest'ultima espressione ci dice già la misura in cui Hegel avvicina Kant alla scepsti antica e d'altra parte sappiamo che per Hegel la filosofia critica è "contemporaneamente idealismo e scetticismo" proprio perché non sarebbe riuscita a trovare il "medio" delle antinomie.

Le *antinomie matematiche*,¹⁰ prosegue Hegel, "riguardano l'appli-

⁸ Cfr. anche *Glauben und Wissen*, p. 35: la ragione kantiana è costretta a sopportare "la propria vuotezza e indegnità," essa non ha "alcuna esigenza di un medio."

⁹ *Glauben und Wissen*, p. 36; cors. n.

¹⁰ Le antinomie matematiche a cui Hegel si riferisce sono le prime due antinomie delle quattro della "Dialettica trascendentale." La prima afferma che il mondo è limitato (finito) nello spazio e nel tempo e le viene opposta la confutazione antitetica che il mondo è illimitato (infinito); la tesi della seconda afferma che la materia consiste di parti semplici, e le è contrapposta l'antitesi che la divisione della materia è illimitata e non si giunge ad una parte semplice (cfr. *Cr. d. rag. pura*, tr. cit., pp. 484-501 [194-307]). La seconda coppia delle antinomie riguarda le *antinomie dinamiche*, quelle ossia che involgono dei rapporti causali. La terza antinomia (la prima delle antinomie dinamiche) afferma che la serie causale è limitata, che v'è una causa prima, incondizionata; le è opposta l'antitesi che la serie non è limitata e che non v'è tale causa prima. La quarta contiene la tesi che v'è un Ente necessario, appartenente al mondo, dal quale dipende ogni esistenza ma che a sua volta non dipende da nulla; e l'antitesi che nulla di quanto appartiene al mondo è indipendente e non esiste quindi un Ente necessario (cfr. *Cr. d. rag. pura* cit., pp. 502-519 [308-321]). In *Glauben und Wissen* (p. 37) Hegel tratta le anti-

cazione della ragione, come pura negatività, a un qualcosa di fissato da parte della riflessione, di modo che immediatamente viene prodotta l'infinità empirica": dove per "infinità empirica" Hegel intende evidentemente l'atteggiamento particolare del pensiero, nell'antinomia scettica, di oscillare a modo di pendolo e all'infinito dalla tesi all'antitesi e viceversa. E infatti: nell'antinomia "A è posto e insieme dev'essere non-posto; è posto in quanto resta ciò che è, è tolto in quanto si passa ad un altro"; e "questa vuota richiesta dell'altro e l'assoluto essere di ciò per cui l'altro vien richiesto, producono l'infinità empirica." L'antinomia si forma allora "perché vien posto tanto l'esser-altro quanto l'essere, ossia vien posta la contraddizione nella sua assoluta insuperabilità"; o, in altri termini, un lato dell'antinomia "dev'essere che qui vien posto il punto determinato, e la confutazione dev'essere che è il contrario, l'esser-altro, a venir posto," mentre "nell'altro lato dell'antinomia avviene l'inverso."¹¹ Nella *Fenomenologia* Hegel parla in modo analogo delle antinomie della scepse classica: "se le viene indicata l'eguaglianza, allora mostra l'ineguaglianza; se poi dinanzi a lei venga tenuta ferma l'ineguaglianza, allora passa oltre ad indicare l'eguaglianza. In effetto il suo chiacchierare è un litigio da ragazzi testardi, dei quali l'uno dice A quando l'altro dice B, per dire B quando l'altro dice A; e così ciascuno, restando in contraddizione con se stesso, si paga la soddisfazione di restare in contraddizione con gli altri."¹² Dal confronto fra i due testi citati appare chiaro quanto Hegel abbia avvicinato il Kant della "Dialettica trascendentale" alla coscienza scettica antica.

Ma il modo in cui Hegel continua l'esame è forse ancor più indicativo per chiarire sia l'accostamento Kant-scepse antica che la generale convinzione hegeliana delle antinomie come via verso l'unità *speculativa*. "Kant," leggiamo, "può adoperare l'idealismo trascendentale solo come chiave *negativa* per la risoluzione [dei due lati dell'antinomia], in quanto nega i due lati dell'antinomia quali cose in sé: ma il *positivo* di queste antinomie, il loro *medio non viene in tal modo conosciuto*. La ragione vi appare esclusivamente per il suo *lato negativo*, come superamento della riflessione, ma non si manifesta in se stessa, nella

nomie dinamiche come un'appendice delle matematiche. Nelle dinamiche la filosofia critica "confessa il suo assoluto dogmatismo, essa supera il contrasto rendendolo assoluto." Per quanto riguarda i due riferimenti indiretti alle antinomie kantiane nella *Logica di Jena* (nella sezione "Infinità": *Jenenser Logik* cit., p. 29; e nella sezione "Il mondo" della "Metafisica dell'oggettività": *ivi*, pp. 148-50), li vedremo a suo luogo.

¹¹ *Glauben und Wissen*, pp. 36-37.

¹² *Fenomenologia*, tr. it. cit., vol. I, p. 184.

sua veste propria."¹³ Sono parole quasi testualmente simili a quelle adoperate nel *Verhältniss* per caratterizzare la filosofia negativa o scepse platonica del *Parmenide*, ed indicano la preoccupazione costante di Hegel di postulare il termine "medio," il conciliatore degli "assoluti qualcosa" che da Kant e dagli scettici verrebbero opposti l'uno all'altro, e di postularlo come un Assoluto che sia la *Totalità dei medi*. Con questa preoccupazione si spiega il procedimento di dare importanza al "lato negativo" della conoscenza dell'Assoluto (tanto in Platone che qui in Kant) sempre solo come l'immediato *presupposto* della conoscenza *positiva*, ossia poi come il lato negativo di un'originaria Totalità di negativo-positivo. Se però era relativamente facile interpretare il "lato negativo" in chiave di conoscenza positiva dell'Assoluto per quanto riguarda Platone, dove il *Parmenide* è la via che conduce al *Sofista* e al "medio" della tauto-eterologia o comunanza dei "generi supremi" di medesimezza e alterità, molto più difficile e rischioso (per lo stesso Hegel) si presenterà, diciamolo subito, il tentativo di interpretare in questa guisa speculativa la "Dialettica trascendentale."

Ma completiamo per intanto la documentazione dell'esame delle antinomie da parte di Hegel. La trattazione di esse in *Glauben und Wissen* ci rimanda direttamente¹⁴ alla *Grande Logica*, dove Hegel se ne occupa fin dall'introduzione. Se ne occupa però premettendo già che "le esposizioni dialettiche di Kant nelle antinomie della ragione pura non meritano per vero dire gran lode," ché in quanto in esse "ci si ferma al lato astratto-negativo della dialettica [ossia non si perviene a quella conoscenza *positiva* dell'Assoluto che Hegel aveva rite-

¹³ *Glauben und Wissen*, p. 37 (cors. n.). Circa l'influenza di Platone e Kant su Hegel cfr. anche BAILLIE (*op. cit.*, pp. 19-20), che seguendo Rosenkranz osserva: "Sembra non esservi dubbio che gli esempi concreti contenuti nei dialoghi platonici, circa la instabilità delle nozioni isolate e delle verità unilaterali, sono stati di capitale importanza nel fornire a Hegel il suggerimento della validità della dialettica come metodo filosofico appropriato. Le 'antinomie' di Kant nella *Critica della ragione pura* erano semplicemente dei casi particolari, appunto, di quella peculiarità dei contenuti della ragione umana che già Platone aveva illustrato." BERTRAND RUSSELL (*A history of western philosophy*, New York, 1945, p. 708) ritiene pure che "questa parte [le antinomie] della *Critica* ha avuto una grande influenza su Hegel la cui dialettica procede interamente per antinomie."

¹⁴ Fra *Glauben und Wissen* e *Grande Logica* si inserisce, cronologicamente, la "Appendice sulle antinomie" nella *Propedeutica filosofica* di Norimberga degli anni 1809-11 (pubblicata da ROSENKRANZ come vol. XVIII dei *Werke: Philosophische Propädeutik*, Berlin, 1840). E per l'"Appendice sulle antinomie" vedi ora, nella recente trad. ital. della *Propädeutik* a cura di Giorgio Radetti, Firenze, 1951, le pp. 105-114. L'"Appendice," però, è dedicata quasi interamente solo alla esposizione delle antinomie (con una riproduzione quasi letterale del testo di Kant) e alla loro soluzione speculativa (hegeliana) viene accennato appena, di sfuggita.

nuto il grande merito di Platone!], il risultato è semplicemente la nota affermazione che la ragione è incapace di conoscere l'infinito; — risultato singolare, questo, poiché l'infinito è il razionale, di dire che la ragione non è capace di conoscere il razionale.¹⁵ In generale, osserva poi Hegel, le antinomie non dimostrano nulla poiché in tutte quattro la tesi e l'antitesi si richiamano l'una all'altra e vorrebbero dimostrarsi a vicenda. Nell'antinomia della limitatezza del mondo, ad es., "si vede subito che non v'era nessun bisogno (...) di addurre una prova, in quanto nella prova stessa si ha immediatamente come base l'affermazione di quello che dovrebbe esser provato (...). Nella prova si *presuppone* dunque come reale un limite del tempo; ma questo limite è appunto *quello* che dovrebbe *esser provato*."¹⁶ Così anche nell'antinomia di libertà e necessità "la dimostrazione (...) comincia (...) in maniera apagogica; si ammette cioè l'opposto di ciascuna tesi. Poi, per mostrare la contraddizione di quel che si è ammesso, si assume viceversa e si suppone valido il suo opposto, vale a dire dunque la proposizione da dimostrare. Tutto questo lungo giro di dimostrazione si poteva quindi risparmiare; non consiste in altro che nell'affermazione assertoria delle due proposizioni contrapposte."¹⁷

È evidente ora che il motivo di questi giri viziosi e petizioni di principio sta secondo Hegel nell'aver Kant misconosciuto il principio unitario della Ragione speculativa. Kant in altri termini, non avendo visto nella proposizione speculativa il legame d'identità fra i membri, ha scisso questi membri e ridotto ad es. "l'intera antinomia [dell'infinita divisibilità dello spazio]... alla *separazione* e all'affermazione diretta dei

¹⁵ *Scienza d. log.*, tr. cit., vol. I, p. 40.

¹⁶ *Ivi*, p. 278. Hegel parla qui della prima antinomia. La critica della seconda antinomia (*ivi*, pp. 220-225) è pressoché uguale. Questa critica hegeliana delle antinomie ha largamente influenzato non solo gli interpreti ortodossi (cfr. HAERING, *op. cit.*, vol. II, pp. 248-49; MOOG, *op. cit.*, pp. 247-48; K. FISCHER, *op. cit.*, vol. VIII¹, pp. 463, 468: che però la critica delle antinomie ha un fondamentale precedente in *Glauben und Wissen*, a ciò Fischer non accenna nemmeno nelle pp. 258-261 dedicate espressamente alla polemica jenense contro Kant), ma anche i critici. Così ad es. I. H. FICHTE è hegeliano nella valutazione delle antinomie (*Beiträge ecc.*, cit., p. 239) e anche GUSTAV BIEDERMANN (*Kant's Kritik der reinen Vernunft und die Hegel'sche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft*, Prag, 1869) risente della tendenza a interpretare la "Dialettica trascendentale" secondo il modulo speculativo di Hegel. Resiste in parte a questa tentazione K. PH. FISCHER il quale osserva (*Speculative Charakteristik ecc.*, cit., p. 225) che Hegel non riesce a risolvere le antinomie, limitandosi l'unico suo tentativo di soluzione alla semplice affermazione che "il cosiddetto mondo (...) non manca (...) menomamente della contraddizione [*Scienza d. log.*, cit., vol. I, p. 281]"; e cfr. anche *Specul. Charakter.*, pp. 79-81. Nella tradizione hegeliana dell'interpretazione delle antinomie kantiane si muove anche LENIN (cfr. *Quaderni filosofici* cit., pp. 105-106, 169, 177).

¹⁷ *Scienza d. log.*, vol. III, pp. 220-21.

due momenti della quantità, e precisamente di cotesti momenti come assolutamente *separati*."¹⁸ Per Hegel, sappiamo invece, ogni proposizione in cui si esprime un principio della ragione può reggersi soltanto perché in esso è presente la *Totalità* delle differenze che fonde in un'unica identità le *separate* posizioni *riflessive*. Se dunque Hegel denuncia che le antinomie kantiane incorrono, nella loro dimostrazione, in una reciproca presupposizione, anche la proposizione speculativa contiene una presupposizione. Ma è una presupposizione in cui sono gli stessi due *lati* dell'Intiero a presupporre reciprocamente ed è con una presupposizione di tal genere che l'Intiero si costituisce come unità dell'unità e delle differenze.¹⁹ Non è dunque che Hegel escluda *ogni* *presupposizione*, ma solo le presupposizioni dell'intelletto astratto, quelle che non riconoscono la Totalità speculativa e non sono quindi la *suprema presupposizione* dell'unità di sé e del proprio togliersi.

Il senso vero allora della critica mossa a Kant non sembra esser quello che Kant venga criticato solamente *perché* nella "Dialettica trascendentale" compaiono presupposizioni reciproche. Dalla *Differenz a Glauben und Wissen* Hegel ripete esplicitamente che il principio genuino del sistema kantiano è sempre ancora il vero e grande spirito della filosofia, sia pure misconosciuto ad ogni passo per quanto riguarda il suo valore speculativo. Le antinomie allora, una volta sciolte dall'artificiosa divisione in tesi e antitesi e liberate dalle conseguenti astratte petizioni di principio, rappresenterebbero nel loro senso più vero ossia nella loro effettiva unità, proprio l'affermazione del principio della Ragione²⁰; e nel principio speculativo così ricostituito si verificherebbe appunto la reciproca presupposizione dei due lati dell'Intiero. La critica di Hegel appare così rivolta sostanzialmente contro un Kant al quale *non sarebbe riuscito* di afferrare questo supremo principio speculativo e che ricade nelle astrazioni dell'intelletto ogni qualvolta sem-

¹⁸ *Ivi*, vol. I, p. 225; cors. n.

¹⁹ I due lati dell'Intiero, oltre ad essere per un verso indifferenti fra loro, "oltracciò ambedue sono anche *mediati*" (*Scienza d. log.*, vol. II, p. 113). "I due lati dell'Intiero (...) son (...) una sola unità essenziale (...). Essi trapassano di per se stessi uno nell'altro (...), e si *presuppongono reciprocamente*. Ma questo è in pari tempo solo una unica riflessione di entrambi, e il presupporre è quindi anch'esso uno solo (...). Questi due lati presuppongono la totalità in modo che essa è quella che li pone. Viceversa, siccome essi *presuppongono* la totalità, così questa *sembra* [cors. n.] anche a sua volta condizionata da quelli." Ma in realtà, "in quanto questi due lati si son mostrati come *l'identico* [cors. n.], presi per sé essi "sono rabbassati a una *parvenza*" (*ivi*, pp. 115-16).

²⁰ Cfr. più avanti (§ 5 del cap. seguente) i passi conclusivi di *Glauben und Wissen*, nei quali è indicato come in generale le opposte finitezze, dopo che ne è stata riconosciuta la limitatezza, si rovesciano nell'unità speculativa.

brava che riuscisse a liberarsene. Vedremo come Hegel individui questi felici istanti di liberazione in Kant dal groviglio dell'intelletto nel rapporto reciproco (secondo Hegel *speculativo*) di intuizione e concetto e nell'ammissione di un intelletto intuente. La "Dialettica trascendentale" invece, ferma nelle antinomie concettuali, gli sembra una grave ricaduta nell'intelletto. È evidente per Hegel che, venendo misconosciuto il principio unitario speculativo e la sua dialettica, le divisioni che si vogliono da parte di Kant imputare alla ragione e le contraddizioni in cui la si vuol far cadere diventano artificiali, e che la dimostrazione di una tesi e di una antitesi di cui la ragione sarebbe affetta risulta fondata su reciproca petizione di principio e quindi *non valida*: la Ragione non conosce tesi e antitesi concepite come escludentisi l'un l'altra (e in *tale* veste appunto affette da petizioni di principio), ché essa al contrario le comprende entrambe.

Così suona la critica hegeliana. Essa verte dunque non tanto sull'apparizione di presupposizioni nella "Dialettica trascendentale," quanto sul fatto che non esistono in essa presupposizioni di *natura speculativa*. Volendo Kant dimostrare le contraddizioni della *ragione* e prendendo invece come unità di misura *l'intelletto*, il suo procedimento critico è risultato artificioso e l'involontaria (ma inevitabile) conseguenza ne sono state le coppie di petizioni di principio manifestatesi in dimostrazioni che contro la Ragione non possono avere presa non componendosi essa di opposti concepiti *oppostamente*. In altri termini la kantiana critica della ragione è da invalidare perché Kant sarebbe incorso, *suo malgrado*, nelle artificiali petizioni di principio della "Dialettica trascendentale."

2. La critica hegeliana delle antinomie compare dunque dagli scritti jenensi fino alle opere della maturità in una forma sostanzialmente invariata. Ma viene il sospetto che a Hegel sia sfuggita la questione fondamentale: ossia che nella trattazione delle antinomie Kant è partito da posizioni assai diverse da quelle hegeliane e che, soprattutto, Kant intendeva mostrare nelle antinomie scettiche della ragione non una via verso la Ragione speculativa ma le fatali e contraddittorie conseguenze che risultano quando la Ragione viene assunta come speculazione. Se si intendono (con Hegel) le antinomie della ragione come altrettante contraddizioni in cui Kant è caduto per aver misconosciuto il principio speculativo, allora sarebbe difficile distinguere Kant da uno scettico antico. Per Kant però, al contrario che per lo scettico antico, le

antinomie non sono l'ultima ed unica realtà; né sono, tanto meno, il lato negativo della Ragione il quale si rovescia immediatamente nel positivo, risolvendo l'antinomia nel "medio" della Totalità di negativo-positivo. Le antinomie sono invece imputabili proprio alla Ragione ogni qualvolta essa presuppone indifferentemente il lato "positivo" e il lato "negativo" come uniti nella Totalità delle loro condizioni e relazioni: in questo caso le antinomie sono le *naturali ed inevitabili conseguenze* proprio della Ragione concepita come speculativo "togliersi" delle differenze, ovvero come Totalità presupposta di tutte le determinazioni.

È necessario a questo punto richiamare il testo della "Dialettica trascendentale." Nella sezione dedicata al sistema delle idee cosmologiche leggiamo che la ragione, quand'è intesa speculativamente cioè quand'è sciolta dalle condizioni dell'esperienza, ha come suo principio il ricorso alla *Totalità*. Nel considerare una serie di condizioni essa *presuppone* ossia, nei riguardi di ogni singolo condizionato, che sia data anche la somma o Totalità di tutte le condizioni e quindi l'Incondizionato stesso. Nella serie dei termini *l, m, n, o, p*, e nel caso in cui *n* sia condizionato dagli antecedenti e condizioni i successivi, la ragione speculativa presuppone la Totalità delle condizioni nel senso che considera *n* possibile solo *mediante* quella presupposizione, mentre la possibilità di *n* non è inficiata dalla serie dei termini successivi *o, p*, ecc. Della serie regressiva (e dunque della Totalità delle condizioni) si occupano appunto le idee cosmologiche che danno luogo alle antinomie. Queste sono quindi un prodotto della presupposizione aprioristica dell'idea di Totalità.²¹

Le conseguenze di questo ricorso alla Totalità sono assai gravi e vengono chiaramente avvertite da Kant. Nel giuoco delle antinomie le proposizioni deducibili dalla tesi presuppongono come data l'intera catena delle condizioni; nella deduzione poi di esse proposizioni dall'intera catena, è la Totalità data delle condizioni che permette di stabilire un incondizionato (ad es. l'ammissione di una causa del mondo ecc.). Si è quindi in presenza di una serie di condizioni la quale mette capo ad un termine ultimo incondizionato e presuppone dunque una Totalità di condizioni il cui ordine è, diremo, *discontinuo* poiché fa capo ad una condizione ultima che non è condizionata a sua volta *se non dalla Totalità delle condizioni*. Osserva infatti Kant: "può darsi che nel verso delle condizioni la serie delle premesse abbia, come condizione

²¹ Cfr. *Critica della ragione pura*, tr. cit., pp. 470-71 (283-84).

suprema, un termine *primo*, oppure, può darsi che non lo abbia, e che sia quindi senza limiti *a parte priori*: in ogni caso, però, essa deve contenere una totalità di condizioni.²² D'altra parte le proposizioni dell'antitesi, con le quali vien negata la tesi, non si differenziano nella loro struttura dalle proposizioni della tesi; anche le proposizioni dell'antitesi rinviano ad una catena di condizioni, sia pure senza che questa catena faccia capo ad un "termine primo" (per l'antitesi infatti il mondo è senza causa, ecc.). E allora nell'uno e nell'altro caso si ha un analogo ricorso alla Totalità: nel primo caso vien presupposta la serie totale delle condizioni, ma *discontinua* nell'ultimo membro; nel secondo caso vien presupposta la Totalità *continua* delle condizioni. Che l'aspetto specifico delle due serie sia nel primo caso l'ammissione di un fondamento ultimo e nel secondo caso la sua negazione, ciò non costituisce una differenza di struttura; mentre è invece essenziale che nel giuoco reciproco tanto della tesi verso l'antitesi quanto dell'antitesi verso la tesi, si abbia un ricorso comune, sia pur di ordine inverso, alla serie totale delle condizioni. È indeciso, leggiamo ancora in Kant, "se questo incondizionato sia da porsi in un inizio assoluto della sintesi, oppure in una totalità assoluta della serie, senza alcun inizio,"²³ e nel caso concreto delle idee cosmologiche non sappiamo anticipatamente entro quale lato dell'incondizionato della sintesi regressiva dei fenomeni esse cadano.²⁴

Ma tutto ciò comporta la conseguenza che le antinomie sono "sofisticazioni, non già degli uomini, bensì della stessa ragione pura"²⁵ e quindi oggettive; e che esse si riferiscono non ad "un certo scopo arbitrario, ma (...) ad una questione tale, che ogni ragione umana, nel suo progresso, debba necessariamente imbattersi in essa."²⁶ La ragione vi s'imbatta ogni qualvolta viene estesa "oltre i limiti dell'esperienza": ché da quest'estensione indebita "sorgono allora proposizioni dogmatiche *raziocinanti*, che dall'esperienza non possono né sperare conferma, né temere confutazione" in quanto "ciascuna di queste non soltanto

²² *Ivi*, p. 389 (257).

²³ *Ivi*, pp. 535-36 (334). E cfr. *Fortschritte* (ed. cit. più avanti, p. 159) dove è detto che l'antinomia "divide gli avversari in due schiere, di cui l'una cerca l'incondizionato nella composizione dell'omogeneo, mentre l'altra lo cerca nella composizione di quel molteplice che può essere anche eterogeneo."

²⁴ Cfr. *Cr. d. rag. pura* cit., pp. 537-38 (335-36).

²⁵ *Ivi*, p. 394 (261).

²⁶ *Ivi*, p. 480 (290-91). E cfr. p. 468 (282): "Si presenta qui (...) un nuovo fenomeno della ragione umana, cioè un'antitetica del tutto naturale. Per giungere ad essa, non occorre affatto sottillizzare o tendere insidie sofistiche: in tale antitetica, piuttosto, la ragione *incappa da sé, e inevitabilmente*" (cors. n.): vi incappa, s'intende, quando la si usa in modo "puro," speculativo.

è in se stessa esente da contraddizione, ma ritrova le condizioni della sua necessità proprio nella natura della ragione. Senonché, sfortunatamente, l'asserzione del contrario è appoggiata da ragioni altrettanto valide e necessarie"²⁷: ché, sappiamo, questa bivalenza di ragioni trova le condizioni della sua necessità proprio nel ricorso alla presupposizione della Totalità, ricorso che è connaturato alla ragione pura o speculativa. Stabilito ciò, non è tuttavia più lecito supporre che le antinomie possano avere una soluzione speculativa in cui esse siano i "lati" di un Intiero aprioristicamente presupposto; e non lo è perché è stato mostrato da Kant che la loro antinomicità (antinomicità speculativa e quindi indecisione, impotenza, infecondità ai fini dell'esperienza) è derivata appunto dal contenere esse una assunzione aprioristica della Totalità delle condizioni per ognuna delle serie. Ci sembra allora che non importi tanto stabilire se l'elenco delle antinomie sia formalmente corretto e completo, quanto piuttosto tener fermo come, a differenza che da parte dello scettico antico, venga qui mostrata da Kant una *causa* di questo opporsi delle idee di ragione e la causa venga individuata nel procedimento speculativo di ricorrere alla presupposizione della Totalità delle condizioni *prima* ancora che queste si verifichino.²⁸

Hegel stesso aveva intuito nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* che la scepsi antica è "una maniera per cui non si fa che mostrare

²⁷ *Ivi*, p. 479 (290). E cfr. quanto aggiunge Kant nella "Dottrina trascendentale del metodo," dov'è detto (*ivi*, p. 763 [508]) che "tutte le proposizioni sintetiche tratte dalla ragione pura sono caratterizzate dal fatto che, sebbene chi asserisce la realtà di certe idee non sia mai in grado di rendere certa questa sua proposizione, d'altro lato l'avversario è altrettanto poco in grado di asserire il contrario." Ciò significa che nelle antinomie v'è solo l'oscillare dell'assenso dalla affermazione alla negazione e viceversa, senza che vi sopraggiunga alcuna *decisione* la quale spetterebbe solo all'esperienza. Gli avversari, proprio perché hanno trasceso il terreno dell'esperienza, hanno in mano argomenti ugualmente probanti o, meglio, ugualmente *non-probanti*.

²⁸ Hegel in sostanza si è limitato a criticare l'incompletezza formale delle antinomie appoggiandosi alla scepsi antica; a rimproverare a Kant di non aver visto "che si potrebbero (...) stabilire altrettante antinomie quanti si danno concetti" e non quattro soltanto, mentre "allo scetticismo non rincrebbe la fatica di mostrare questa contraddizione, ossia l'antinomia, in tutti i concetti che trovò nelle scienze" (*Scienza d. log.*, cit., vol. II, p. 217; il medesimo rimprovero anche in *Enciclopedia*, § 48); e a ribadire, insomma, che "infinitamente più significativi e più profondi che non la antinomia kantiana (...) son gli esempi dialettici dell'antica *scuola eleatica*" (*Scienza d. log.*, vol. I, p. 226). Hegel dunque non fa che ripetere, quando parla delle antinomie kantiane, la nota convinzione che la *Reflexionsphilosophie* nella sua veste di scepsi antica è la via per eccellenza verso la Ragione speculativa. Tale convinzione Hegel l'aveva espressa, prima ancora che nel *Verhältniss*, in una lettera a Mehmel del 6 agosto 1801 (manoscritto del Schillermuseum di Marbach) nella quale è detto che la scepsi moderna non è in grado di porgere nemmeno l'acqua a quella antica che ha operato cose positive e fondamentali e rispetto alla quale la scepsi moderna è solo un gioco privato e soggettivo che si fa passare per filosofia (cfr. HAERING cit., vol. II, pp. 40-41).

alcuni metodi generali" della contrapposizione e che "siccome ora è *accidentale* quali pensieri si vengano a mostrare, così è *anche accidentale la maniera di attaccarli*; giacché la contraddizione si manifesta nell'uno in un modo, nell'altro in un altro."²⁹ Ma Hegel non ha poi avvertito che nella scepri moderna della "Dialettica trascendentale" non v'è affatto questa accidentalità. Kant al contrario, collegando la discussione delle antinomie alla critica dei processi di totalizzazione delle condizioni da parte della ragione, mostra che la ragione incorre nelle antinomie a causa di una presupposizione aprioristica (speculativa) della Totalità³⁰: e il punto in cui Kant attacca le antinomie prodotte dalla Ragione speculativa è quindi non "accidentale," ma estremamente preciso. "Quando," spiega Kant, "tra due parti contendenti l'una asserisce: il mondo ha un inizio, mentre l'altra sostiene: il mondo non ha alcun inizio, bensì esiste sin dall'eternità, nulla risulta più chiaro del fatto che una delle due debba avere ragione. Così stando le cose, è tuttavia impossibile scoprire da che parte sia la ragione, poiché gli argomenti delle due parti sono egualmente chiari. (...) Non rimane dunque alcun mezzo per porre fine al conflitto, una volta per tutte e con soddisfazione di entrambe le parti, se non di convincere infine questi avversari [cioè coloro che si appoggiano per la difesa delle loro argomentazioni sul principio speculativo del ricorso alla Totalità] (...) che la loro contesa non ha (...) alcun contenuto, e che una certa *illusione* trascendentale ha presentato loro una realtà, là dove non può trovarsi alcuna."³¹ Quest'illusione è l'idea della Totalità.

La scepri critica consiste quindi in una indicazione esplicita dei limiti di validità del principio speculativo, attraverso l'indicazione delle

²⁹ *Lezioni* ecc. cit., vol. II, p. 520; cors. n.

³⁰ Cfr. *Cr. d. rag. pura*, tr. cit., pp. 392 (259), 470 (283), 476 (287-88), 548 (343-44).

³¹ *Ivi*, pp. 549-50 (344-45); cors. n. Della denuncia di quest'illusione trae vigore, si sa, la scepri critica nel suo significato positivo e antidogmatico. Nella "Dottrina trascendentale del metodo" KANT ribadisce infatti che il contrasto antinomico della Ragione pura è, per via del ricorso vizioso alla "Totalità delle condizioni," un contrasto illusorio combattuto fra ombre, fra "eroi del Walhalla" i quali appena uccisi risorgono immediatamente in piedi; e che quindi non rimane che denunciare il fallimento dell'uso "puro" della ragione e contrapporre, per svegliare la ragione dal suo "dolce sonno dogmatico," "alle spaccate di una parte quelle dell'altra, la quale si appoggia ai medesimi diritti" (*Critica*, tr. cit., p. 748 [494]; cors. n.) Preferiamo rendere letteralmente il kantiano *welche auf eben dieselben Rechte fusst*, che Colli traduce con "altrettanto ingiustificate"; e ciò perché, se anche in ultima analisi le pretese di ognuno dei lati dell'antinomia si rivelano illusorie, Kant intende qui sottolineare che, a parte la finale illusorietà, nella effettiva configurazione del contrasto antinomico ognuno dei due lati reclama appunto i "medesimi diritti": e in realtà, se così non fosse, il contrasto, per quanto illusorio perché basato sulla falsità delle premesse speculative, non potrebbe neppure istituirsi.

contraddizioni in cui esso incorre nel suo movimento. Ma a quest'indicazione si aggiunge anche l'importante criterio metodologico che la validità o meno del processo speculativo di totalizzazione può esser saggiata solo attraverso le *conseguenze* che si verificano non appena la totalizzazione viene applicata come strumento di mediazione del molteplice³²; è infatti solo dall'esame delle *conseguenze* che si può scoprire se è vera o no l'ipotesi che l'intero procedimento speculativo, poggiando esso su un "presupposto infondato," sia incapace di assolvere al compito di mediare o spiegare le parti in causa. In termini moderni ciò si configura come l'istanza di rintracciare i difetti del procedimento speculativo attraverso il modo in cui esso intende mediare i fatti, vale a dire il concreto o molteplice, cioè poi attraverso la *misura* in cui esso riesca a spiegare questi fatti (logici o storici che siano): si risale dalla negatività delle conseguenze (le contraddizioni che si manifestano nella "mediazione" speculativa dei fatti) alla negatività del procedimento. E si pensi, per un esempio moderno svolto con coerenza di materialista, al metodo seguito da Marx nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: dov'è appunto attraverso l'esame della incapacità, da parte della speculazione hegeliana (e idealistica in genere) di mediare i fatti, cioè attraverso la constatazione del loro rimanere e persistere come "cattiva empiria," nonostante che la speculazione abbia preteso di mediarli, che si arriva al carattere probante della denuncia dei processi di ipostatizzazione della Ragione assoluta o speculativa.

Per quanto riguarda Kant, la critica della Totalità come concetto speculativo o assoluto non è del resto limitata alle pagine della "Dialettica trascendentale," ma costituisce una linea costante nel pensiero kantiano fin dalla sua fase precritica. Così ad es. già il n. 4491 (di poco anteriore al 1776-77) del *Nachlass* contiene l'avvertimento che il concetto della "Totalità assoluta" può essere solo "problematico,"³³ e a questa problematizzazione si ricollega anche la discussione delle antinomie, già analoga qui nel suo svolgimento alla trattazione nella "Dialettica trascendentale."³⁴ Nelle annotazioni immediatamente antecedenti

³² Cfr. *Critica*, p. 537 (335): "Se avviene che in entrambi i casi si giunga semplicemente ad un risultato privo di senso (ad un non senso), avremo un fondato motivo per esaminare criticamente la nostra questione, e per vedere se essa non si basi su di un presupposto infondato, avendo a che fare con una idea, la quale *svela la propria falsità nella sua applicazione e nelle sue conseguenze* più di quanto non la sveli nella sua rappresentazione isolata" (cors. n.).

³³ Vedi KANT's *Gesammelte Schriften*, ed. cit., in *Reflexionen zur Metaphysik* nel vol. XVII, Leipzig, 1926, p. 571.

³⁴ *Ivi*, pp. 409-12, 454-57 (i nn. del *Nachlass*, 4086-4090 e 4201-4210, risalgono al 1769-70).

la *Critica* Kant, dopo aver premesso che “nella natura, cioè nello spazio e nel tempo, non troviamo niente di incondizionato, mentre tuttavia la ragione lo richiede come Totalità delle condizioni,” conclude che “perciò [cioè per il fatto che v'è questa richiesta] noi nella cosmologia (...) troviamo le antinomie”³⁵; e gli nasce quindi il sospetto che questo principio della ragione *pura*, cioè speculativa, sia “una mera petizione o postulato,”³⁶ ovvero uno “scambio delle condizioni soggettive del nostro pensiero con le oggettive.”³⁷ Lo scambio è però illecito ché, come sottolinea Kant in modo pregnante, “ciò che è dato è il mondo e non le idee”; e quando allora ci si chiede se “la colpa è del mondo o del pensiero,” bisogna concludere che quello scambio “è una colpa del pensiero” la quale avviene quando “pensiamo *al di là* di ciò che è *dato empiricamente*.”³⁸ E questa critica è poi ripresa e sviluppata nei *Progressi della metafisica* di poco dopo il 1790. La rivendicazione della ragione, è detto ivi, consiste nell'assumere la Totalità della serie ascendente per giungere all'incondizionato. Ma “pensare come incondizionato il concetto di un assoluto Intiero di condizioni, ciò è una contraddizione”; ed è questa contraddizione a far sì che “la ragione coinvolge se stessa in un dissidio incomponibile (...) di modo che tesi e antitesi si eliminano incessantemente a vicenda.”³⁹

Dopo questo sommario esame del senso della “Dialettica trascendentale” (e delle annotazioni ad essa complementari) sembra che l'accusa rivolta da Hegel alla dottrina delle antinomie, accusa che si compendia nella denuncia che la “Dialettica trascendentale” cade in costanti petizioni di principio, non sia in ultima analisi così adatta a scuotere quella dottrina quanto, al contrario, a rafforzarla. Ché questa dottrina vuole appunto dimostrare come per *sua natura* la ragione debba cadere, nel suo uso *speculativo*, in costanti presupposizioni. Nasce cioè il dubbio se il Kant delle antinomie, oltre ad essere in un certo senso un critico avanti lettera delle totalizzazioni hegeliane, non abbia poi

³⁵ *Gesammelte Schriften* cit., le *Reflexionen zur Metaphysik* nel vol. XVIII, Leipzig, 1928, p. 221, n. 5552.

³⁶ *Ivi*, pp. 222-23 (n. 5553).

³⁷ *Ivi*, p. 227 (n. 5553).

³⁸ *Ivi*, p. 277 (n. 5639); cors. n.

³⁹ In *Ueber die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, Königsberg, 1804 (vedi ora I. KANT'S *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, a cura di Karl Vorländer, Dritte Abteilung: Die Schriften von 1790-93, Leipzig, II ediz. 1921, p. 116). Fatta questa premessa, Kant passa a discutere le antinomie (*ivi*, pp. 117-120) come nella “Dialettica trascendentale.”

trovato proprio nello Hegel critico di Kant, ed insistente denunciante delle petizioni di principio della “Dialettica trascendentale,” il miglior possibile difensore: ché lo scopo di Kant era appunto di mostrare come nell'uso speculativo della ragione non vi potesse essere che petizione di principio! Quando dunque Hegel dimostra a Kant come nell'esposizione dell'attività speculativa della ragione egli sia incorso nella gratuita affermazione assertoria di due proposizioni antitetiche,⁴⁰ affermazione che si converte in petizione di principio, ed indica a Kant come suo unico errore il non aver visto, oltre e sopra le proposizioni contraddittorie, la proposizione *speculativa* e la vera filosofia o Intiero i cui lati appunto *si presuppongono* reciprocamente⁴¹; quando Hegel fa questo, ciò dovrebbe essere piuttosto una *conferma* indiretta della dimostrazione

⁴⁰ La dimostrazione delle antinomie, osserva Hegel come sappiamo, “comincia anzitutto in materia apagogica; si ammette cioè l'opposto di ciascuna tesi. Poi, per mostrare la contraddizione di quel che si è ammesso, si assume viceversa e si suppone valido il suo opposto, vale a dire dunque la proposizione da dimostrare. Tutto questo lungo giro di dimostrazione si poteva quindi risparmiare; non consiste in altro che nell'affermazione assertoria delle due proposizioni contrapposte” (*Sc. d. log. cit.*, vol. III, pp. 220-221).

⁴¹ Si veda ancora *Scienza d. log.*, vol. II, la p. 113 già citata sopra. La dialettica speculativa si presenta, nella sua automediazione o *verità autonoma*, come il fondamento di tutte le condizioni, ossia come l'incondizionato o, insomma, come un'unica Totalità presupposta di tutte le condizioni e di tutti i momenti risolutivi. Si ricordi poi che ciò era stato affermato da Hegel fin dal 1798, quasi tre lustri prima della *Grande Logica*. Nel frammento *Fede ed essere* di quell'anno (Nohl Anhang II, pp. 382-385) è detto quanto segue (riportiamo anche i chiarimenti fra parentesi quadre di HAERING, *op. cit.*, vol. I, pp. 391-92): “Affinché si possa riunire, le parti dell'antinomia devono esser sentite e riconosciute come contraddicentisi, cioè il loro rapporto reciproco quale antinomia. Ma ciò che si contraddice può esser riconosciuto come contraddicentisi solo per il fatto che si è già operata l'unione; l'unione è l'unità di misura secondo cui avviene la comparazione (...) Per poter mostrare che [gli opposti] sono opposti, viene *presupposta* una unione.” Vien mostrato cioè “che, [se non viene *presupposta* una tale unione], gli opposti, i limitati, non potrebbero sussistere come tali, ch'essi dovrebbero togliersi, ch'essi dunque, per essere possibili, *presuppongono* una unione” (cors. n.; e su *Glauben und Sein*, ch'è un lavoro preparatorio dello *Spirito del Cristianesimo*, vedi ora anche M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Parte prima cit., libro I, cap. III, n. 2). Sappiamo poi che pure nel *Frammento sull'Amore*, di un anno prima, è l'Intiero presupposto a sdoppiarsi e a ricostituirsi. Per quanto riguarda la necessità logica, per l'incondizionato, di costituirsi come un ricorso alla presupposizione della Totalità di tutte le condizioni, ciò è stato notato da Kant a proposito appunto della *Totalità delle premesse* contenuta nei prosllogismi o sillogismi ascendenti; con la conseguenza, secondo Kant, che poi proprio a causa dell'inevitabile assunzione di questo presupposto si assiste al fallimento della ragione nel suo uso speculativo. Cfr. *Cr. d. rag. pura* cit., pp. 387 ss. (255 ss.): “Delle idee trascendentali” e “Sistema delle idee trascendentali”; e 470 ss. (283 ss.): “Sistema delle idee cosmologiche.” Per il rilievo della necessaria connessione fra l'incondizionato e la dialettica speculativa e soprattutto fra l'incondizionato e la presupposizione reciproca su cui questa dialettica si basa, vedi M. Rossi, *L'incondizionato e la dialettica*, in “Actes du XIème Congrès international de philosophie,” Bruxelles, 1953, vol. XIII, pp. 131-137.

kantiana che è proprio la ragione *speculativa* ad incorrere in aporie derivate dalla fondamentale petizione di principio della Totalità presupposta aprioristicamente rispetto ai propri momenti.

Se a questo punto ricordiamo il suggerimento del criterio metodologico kantiano di cui sopra, dovremmo aggiungere che, anche per quanto riguarda la Idea speculativa hegeliana, se in essa vi sono dei limiti messi in luce dalle aporie che non riesce ad evitare, questi limiti tuttavia tenderanno a manifestarsi più nelle applicazioni e quindi nelle conseguenze o nei risultati del procedimento speculativo che non nella rappresentazione isolata e astratta di esso. Ora gli scritti polemici di Jena sembrano proprio i più adatti a fornire, in questo senso, risultati assai concreti, in quanto la dialettica speculativa è stata ivi adottata come criterio logico-storiografico per la spiegazione di quel molteplice concettuale che sono le varie posizioni della *Reflexionsphilosophie* esaminate da Hegel. Ma è appunto in questa applicazione logico-storiografica che i limiti del criterio speculativo sono apparsi con maggiore evidenza. Ciò lo si è visto soprattutto nell'interpretazione hegeliana della scepsti antica e del rapporto fra filosofia e scepsti in generale. Quest'interpretazione è in sostanza approdata, proprio essa, ad un'insanabile antinomia. Come si è concluso, infatti, il rapporto Hegel-scepsti? Si è avuto da un lato, cioè da parte di Hegel, l'affermazione dell'assoluta validità del procedimento speculativo ai fini di risolvere le antinomie scettiche; e si è avuto dall'altro lato l'assoluta negazione da parte degli scettici che un qualsiasi procedimento risolutivo esistesse e potesse applicarsi alle antinomie. E tanto l'una quanto l'altra parte potevano con *uguale diritto* sviluppare le proprie affermazioni e negazioni, giacché entrambe poggiavano su un comune ricorso *acritico* alla Totalità delle condizioni: il procedimento speculativo ricorrendo alla Totalità *affermativa* delle condizioni (cioè all'affermazione *assoluta* di esse) e l'avversario scettico ricorrendo alla Totalità *negativa* delle condizioni (cioè all'altrettanto *assoluta* negazione di esse). Se poi si obiettasse che quest'antinomia di speculazione e scepsti (verificatasi non appena la dialettica speculativa è stata applicata come criterio interpretativo della scepsti antica) è un'antinomia apparente, dato che le contrastanti affermazioni e negazioni non sarebbero in realtà contrastanti giacché l'affermazione hegeliana della Totalità risolutiva comprende già in sé la stessa negazione come superata, si potrebbe osservare che l'antinomia di affermazione speculativa e negazione scettica ha avuto origine a sua volta da un criterio logico-storiografico ch'è anch'esso antinomico: dal criterio, ossia, che consiste nell'aver Hegel confinato fin dall'inizio tutte le possibilità risolutive

in quell'*unica* alternativa ch'è secondo lui la conciliazione speculativa che esaurisce ed esaurisce la natura del diverso e molteplice differenziato (rappresentato questa volta da tutte le posizioni o *fatti* filosofico-storici diversi dalla filosofia dell'identità).

In un certo senso dunque la reazione critica della scepsti moderna kantiana contro la Totalizzazione speculativa ha qualcosa in comune con l'analoga reazione critica (che però, vedi anche il cap. precedente, è solo parzialmente valida) della scepsti antica. Entrambe infatti sembrano volgersi nella direzione di una critica dei processi di presupposizione speculativa, ossia nella direzione di rilevare le contraddizioni in cui la soluzione speculativa cade per il fatto ch'essa comporta necessariamente una possibilità di soluzione solo unilaterale. La circostanza stessa che quelle reazioni siano avvertibili e che esse anzi escano quasi rafforzate dagli argomenti speculativi mossi contro di loro, questa circostanza sembra indicare da un lato che il criterio speculativo con cui Hegel ha interpretato tanto la "Dialettica trascendentale" quanto i troppi della scepsti antica non era pienamente rispondente alle istanze di critica antispeculativa contenute nell'una e negli altri; e appare un indice, d'altro lato, che fra lo Hegel logico-storiografo e i fatti filosofico-storici si sono ristabiliti proprio quei rapporti di dualismo formale per superare i quali Hegel era ricorso alla Totalità speculativa. Dal momento infatti che la reazione critica di cui sopra è giustificata in primo luogo dall'insufficiente attitudine del principio speculativo a comprendere (e quindi a mediare) determinate posizioni filosofiche storiche diverse da esso,⁴² il dualismo (e cioè poi proprio quella situazione di "scissione" rispetto alla quale Hegel intende ristabilire l'unità) si ripresenta in forma analoga, e anzi potenziata, nell'antinomia fra il momento risolutivo speculativo (originariamente assunto come prevalente) del problema e i momenti problematici concreti e portatori di istanze diverse (dal punto di vista logico-storico) da quelle che la risoluzione propone.

Per quanto riguarda il problema specifico delle antinomie della scepsti antica, la conseguenza del mancato ristabilimento effettivo dell'unità da parte di Hegel, ossia la conseguenza del fatto che il ristabi-

⁴² Suona strano, a considerare questo punto, che Hegel accusi Kant di non aver compreso i sistemi storici! "Riguardo ai sistemi filosofici," leggiamo in *Glauben und Wissen* (p. 38), "Kant ha mostrato una completa ignoranza e mancanza di cognizioni che andassero al di là della pura notizia storica; e ciò è evidente soprattutto quand'egli intraprende la loro confutazione." Di questa "mancanza soprattutto nella confutazione," Hegel stesso non sembra davvero immune!

limento è *soltanto* speculativo, vale a dire aprioristico, tendenzialmente prevaricante le istanze della scissione ed *in anticipo* rispetto ad esse: la conseguenza di ciò sembra essere a prima vista il ristabilimento (e con rinnovata intensità poiché avviene malgrado e contro la soluzione speculativa) appunto delle *tradizionali* antinomie scettiche espresse dai tropi classici. Alla Totalità risolutiva affermata da Hegel (ma rivelatasi in effetti, cioè nella sua applicazione e nelle conseguenze, anche essa astratta e, diremo con linguaggio hegeliano, "non vivente") queste antinomie, d'altra parte di per sé prive di via d'uscita come abbiamo visto nel cap. precedente, continuano a contrapporre semplicemente la negazione altrettanto totale di ogni soluzione: di modo che sembra addirittura che le antinomie tradizionali della scepisi (come portavoce in sostanza della *Reflexionsphilosophie* in generale) si siano approfondite ed estese da quando si è tentato di applicarvi la soluzione speculativa. D'altra parte però chi critica la Totalità speculativa deve porsi il problema (cosa che la scepisi antica non fa) se la sua opposizione non approdi a sua volta all'affermazione di un'altra Totalità di condizioni, sia pure nella forma di una *negazione totale* di esse. Quando ora lo scettico antico contrappone all'affermazione della verità assolutamente risolutiva l'affermazione dell'inesistenza di tale verità e in genere di ogni soluzione, gli sarà facile trovare a sua volta un contraddittore (Hegel) che gli oppone che la Totalità esiste e che il non volerla riconoscere è solo segno di incomprendimento. E quando, come fa lo scettico, si nega ogni altra possibile istanza risolutiva eventualmente offerta dal molteplice materiale "oggetto di ricerca per parte delle scienze,"⁴³ si apre indirettamente la via alla concezione che *confina nella Totalità stessa ogni possibile istanza di negazione della Totalità*: rovesciamento questo, della posizione scettica, che è stato operato da Hegel con molta coerenza.

La possibilità di tale rovesciamento, tuttavia, si spiega proprio con il fatto che gli scettici antichi, quando condizionano l'opposizione verso una possibile soluzione speculativa alla negazione assoluta che una qualsiasi soluzione vi possa essere, in luogo di approdare ad una *negazione critica della Totalità* (il che potrebbe aversi solo eliminando le cause ovvero la presupposizione delle condizioni per cui un momento risolutivo totale viene costituito o per cui, analogamente, viene costituita la negazione totale di ogni possibilità di soluzione) essi instaurano una Totalità delle condizioni negative. Ma dal momento che la negazione

⁴³ Come fa, sappiamo, SESTO EMPIRICO in *Schizzi pirroniani*, I, 13.

scettica di ogni soluzione ha un valore non meno *totale* dell'affermazione hegeliana circa la validità totale della soluzione *speculativa*, il rapporto fra la serie di affermazioni da parte hegeliana e la serie di negazioni da parte scettica è in ultima analisi un quadro vivente delle insolubili contrapposizioni di Totalità a Totalità nelle quali incorre la ragione nel suo uso speculativo. Il dire con Hegel che queste contrapposizioni hanno la loro verità come momenti dello sviluppo della Ragione ad autocoscienza, che gli estremi dell'antinomia coincidono poiché entrambi sono nel medio, loro terzo termine: il dire ciò è la posizione più alta e coerente a cui può giungere la dialettica speculativa applicata all'interpretazione della *Reflexionsphilosophie*. È riservato invece alla scepisi critica moderna, o in una parola a Kant, il mostrare che le contrapposizioni avvengono perché è loro insita la comune presupposizione della Totalità delle condizioni; e il far vedere implicitamente che quando si assume l'antinomia o contraddizione quale *segno dell'unità* o momento della speculazione, si opera una distorsione essenziale che fa perdere di vista la reale contrapposizione e quindi anche le reali possibilità di risolverla.

Ci sembra che a questo punto della discussione delle antinomie della "Dialettica trascendentale," viste attraverso il tentativo hegeliano della loro interpretazione, si inseriscano necessariamente le ulteriori indicazioni che Kant crede di poter dare circa i motivi strettamente logici (consistenti nell'applicazione acritica degli strumenti logici) per cui si verificano le contraddizioni e aporie del procedimento speculativo.

3. Nella sezione della *Critica* dedicata alla "Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa" v'è un'indicazione fondamentale in merito a questi motivi logici. Dice Kant "che in una proposizione disgiuntiva quale quella che vien affermata dalle antinomie della ragione speculativa ("il mondo è o infinito, o finito"), può essere erronea l'intera contrapposizione, poiché in essa viene surrettiziamente introdotto un termine che non è deducibile dalla contrapposizione. Nell'antitesi infatti, spiega Kant, non viene semplicemente eliminata l'infinità, non viene già detto "il mondo è non-infinito," così come richiederebbe la natura della contrapposizione, ma viene al contrario *aggiunta* "una determinazione al mondo," viene nella fattispe-

⁴⁴ Cfr. *Cr. d. rag. pura* cit., pp. 550-552 (345-346); cors. n.

cie affermata la finità e ciò è “di più di quanto si richiede per la contraddizione.”⁴⁶

La contrapposizione nella quale viene aggiunto questo “di più” Kant la chiama dialettica, mentre chiama opposizione analitica la contrapposizione in cui l’antitesi è soltanto la negazione del primo termine dell’antinomia. “Il mondo è o infinito, o finito” è dunque una contrapposizione dialettica, mentre “il mondo è o infinito, o non infinito” è un’opposizione analitica; così come è un’opposizione analitica (e quindi vera poiché non contiene alcun “di più” introdotto indebitamente) il dire “che ogni corpo o ha un buon odore o non ha un buon odore,” nel senso di dire che un corpo o odora bene o non odora bene. L’opposizione è qui vera perché il secondo termine di essa (la disgiunzione) lascia impregiudicato che un corpo non odori affatto; e ciò avviene, come spiega Kant, perché “l’opposto contraddittorio — cioè la proposizione che alcuni corpi non hanno un buon odore — comprende in sé anche i corpi che non hanno affatto un odore.”⁴⁸ Per l’uguale ragione è vera e non falsa anche l’opposizione “mondo infinito — mondo non infinito,” lasciando essa impregiudicato che il mondo non sia affatto: e s’intende con ciò il “mondo” come concetto speculativo, cioè come quella Totalità aprioristica delle condizioni che sta alla base delle antinomie della ragione pura, e alla quale Totalità fa ricorso appunto l’altro tipo di contrapposizione (che il mondo è “o infinito o finito”), in quanto in questa contrapposizione “dialettica” viene presupposto un Intiero che si duplica nella Totalità infinita e nella Totalità finita della serie delle apparenze. Assumere la Totalità delle condizioni è però, ci dice Kant come sappiamo, un’illusione; e vale perciò la conclusione che “se due giudizi contrapposti tra loro presuppongono una condizione impossibile [quale il ricorso alla Totalità], essi cadono allora entrambi, nonostante il loro contrasto (...), poiché cade la condizione, la quale sola rendeva valida ciascuna di queste proposizioni.”⁴⁷ O, in altri termini, un’antinomicità che si regge su un presupposto speculativo è una falsa antinomicità.

Con questo rilievo si conclude in Kant l’indagine sul problema del rapporto degli opposti, cioè sul problema della dialettica nel senso più rigoroso. Nei *Progressi della metafisica*, infatti, Kant non fa che appoggiarsi, in questo problema, sui risultati già acquisiti attraverso la *Cri-*

⁴⁶ Cfr., per questa denuncia kantiana del “di più,” M. Rossi, *L’incondizionato e la dialettica* cit., pp. 136-137.

⁴⁷ *Cr. d. rag. pura* cit., p. 551 (346).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 550-51 (345-46); cors. n.

tica⁴⁸; e anche nei *Progressi* Kant conclude sulla falsità costituzionale dell’antinomia. A noi ora non interessa tanto la motivazione specifica di questa falsità (cioè che nelle antinomie il mondo è stato preso come una cosa in sé invece che come un fenomeno), motivazione che discende dal fenomenismo kantiano in senso stretto, quanto invece la motivazione generale ch’è la positiva istanza antimetafisica rivolta contro il presupposto speculativo dell’Intiero. E di questa motivazione generale abbiamo del resto documenti che risalgono a circa un venticinquennio prima della composizione della *Critica*. Già nelle *Riflessioni sulla logica*⁴⁹ e dopo aver premesso che “è incerto se il mondo sia finito o infinito,”⁵⁰ Kant si pone il quesito se, quando in un’antinomia “ognuno può confutare la proposizione dell’altro, ma non può dimostrare direttamente la propria,” ciò non avvenga perché alla base dell’antinomia “sta una falsa idea la quale, se accettata, produce necessariamente delle contraddizioni”; e si chiede se il dire che “il mondo sensibile (come assoluto Intiero) è o infinito o finito” non comporti la falsità di ambedue le affermazioni, “poiché non esiste alcun assoluto Intiero come oggetto dei sensi.”⁵¹ Concludendo Kant, al di là della soluzione fenomenistica che qui si preannuncia, con il generale avvertimento anti-speculativo che “qualora la condizione [si pensi alla Totalità delle condizioni] inavvertitamente annessa ad un concetto gli contraddica,

⁴⁸ Cfr. *Kleinere Schriften* ecc., cit., pp. 120-21: “L’antinomia di queste due proposizioni [mondo infinito - mondo finito] non è semplicemente logica, appartenente alla contrapposizione analitica o *contradictorie oppositorum* [ché allora richiederebbe la forma di: mondo infinito - mondo non infinito] (...), ma è un’antinomia trascendentale dell’opposizione sintetica o *contrarie oppositorum* [un’antinomia, ossia, nella quale la pura opposizione logica viene modificata sinteticamente, cioè le viene aggiunto qualcosa]. La proposizione infatti che il mondo, quanto allo spazio, è finito, dice più [cors. n.] di quanto non sia richiesto dalla contrapposizione logica; ché essa proposizione non dice soltanto che nella serie delle condizioni non si arriva all’Incondizionato, ma aggiunge anche che questa serie delle condizioni costituisce tuttavia un assoluto Intiero.” Ossia (*ivi*, p. 160) “oltre a dire ciò che il mondo non è, io dico anche ciò che è.” Ma quest’aggiunta è illecito farla, poiché al concetto di “mondo” come idea speculativa manca la condizione fondamentale, cioè la base sperimentale, dell’esperienza, che è l’unica la quale mi permetterebbe di fare l’aggiunta.

⁴⁹ Si tratta delle annotazioni marginali di Kant a GEORG FRIEDRICH MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, le quali fanno parte del *Nachlass* sotto il titolo di *Reflexionen zur Logik* e sono state pubblicate da ERICH ADICKES nel vol. XVI (Berlin-Leipzig, 1924) di KANT’S *Gesammelte Schriften*. “Esse ci consentono,” come nota Adickes (*ivi*, p. V), “uno sguardo al modo di pensare e di vedere di Kant verso la metà del decennio 1750-60, un’epoca per la quale il rimanente materiale su Kant è molto scarso.”

⁵⁰ *Ivi*, p. 454 (n. 2659 del *Nachlass*).

⁵¹ *Ivi*, pp. 489-90 (n. 2731); cors. n.

entrambi i giudizi contrapposti possono venir confutati.”⁵² L'argomento è ripreso nelle posteriori *Riflessioni sulla metafisica* ancora con l'osservazione che due proposizioni “possono essere entrambe false” quando “l'una contenga più di quanto è richiesto per la contraddizione,” e che “ciò costituisce la soluzione logica delle antinomie.” Soggiungendo subito Kant che “entrambe sono false anche perché contengono una *condizione impossibile*,” cioè perché si basano sul presupposto che “al di fuori delle rappresentazioni sia dato un Intiero in sé dei fenomeni”; e concludendo che “ciò costituisce la soluzione trascendentale delle antinomie.”⁵³

Il senso generale di questa denuncia kantiana di una falsa antinomicità sembra quindi chiaro: la dialettica come problema del rapporto degli opposti è male impostata (e la soluzione del problema diventa illusoria), ogni qualvolta gli opposti vengano presi come duplicazioni di un'unità originaria, aprioristica. Ma allora la denuncia diventa anche implicitamente pericolosa, come una critica avanti-lettera, proprio per Hegel e il procedimento dialettico-speculativo da lui proposto, procedimento che vuol garantire alla dialettica una *verità autonoma* la quale consisterebbe in ciò che ogni differenziazione (e rapporto di opposti) avviene, come Hegel avverte nell'introduzione alla *Grande Logica*, “dentro” quell'unità o “principio logico” dalla quale “il distinguere della partizione e in generale dello sviluppo *non esce*”⁵⁴; in modo che in quel rapporto di opposti che è, ad es., l'essere e il nulla, ogni opposto “è in se stesso il suo proprio contrario.”⁵⁵ Un altro indicativo esempio di rapporto ci è fornito dalla definizione del rapporto finito-infinito in *Glauben und Wissen*. “Se l'Assoluto,” leggiamo ivi, “fosse un *composto* di finito e infinito, l'astrazione dal finito sarebbe certamente una perdita. Ma nell'Idée finito e infinito sono Uno ed è scomparsa perciò la finità come tale, nella misura in cui doveva contenere verità e realtà in sé e per sé; ma è stato negato solo ciò che in lei è negazione, ed è stata quindi posta la vera affermazione.”⁵⁶ Anche questa definizione ha naturalmente la sua base nel postulato già visto che il lato negativo presuppone immediatamente quello positivo e che, in via generale, i lati dell'Intiero si presuppongono reciprocamente. Ma l'affermazione presa,

⁵² Ivi, p. 491 (n. 2733); cors. n.

⁵³ KANT'S *Gesammelte Schriften* cit., vol. XVIII, p. 404 (n. 5962 del *Nachlass*); cors. n.

⁵⁴ *Scienza d. log.*, vol. I, pp. 45-46 (cors. n.).

⁵⁵ Ivi, p. 104.

⁵⁶ *Glauben und Wissen* cit., p. 17.

come qui, quale negazione della negazione, minaccia di essere una affermazione illusoria. Cosa viene negato infatti? Vien negato ciò che ha alienato se stesso fuori della propria condizione, vien negato cioè il finito che si è alienato fuori dell'iniziale presupposizione di un Assoluto in cui *già* finito e infinito sono Uno: ossia poi ciò che vien negato è lo “smembramento” dell'unità preconstituita. Ne consegue però, a ben vedere, che la negazione della negazione non ricostituisce l'affermazione o il positivo, e ciò in quanto l'affermazione e il positivo ricostituiti non sono la *reale* affermazione e il *reale* positivo, come un'affermazione e un positivo che siano di natura diversa, opposta, volgente le spalle alla negazione e al negativo, ma sono sempre, al contrario, l'affermazione e il positivo già alienati rispetto alla loro vera contrarietà perché concepiti come manifestazioni di un'unità *originaria* di positivo-negativo, come contrari *essenziali* la cui natura si *esaurisce* nella loro relazione o comunanza. Il negare o togliere o superare il finito diventa quindi un superamento apparente: apparente, perché aprioristico, e aprioristico perché è un superamento che in verità *presuppone già come compiuta* la scala dei “terzi termini” o generi mediati, dei quali si sa fin dall'inizio come debbano articolarsi o dividersi (nella fattispecie: in finito e infinito): e lo si sa perché è presupposta la *Totalità* delle mediazioni, ossia quella condizione illusoria denunciata dallo scettico moderno Kant.

Che poi la Totalità delle mediazioni costituisce anche il criterio direttivo dello Hegel storico della filosofia, ciò lo si è visto via via attraverso tutta la polemica hegeliana con la *Reflexionsphilosophie*. La convinzione che quello doveva essere il criterio è anzi tanto profonda che quando, pur nell'applicazione di esso, i fatti filosofici storici esaminati potevano sembrare espressioni di istanze antispeculative suscettibili di mettere in difficoltà o magari di confutare il principio della Totalità, Hegel, coerentemente, non avverte affatto queste istanze come altrettante reali possibilità di contraddizione o confutazione della Totalità, bensì le classifica esclusivamente come *momenti* di questa Totalità stessa.⁵⁷ Anche per quanto riguarda lo Hegel storiografo, in altri termini, le opposizioni logico-storiche fra la filosofia dell'identità e la *Reflexionsphilosophie* (Reinhold-Bardili, Krug, scettici antichi e moderni, Kant) contengono un “di più” rispetto a quanto è necessario per-

⁵⁷ È questa una convinzione che l'interprete HAERING (*op. cit.*, vol. II, p. 473) condivide fervidamente: “ciò,” egli dice, “che contraddicesse a questa legge [della Totalità dialettica], la quale proprio per ciò è la legge dell'autosviluppo dell'Assoluto, non potrebbe nemmeno essere efficace, vale a dire reale: esso non soltanto distruggerebbe se stesso, ma non sarebbe neppure.”

ché siano opposizioni reali, e lo contengono perché sono opposizioni-mediazioni, posizioni di problemi i quali coincidono con la propria soluzione. Ossia, quando Hegel si trova davanti a determinati fatti filosofico-storici, la loro interpretazione procede lungo la linea dell'assunzione originaria del momento *risolutivo* di essi fatti-problemi, a scapito del reale contenuto che il problema presenta; e, nei casi storiografici concreti, il criterio speculativo per cui le opposizioni sono opposizioni di contrari già mediati (e dove la mediazione è il kantiano "di più" nella veste di una aprioristica coincidenza di problema e soluzione), permette che s'instauri soltanto la figura di un'opposizione fra la soluzione già esplicita e conclusa (per il ricorso alla Totalità delle condizioni: e allora soluzione logico-storica il cui luogo d'incarnazione è la filosofia dell'identità) e la soluzione *non ancora* conclusa in quella maniera in cui essa però dovrà concludersi ed in cui anzi è *implicitamente* già conclusa (così come nella *Reflexionsphilosophie* è già implicito il suo superamento da parte della filosofia dell'identità). Ma cade con ciò ogni rapporto funzionale fra problema e soluzione, nonché ogni reciproco controllo. Se fin dall'inizio si costituisce una sostanziale affinità fra soluzione ed istanza problematica, le istanze di contenuto (i fatti filosofico-storici) verranno a significare solamente il segno o simbolo della soluzione stessa (nel senso che esse, come contenuto molteplice, sono il lato negativo della Totalità speculativa di soluzione e problema, il quale lato negativo non fa che presupporre immediatamente quell'unico possibile — speculativamente possibile — lato positivo o risolutivo implicito fin dall'inizio, e *vi si converte*): e come segno o simbolo potranno sfociare solo in quell'unica soluzione precostituita. La quale, già indicata completamente e in via definitiva attraverso la *posizione* del problema, non lascia a questo alcuna alternativa di svilupparsi altrimenti che nella direzione indicata dallo *uni-forme* principio speculativo, di svilupparsi ad es. secondo possibili indicazioni pertinenti al contenuto delle proprie *multi-formi* istanze problematiche.

Anche qui, infine, la denuncia kantiana dell'illusorietà della Totalità può essere di conforto. Essa denuncia vieta infatti che la posizione del lato "negativo" (o secondo termine) della Totalità consegua alla posizione del primo termine (lato implicito "positivo" della Totalità) e, in breve, che i due lati si presuppongano reciprocamente. Né anzi, secondo questa denuncia, la posizione del concetto di "Totalità" implica una determinazione positiva o negativa. Il termine di "Totalità," per sé preso, *non dice nulla* circa una determinazione positiva o negativa di essa proprio perché, ricordiamo, è "incerto" o "proble-

matico" *se una siffatta Totalità vi sia*. L'assunzione delle determinazioni di "positivo" e "negativo" non è ricavabile dalla legge della contraddizione proposta, la quale, per essere effettiva (e per obbedire al dettame della cautela critica circa l'esservi o meno di una Totalità speculativa), richiederebbe invece una disgiunzione formale fra "Totalità" e "non-Totalità"; mentre, quando la disgiunzione verte sul lato "positivo" e "negativo" di una Totalità dalla quale (come sappiamo da Hegel) "non si esce" e alla luce della quale i fatti logico-storici che le contrastano vengono interpretati come solo *apparentemente* contrastanti, lo sdoppiarsi della Totalità in un "positivo" e un "negativo" rimane sempre un "di più" che esula dalla contraddizione effettiva o *esclusività* reale dei termini antinomici.

Questa denuncia kantiana e critica avanti-lettera dell'antinomicità speculativa di Hegel, e critica il cui senso ultimo appare esser quello di denunciare che il procedimento speculativo conclude sempre il *più generale*, ossia poi, a ben vedere, ch'esso vuol dimostrare non tanto la partizione dell'Intiero in positivo e negativo (vale a dire i momenti concreti della divisione), quanto invece il concetto stesso di Intiero che in realtà è però esso stesso il *definiendum* e quindi ciò che è *sub iudice* o problematico (è "incerto," dice Kant, se esso sia): questa critica, ora, si accosta e combacia in modo singolare (e certo per la comune impostazione antispeculativa) con alcune puntualizzazioni che Marx rivolge contro l'antinomicità illusoria in Hegel. L'antinomicità hegeliana, leggiamo in Marx, "è un'associazione battagliera in fondo al cuore, ma troppo timorosa dei lividi per battersi realmente": ché l'antinomicità-mediazione procede qui "come quell'uomo che vuole battere l'avversario, ma deve anche proteggerlo, d'altra parte, contro altro avversario dai colpi, e così in questa doppia occupazione non giunge a compiere la sua faccenda."⁸⁸ E insomma l'illusorietà di questa antinomicità-mediazione deriva dal fatto che "estremi *reali* non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi" i quali "neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura" e "l'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro"⁸⁹: il che sembra già dover fare concludere, implicitamente, che gli "estremi" hegeliani non sono estremi reali, ma solo gli "astratti momenti del sillogismo," la "universalità" e "singolarità" come lati dell'Intiero, trattati illuso-

⁸⁸ *Critica d. filos. hegel. ecc.*, in *Op. filos. giov.* cit., p. 121. Questi avversari battaglieri per burla assomigliano singolarmente ai kantiani "croi del Walhalla."

⁸⁹ *Ibidem*, cors. n.

riamente “da reali opposti.”⁸⁰ Né a contestare la inconciliabilità di estremi reali vale l'obbiezione (così come la formula la speculazione) che “les extrêmes se touchent, che polo nord e polo sud si attraggono”⁸¹; e non vale, appunto perché gli estremi così proposti sono anch'essi degli estremi illusori. “Polo nord e polo sud,” infatti, “sono entrambi dei poli.” “La loro *essenza* è identica,” essi “sono opposte determinazioni di una *essenza*,” “sono l'essenza *differenziata*” e “sono ciò che sono *soltanto* come (...) *questa* differenziata determinazione dell'essenza,” come “una differenza dell'essenza.”⁸² Con la conclusione, da parte di Marx, che ognuno di questi estremi ha soltanto una “sua *illusoria* realtà,” poiché “non si dà un reale dualismo nell'essenza.”⁸³

In queste puntualizzazioni le istanze antispeculative di Kant (del migliore Kant) e di Marx sembrano integrarsi a vicenda, e la critica dell'essenza (il “polo” come *essenza*) che sdoppia se stessa in positivo e negativo appare come una conferma della denuncia kantiana di quell'altra *essenza* speculativa o Totalità aprioristica delle condizioni ch'è il “mondo” (come *Idea cosmologica*) il quale si sdoppia in “finito” e “infinito” o il “corpo” (come ente metafisico) che differenzia se stesso in “bene odorante” e “male odorante”: dove Kant avverte, sappiamo, che la legge della contraddizione è in questi casi viziata dalla presupposizione che il mondo sia (come “Totalità” aprioristica) e che ogni corpo odori (ossia che l'*Idea* aprioristica di “corpo” comporti l'odorare), e Marx sottolinea che l'errore sta nell'assumere “come unità *nell'essenza, nell'idea*,” una contraddizione che ha invece “la sua radice in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione*.”⁸⁴ Così pure, quando Marx rileva che “*veri reali* estremi [cioè estremi la cui contraddizione è correttamente formulata] sarebbero il polo e il non-polo [e non già il polo positivo e il polo negativo]” e che, qualora come esempio di estremi che si toccano si adducesse il sesso femminile e maschile che si attraggono, sarebbero veri estremi non queste due differenze *entro* un unico *genere*, quello umano, bensì veri estremi sarebbero “il genere umano e l'inumano”⁸⁵: quando Marx fa questo, il suo rilievo è confortato dalla distinzione kantiana fra contraddizione “dialettica” (nel senso di dialettico-specula-

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ivi*, pp. 121-22.

⁸³ *Ivi*, p. 123.

⁸⁴ *Ivi*, p. 124.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pp. 121-22.

tiva) falsa perché illusoria, e illusoria perché contenente la presupposizione aprioristica, il “di più,” della Totalità, — e contraddizione “analitica” vera che impone la contraddizione-disgiunzione ad es. di “mondo infinito” e “mondo non-infinito,” ossia poi, a enuclearne il senso antispeculativo generale, impone il rifiuto di quella Totalità delle condizioni o *essenza* la quale presume di identificarsi con l'esistenza, ovvero presume di concludere, sulla base (nella fattispecie) della propria natura di “*idea cosmologica*” (*Idea del mondo*), che il mondo sia.

(Mentre da un punto di vista di teoria logica stretta — ossia dal punto di vista di ciò che Kant chiamava la “soluzione logica delle antinomie” — e per quanto concerne il problema specifico della contraddizione, i rilievi di Kant sulla Totalità come un “di più” e di Marx sull'essere le differenze *entro il genere* degli estremi non “veri,” costituiscono infine — con Marx soprattutto — un contributo implicito alla puntualizzazione della questione riguardante le opposizioni componibili e quelle non componibili, questione già da noi incontrata a proposito della formulazione hegeliana dei principi logici nella *Differenz*. Il contributo sta nel fatto che da quei rilievi è enucleabile l'indicazione che ogni qualvolta l'opposizione la si consideri in unione con il genere o *essenza*, essa è opposizione *componibile* ovvero un'opposizione in cui v'è il “di più” della di lei componibilità: laddove essa opposizione è invece *incomponibile* o “sostanziale contraddizione” o opposizione di opposti divaricati o “veri,” ogni qualvolta la si consideri in unione con l'individuo materiale concreto.)

4. La convinzione di Kant che dalle “*idee cosmologiche*” in quanto tali nulla si possa inferire circa l'esistenza di ciò su cui vertono queste idee, cioè del mondo, questa convinzione ch'è intimamente connessa con la denuncia della falsa antinomicità, ci introduce al secondo punto in cui lo Hegel jenense (e quindi tutto lo Hegel) si scontra con Kant. Con la convinzione del criticismo che le condizioni dell'esistenza di una cosa siano diverse dalle condizioni per cui una cosa vien conosciuta, abbiamo già visto polemizzare Hegel quando si trovò ad esaminare i riflessi che questa convinzione aveva avuto in Reinhold-Bardili e Schulze. Vediamo ora come Hegel si scontra con questa concezione quando, in *Glauben und Wissen*, si trova ad esaminare il problema kantiano specifico di “come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*.”

A questa domanda Hegel risponde che “il problema non esprime

altro se non l'idea che nel giudizio sintetico quell'*eterogeneo* ch'è il soggetto e il predicato, — l'uno come particolare, l'altro come universale, l'uno nella forma dell'essere, l'altro nella forma del pensiero — sia tuttavia a priori, ossia assolutamente *identico*” e che “la possibilità di questa posizione sta soltanto nella ragione, la quale è nient'altro che l'*identità* di questi *eterogenei*.”⁶⁶ E aggiunge che quest'idea dell'identità la si intravede in Kant, perfino “attraverso la piatezza della deduzione delle categorie,” proprio come il principio dell’“originaria unità sintetica dell'appercezione”: principio che presiede tanto alla “facoltà produttiva, ma cieca, dell'immaginazione,” quanto all'intelletto ch'è l'unità la quale “pur ponendo le differenze come identiche, da loro tuttavia si differenzia”⁶⁷: e principio, insomma, che confuta “l'abituale opinione” che in Kant le forme dell'intuizione e le forme del pensiero siano due “facoltà particolari *isolate*.”⁶⁸

Se poi l'intuizione kantiana sembra “dividersi” (*auseinandertreten*) in due forme separate, “l'una come identità del pensiero, l'altra come identità dell'essere, come intuizione del tempo e dello spazio,” ciò è dovuto al fatto che in Kant l'intuizione ha ancora una veste “sensibile” e l'opposizione non vi è quindi “superata come lo è nell'*intuizione intellettuale*.”⁶⁹ L'identità espressa come “unità sintetica” potrebbe sí condurre in inganno e avere “l'*apparenza* ch'essa presupponesse l'antitesi e le abbisognasse la molteplicità dell'antitesi come un qualcosa di indipendente da lei e di esistente per sé,” e che essa fosse quindi “per sua natura posteriore alla contrapposizione”; ma così non è, perché al contrario “quell'unità è in Kant inconfutabilmente l'*identità assoluta e originaria dell'autocoscienza* la quale produce da sé, in modo apriorico e assoluto, il giudizio, o anzi, meglio, è essa che, come identità del soggetto e dell'oggettivo, *appare* nella coscienza come giudizio.”⁷⁰ È dunque chiaro per Hegel come i giudizi sintetici a priori siano possibili. Lo sono “attraverso l'originaria assoluta identità di eterogenei, dalla quale identità, *come da un incondizionato*, l'identità *differenzia se stessa (sie selbst erst sich sondert)* in soggetto e predicato, particolare e universale, i quali appaiono come separati nella forma di un giudizio”: con l'aggiunta, potremmo dire tecnica, da parte di Hegel, che “il razio-

⁶⁶ *Glauben und Wissen* cit., p. 21; cors. n.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 21-22.

⁶⁸ *Ivi*, p. 22; cors. n. E ancora (*ibidem*); “Un'unica e medesima unità sintetica (...) è il principio dell'intuizione e dell'intelletto.”

⁶⁹ Cfr. *Glauben und Wissen*, p. 22; cors. n.

⁷⁰ Cfr. *Glauben und Wissen*, pp. 22-23; cors. n.

nale ovvero, per servirci dell'espressione di Kant, l'apriorico di questo giudizio, l'assoluta identità come medio, compare non già nel giudizio, ma nel sillogismo.”⁷¹

Queste linee interpretative vengono riprese e sviluppate nella *Grande Logica*, come ci è mostrato da alcune osservazioni pregnanti del capitolo sul “Concetto in generale.” Innanzi tutto, ripete Hegel, “appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella Critica della Ragione, che quell'*unità*, la quale costituisce l'*essenza del concetto*, sia stata conosciuta come l'unità *originariamente sintetica dell'appercezione*.”⁷² Posta questa preminenza del concetto di fronte all'intuizione, è naturale che Hegel definisca il “sensibile” come una “fuggevole e superficiale apparenza” e si dica convinto che “non è veramente quella materia data dall'intuizione e dalla rappresentazione, che può contro il concetto esser fatta valere come il reale”⁷³: pur restando fermo, secondo lo schema speculativo generale, che anche “il *concetto come tale* non è ancora completo, ma si deve elevar nell'*idea*, che sola è l'unità del concetto e della realtà,”⁷⁴ e quindi restando fermo che solo *per questa ragione*, per non essersi ancora innalzata all'*idea*, la dottrina kantiana del concetto rimane “incompiuta.” Da questa premessa deriva però anche il corollario generale, riguardante la natura del concetto, che l'incompiutezza del concetto non sta dove l'ha vista Kant (cioè che il concetto è incompiuto e vuoto ogni qualvolta è privo di intuizione), vale a dire non sta in ciò che il concetto “manchi di quella *presunta* realtà che sarebbe data nel sentimento e nell'*intuizione*, sibbene in ciò che il concetto non si è ancora data la sua *propria* [cors. di H.] realtà *generata da lui stesso*,”⁷⁵ operazione, questa, che consiste nel “toglie-

⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 23-24; cors. n. Sulla superiorità speculativa, per Hegel, del sillogismo rispetto al giudizio, ritorneremo occupandoci della *Logica di Jena*. È vero che anche Kant ha messo il sillogismo in relazione con le idee di Ragione (come ha ricordato ad es. il MURE, *op. cit.*, p. 115). Ma è da precisare come il sillogismo che compare nelle idee di Ragione sia di natura del tutto peculiare; esso si regge sul concetto della Totalità dei sillogismi *ascendenti* o prosillogismi, la cui serie è dalla Ragione speculativa presa come una serie totalmente e aprioristicamente compiuta delle premesse, ovvero come l'incondizionato delle premesse rispetto al condizionato delle conclusioni. Una simile idea dell'incondizionato è però sempre, per Kant, da prendere con la cautela critica richiesta dal suo esser un'*illusione* (seppur inevitabile) della ragione nel suo uso puro.

⁷² *Scienza d. log.* cit., vol. III, p. 19. E, conseguentemente, l'importanza della formulazione dei giudizi sintetici a priori sta in “questa sintesi originaria dell'appercezione” che “è uno dei principi più profondi per lo sviluppo speculativo” (*ivi*, p. 26).

⁷³ *Ivi*, p. 24.

⁷⁴ *Ivi*, p. 23.

⁷⁵ *Ivi*, p. 29; cors. n.

re" e "ridurre quella materia, come semplice fenomeno, all'essenziale, essenziale che si manifesta soltanto nel concetto."⁷⁶ Il limite, l'ostacolo, che impedisce a Kant di elevarsi allo speculativo è allora, conclusivamente, uno solo: che "la materia sensibile, il molteplice dell'intuizione faceva a lui troppa forza perché se ne potesse staccare e venire alla considerazione del concetto e delle categorie in sé e per sé [cors. di H.] e ad un filosofare speculativo."⁷⁷ Ossia, vuol dire Hegel, l'ostacolo sta nella riluttanza di Kant a identificare le condizioni interne del pensiero (il concetto, le categorie) che fanno di una cosa una cosa conosciuta, con le condizioni materiali che fanno essere quella cosa; e che l'obiezione hegeliana sia rivolta fondamentalmente contro questa riluttanza, ciò ci è confermato dal postulato generale di Hegel che l'esistenza si identifica con la mediazione ("Ora per quell'essere che è mediato," leggiamo in *Scienza della logica* cit., vol. I, p. 87, "noi conserveremo l'espressione di *esistenza*").

Queste prese di posizione da parte di Hegel, iniziate in *Glauben und Wissen* nei confronti della possibilità dei giudizi sintetici a priori e sviluppate nella *Grande Logica* nei riguardi del rapporto in generale fra concetto e intuizione sensibile, ci dicono ora 1) lo sforzo di Hegel di sussumere Kant sotto la filosofia dell'identità, ossia di porre come "assolutamente identico" ciò che a Kant era sembrato "eterogeneo"; e 2), però, che questo sforzo di interpretare Kant speculativamente elude in effetti la complessa problematica kantiana, e la elude innanzi tutto perché, nella domanda circa la "possibilità" dei giudizi sintetici, vengono da Hegel identificate la possibilità logica e la possibilità reale loro, la prima assunta come coincidente con la seconda, e alla travagliata problematica kantiana della non-coincidenza delle condizioni della conoscenza (possibilità logica) con le condizioni dell'esistenza (possibilità reale) viene quindi data quella del tutto pacificante sistemazione e soluzione la quale consiste nell'affermare semplicemente, in *Glauben und Wissen*, che "quell'eterogeneo sia tuttavia a priori, ossia assolutamente identico," e nel concludere perciò che l'unico lato enucleabile e interessante di Kant (come di ogni altro "filosofo della riflessione") sia quello che più o meno implicitamente prelude alla filosofia dell'identità. Ma queste prese di posizione ci chiariscono anche, 3), come il non aver colto Hegel quell'istanza kantiana circa la non-coincidenza di *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*, gli abbia impedito altresì di avvertire l'altra

⁷⁶ *Ivi*, p. 25.

⁷⁷ *Ivi*, p. 35; cors. n.

istanza, intimamente connessa, della base (o sostrato) reale-materiale del giudizio, istanza che si esprime nella convinzione kantiana, ripetutamente affermata, che "l'esistenza propriamente non è punto predicato di una qualche cosa"⁷⁸: un mancato avvertimento questo, da parte di Hegel, che traspare dal modo sbrigativo con cui egli, in *Glauben und Wissen*, liquida l'intera questione osservando semplicemente che "all'unità dell'autocoscienza, ch'è insieme l'unità oggettiva, la categoria, l'identità formale, deve [in Kant] aggiungersi in modo inspiegabile [cors. n.] e come qualcosa di estraneo un *Plus* dell'empirico" e che "quest'aggiungersi di un B alla pura egoità si chiama esperienza."⁷⁹

La problematica kantiana della non-coincidenza di essenza ed esistenza, così com'è formulata ad es. nel pregnante divieto "di non trasformare le condizioni della a noi possibile conoscenza delle cose in condizioni della possibilità delle cose,"⁸⁰ appare invece un punto-chiave

⁷⁸ *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, 1763 (E. KANT, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, nuova ediz., Bari, 1953, p. 115; cors. n.). Avverte Kant che "si può pensare di un *quid*, come carattere di una cosa, soltanto la relazione con questa (*respectus logicus*), e allora l'essere, cioè la posizione di tal relazione, non è se non il concetto della copula di un giudizio"; quando però "è considerata non soltanto questa relazione, ma la *cosa stessa* in sé e per sé, allora questo essere vale quanto *esistenza*" e bisogna avere "l'accortezza (...) di non scambiare con i rapporti che le cose hanno con i loro caratteri" (*ivi*, pp. 112-13; cors. per lo più nostro), rapporti che riguardano solo la possibilità logica (pensabilità) delle cose, ma non la loro esistenza (e cfr. *Reflexionen zur Metaphysik*, n. 3999: "mediante la ragione possiamo conoscere soltanto la possibilità [logica] dei giudizi, ma non la possibilità [reale] delle cose nella loro intierezza; che queste abbisognano della presupposizione della possibilità della materia, la quale dev'esser data attraverso i sensi e quindi in modo *a posteriori*": *Gesammelte Schriften* cit., vol. XVII, p. 381). Da ciò però, soggiunge Kant in *L'unico argomento ecc.* (*op. cit.*, p. 123), "io subito inferisco che quando *tolgo* in generale ogni esistenza e viene meno così l'ultimo *fondamento reale* di ogni pensabile, scompare ugualmente ogni possibilità e *non rimane più nulla da pensare*" (cors. n.); ossia, insomma, "si può veder chiaro che ogni possibilità cade, non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il 'logico' della impossibilità, ma anche *quando non vi è da pensare un materiale, un dato*" (*ivi*, p. 118; cors. n.). Ritorna qui, in formulazione moderna, la difesa aristotelica della necessità del sostrato reale-materiale dei giudizi. E vedasi infine anche in CHALYBAEUS (*Historische Entwicklung ecc.*, cit., p. 44) il commento di questa necessità, ripropettata da Kant, della base materiale del giudizio: "È necessario che un triangolo abbia tre angoli; ciò significa che *nel caso* in cui il triangolo esiste, o *nel caso* in cui il concetto di triangolo viene pensato, esso deve venir pensato come avente tre angoli; ma *che* esso debba comunque venir pensato non consegue affatto da quel rapporto logico del soggetto e del predicato nel giudizio, né vi consegue che, quando sia pensato, esso anche *sia* realmente."

⁷⁹ *Glauben und Wissen* cit., p. 46.

⁸⁰ *Reflexionen zur Metaphysik*, n. 6317: *Gesammelte Schriften* cit., vol. XVIII, p. 626 (cors. n.). Ma cfr. pure i nn. 5150 ("Mediante mere categorie non si può comprendere la possibilità delle cose": *ivi*, p. 103; cors. n.); 5155 ("La possibilità (logica) del concetto è che esista il concetto in sé; la possibilità (reale) della cosa è che al concetto corrisponda un oggetto": *ivi*, p. 104); 5293 ("I rapporti reali sono opposti

per chiarire non solo la questione, in Kant, dell' "esperienza" in generale, ma anche quelle connesse del rapporto fra intuizione e concetto, della categoria come funzione, e della natura dei principi logici: dove il tema della non-coincidenza di essenza ed esistenza chiarisce queste questioni proprio nella misura in cui esso tema influisce notevolmente sull'impostazione e la formulazione delle questioni stesse.

Prendiamo ad es. il § 22 del Libro I dell' "Analitica trascendentale" e la convinzione espressavi che "la categoria non ammette altro uso per la conoscenza delle cose, se non di essere applicata ad oggetti dell'esperienza"⁸¹; e vediamo cosa Kant intenda qui per esperienza. Dopo la premessa fondamentale che "il pensiero di un oggetto in generale, mediante un concetto puro dell'intelletto, può diventare in noi conoscenza, solo in quanto tale concetto viene riferito ad oggetti dei sensi," e dopo aver distinto l'intuizione sensibile in intuizione pura riguardante lo spazio e il tempo, e in "intuizione empirica di ciò che viene rappresentato immediatamente, attraverso la sensazione, come reale nello spazio e nel tempo,"⁸² Kant soggiunge però subito che, a fermarsi all'intuizione pura, "rimane (...) ancora indeciso se possano sussistere cose che debbano venir intuite in questa forma," mentre è proprio la "rappresentazione empirica," cioè le "rappresentazioni accompagnate da sensazioni," a darci invece "le cose nello spazio e nel tempo."⁸³ Perciò, conclude Kant, "le categorie mediante l'intuizione non ci forniscono davvero alcuna conoscenza delle cose, se non attraverso la loro possibile applicazione all'intuizione empirica"; ed è questa "conoscenza empirica" che "si chiama esperienza."⁸⁴ E ciò

a quelli ideali; questi ultimi sono soltanto rapporti delle rappresentazioni e non degli oggetti": *ivi*, p. 145); 5572 ("La necessità reale è la necessità dell'esistenza delle cose, la necessità logica è la necessità della connessione delle conoscenze": *ivi*, p. 237); 5758 ("L'esistenza di una cosa non può venir conosciuta mediante meri concetti, cioè semplicemente a priori": *ivi*, p. 346); 6394. ("Dal concetto di un oggetto non posso mai conoscere la necessità o casualità dell'esistenza di esso": *ivi*, p. 704). E in *Fortschritte* ecc. troviamo infine ribadito che "la cosa di cui è possibile il concetto non è per questo una cosa possibile" (*Kleinere Schriften* ecc., cit., p. 157).

⁸¹ *Cr. d. rag. pura*, tr. cit., p. 176 (116).

⁸² *Ivi*, p. 177 (117); corsivi n.

⁸³ *Ivi*, p. 178 (117); cors. n., tranne l'ultimo che è di Kant.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 178-179 (117). - E vedine la conferma in *Reflexionen zur Metaphysik*, n. 5083 ("La filosofia trascendentale dimostra che con la nostra conoscenza non possiamo mai uscire dal mondo sensibile": *Gesammelte Schriften* cit., vol. XVIII, p. 82); 5089 ("I meri concetti dell'intelletto devono sempre contenere i dati delle condizioni dei fenomeni e servire solo per l'esposizione di questi dati. I meri concetti dell'intelletto possono riferirsi ad un oggetto altrettanto poco di quanto lo può l'intuizione intellettuale, e ciò perché l'oggetto vien sempre determinato mediante la sensibilità": *ivi*, p. 84); 5518 ("Nessuna realtà può esser pensata senza che sia stata data nella sensazione;

significa, infine, che fra la base materiale, esistenziale, del giudizio (cioè le condizioni di esistenza dell'oggetto, determinabili solo mediante la sensibilità) e le condizioni della conoscibilità dell'oggetto (cioè la riduzione della sensibilità sotto concetti) esiste sí quel rapporto di complementarità reciproca per cui "senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato" mentre "la conoscenza può sorgere soltanto dalla loro riunione"⁸⁵; ma significa anche che non "vi è motivo di mescolare il contributo dei due elementi"⁸⁶ proprio perché, se nella conoscenza realizzata la complementarità si istituisce fra elementi equivalenti, rispetto alla *genesì* invece della conoscenza le condizioni materiali (= sensibili) dell'esistenza costituiscono un *prius* ch'è la base o fondamento preliminare di tutto quel rapporto di complementarità. Che il contributo dei due elementi non lo si debba "mescolare," ossia, possiamo ormai aggiungere, identificare o totalizzare dal punto di vista dell'Assoluto come in Hegel,⁸⁷ ma che al contrario essi sono distinti per natura ed anzi "assai eterogenei"⁸⁸: quest'avvertimento traspare d'altronde da tutta l'impostazione della critica kantiana contro Leibniz, che abbiamo già avuto modo di vedere sopra (cfr. Parte seconda, cap. primo e secondo, pp. 151-52, 216-17) e circa la quale non rimarrebbe che ripetere e sottolineare com'essa rimanga costante (assieme alla convinzione che la complementarità di senso e intelletto è, in ultima analisi, una dialettica di eterogenei) nel pensiero kantiano fin dalla *Dissertazione* inaugurale.⁸⁹

ma ciò che è stato dato nella sensazione, esiste": *ivi*, p. 205).

⁸⁵ *Cr. d. rag. pura*, tr. cit., p. 109 (75).

⁸⁶ *Ibidem* (cors. n.).

⁸⁷ Hegel prende la constatazione di Kant che l'intuizione per sé è cieca così come il concetto per sé è vuoto, come un merito precipuo dell' "idealismo" di Kant (*Glauben und Wissen* cit., p. 19), ignorando l'avvertimento critico aggiunto di non "mescolare il contributo dei due elementi" e le conseguenze poco favorevoli all'idealismo assoluto che ne derivano.

⁸⁸ *Cr. d. rag. pura* cit., p. 143 (100).

⁸⁹ Vedasi ad es. l'inizio del § 7 della dissertazione inaugurale *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (*Gesammelte Schriften* cit., vol. II: *Vorkritische Schriften II* (1757-1777), Berlin, 1912, p. 394) dove è detto che "tanto il sensibile quanto l'intellettuale vengono spiegati male, quando si spaccia l'uno come conoscenza confusa e l'altro come conoscenza chiara," giacché "i gradi della chiarezza sono differenze meramente logiche, le quali non toccano affatto i dati che stanno alla base di ogni comparazione logica." E vedasi pure la difesa della positività del sensibile, come specificamente distinto dall'intellettuale, attraverso i nn. 2142, 2155, 2460 delle *Reflexionen zur Logik* (*Gesammelte Schriften*, vol. XVI cit., pp. 250, 251, 254, 379), nonché i nn. 5087 e 5876 delle *Reflexionen zur Metaphysik* (*Gesammelte Schriften*, vol. XVIII cit., pp. 83, 374). Questa difesa è ripetuta infine nello scritto contro Eberhard (*Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg, 1790) dov'è sottolineato che il problema della

La convinzione kantiana circa la necessità della base materiale del giudizio e la priorità esistenziale di questa base nei confronti delle condizioni interne o possibilità logiche del pensiero, convinzione scaturita dall'istanza della non-coincidenza di esistenza ed essenza, questa convinzione illumina ora anche la questione, in Kant, della categoria come funzione. Ossia, in concreto, quella convinzione permette di apprezzare il valore di alcuni passi (che vanno dallo scritto contro Eberhard fino ai *Progressi* e a talune *Riflessioni* del *Nachlass*) nei quali a differenza che in altri, anche della stessa *Critica*, Kant si è mostrato maggiormente fedele all'istanza della non-coincidenza di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*. Il passo più importante sembra ancora quello nei *Progressi*, dove leggiamo di una unità della coscienza, o "unità sintetica dell'appercezione in unione con il molteplice," la quale unità, "a seconda della *diversità* delle rappresentazioni *intuitive* degli oggetti nello spazio e nel tempo, richiede diverse funzioni per collegarli, le quali si chiamano *categorie*"⁹⁰; passo che richiama l'altro, pure nei *Progressi*, che "nell'intelletto vi saranno dunque tanti concetti a priori (...) quanti sono i modi dell'unità sintetica dell'appercezione del *molteplice dato nell'intuizione*,"⁹¹ e quello infine, nello scritto contro Eberhard, che "la mera categoria della sostanza (come ogni altra categoria) non contiene nulla di più se non la funzione logica," la quale peraltro non produce alcuna conoscenza qualora non le venga "sottoposta un'intuizione sensibile."⁹² Di categorie-funzioni si parla naturalmente anche nella *Critica*. "La medesima funzione," vi leggiamo, "che fornisce unità (...) alle differenti rappresentazioni [in un giudizio], fornisce altresì unità (...) alla semplice sintesi di diverse rappresentazioni [nell'in-

conoscenza è insolubile "quando, come fa la logica, si sostengono le condizioni della conoscenza solo da parte dell'intelletto" (*Kleinere Schriften* ecc., cit., p. 68; cors. n.). Ed è conclusa nei postumi *Fortschritte* ecc., i quali riprendono la nota polemica anti-Leibniz sulla distinzione specifica di senso e intelletto (*Kleinere Schriften*, pp. 105, 110), riaffermano la "illusorietà del tentativo di riconoscere realtà oggettiva ai concetti dell'intelletto anche senza sensibilità" (*ivi*, p. 108), e ci danno la pregnante e significativa osservazione, moderna quant'altra mai anche contro Hegel, che ogni volta, come in Leibniz, senso e intelletto non vengono specificamente distinti e il primo viene intellettualizzato, il punto d'approdo è uno speculativo "mondo incantato" (*ivi*, p. 113).

⁹⁰ Cfr. *Fortschritte* ecc., in *Kleinere Schriften* cit., p. 102 (cors. n.). E per quest' "idea che balena a K. di una ben altra deduzione 'metafisica' delle categorie," che non quella contenuta nella *Critica*, vedi anche DELLA VOLPE, *Logica* ecc., cit., pp. 24-25.

⁹¹ *Kleinere Schriften* cit., p. 97 (cors. n.).

⁹² *Ueber eine Entdeckung* ecc., in *Kleinere Schriften* cit., p. 45. Simili a questi passi, anche se però meno probanti perché accentuano meno la complementarità fra diversità delle intuizioni e diversità delle funzioni categoriali, sono alcune osservazioni in *Reflexionen zur Metaphysik*, nn. 3969 (*Gesammelte Schriften*, vol. XVII, p. 369), 5931 (*ivi*, vol. XVIII, p. 390), 5932 (*ivi*, p. 392), 6359 (*ivi*, p. 687).

tuizione]" e queste funzioni si chiamano "concetti puri dell'intelletto" o "categorie."⁹³ La deduzione delle categorie appare però qui, nella *Critica*, molto diversa, contrastante anzi, rispetto a quella accennata nei passi visti sopra.

Da un punto di vista esteriore, formale, la diversità è data innanzi tutto dal fatto che nella *Critica* la deduzione delle categorie si presenta come una trascrizione schematica, meccanica, della tavola dei giudizi: "in tal modo, sorgono proprio altrettanti concetti puri dell'intelletto (...) quante erano, nella nostra precedente tavola, le funzioni logiche in tutti i giudizi possibili."⁹⁴ Ma al di là e alla base di questa diversità sta un altro fattore. Esso è da ricercare in una incertezza e incoerenza interna del pensiero di Kant, il quale non ha qui sviluppato fino in fondo l'istanza, pur vigorosamente affermata altrove, della non-coincidenza di esistenza ed essenza. Quando Kant afferma che "la sintesi dell'appercezione [cioè la percezione sensibile], la quale è *empirica*, dev'essere necessariamente *conforme* alla sintesi dell'appercezione, che è *intellettuale*, e *contenuta del tutto a priori nella categoria*,"⁹⁵ egli identifica di nuovo ciò che aveva pur vietato di "mescolare," ossia la sensibilità e l'intelletto. Ma la sintesi intellettuale acquista allora l'aspetto di quella superfacoltà o unità sovraordinata, di cui dice Cassirer⁹⁶ e la quale però, nella veste di un intelletto puro come "unità sussistente per se stessa, *autosufficiente*"⁹⁷ o di un "atto il quale entra *come tale* nella coscienza dell'intelletto, *anche a prescindere dalla sensibilità*, ed attraverso il quale (...) l'intelletto stesso è in grado di determinare *internamente* la sensibilità,"⁹⁸ minaccia di riprodurre i pericoli della vecchia metafisica leibniziana e, in concreto, di riproporre la concezione negativa di una sensibilità che per se stessa non ha nulla da dire perché prodotta, determinata, "internamente" dall'intelletto! Sembra perfino superfluo sottolineare che, per quanto riguarda la complementarità di intuizione e con-

⁹³ *Cr. d. rag. pura* cit., p. 132 (92).

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, pp. 200-201 (126); cors. n.

⁹⁶ Il CASSIRER, dopo aver notato (*op. cit.*, vol. II, p. 742) che intuizione ed intelletto "non costituiscono che differenti sviluppi ed espressioni della forma fondamentale rappresentata dalla funzione unitaria della sintesi," conclude che, potendosi allora compiere la distinzione "solo entro i limiti del comune concetto superiore di sintesi," sussiste dunque "sin dal principio (...) un'unità sovraordinata, che abbraccia i due termini dell'antitesi e determina la loro posizione reciproca" (*ivi*, p. 751); soggiungendo che "in tal modo però sembrano nuovamente ripresentarsi tutti i pericoli metafisici, cui aveva voluto ovviare la *Dissertazione*" (*ibidem*). E vedi, per una buona utilizzazione di queste osservazioni, L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel* cit., pp. LVI-LVIII.

⁹⁷ *Cr. d. rag. pura* cit., p. 120 (83); cors. n.

⁹⁸ *Ivi*, p. 188 (21); cors. n.

etto ossia il loro rapporto dialettico di eterogenei, convinzione che è fra le più positive e feconde in Kant, essa rimane seriamente intaccata da una sintesi, come quella intellettuale dell'appercezione, la quale è pre-ordinata o pre-figurata rispetto ai propri elementi componenti. E intaccata ne appare ugualmente l'istanza, espressa nei *Progressi*, che la diversità delle categorie è non già una diversità *aprioristica*, che la categoria si darebbe per una sua supposta natura propria (differenziandosi "internamente"), ma una diversità al contrario che ha il proprio luogo di nascita nella diversità delle intuizioni ed è perciò una diversità funzionale rispetto a queste (con il corollario che la categoria è allora categoria-funzione nel suo senso più vero, senza possibilità di venir scambiata con una categoria-essenza).

È indicativo che Hegel riconosca la propria affinità soltanto con il Kant della sintesi come unità sovraordinata o "identità assoluta e originaria dell'autocoscienza" (*Glauben und Wissen*) e trasformi subito l'istanza kantiana di una complementarità di intuizione e concetto in una superiorità aprioristica del concetto. La trasformazione appare del resto chiara non solo quando Hegel sorvola sull'avvertimento kantiano di non "mescolare" i due elementi, ma anche, maggiormente, quando egli nella *Grande Logica* ripete che "solo nel suo concetto qualcosa ha realtà," mentre "in quanto è diverso dal suo concetto" e appartiene al "lato della palpabilità e del sensibile," "cessa di esser reale, ed è un che di nullo."⁹⁹ È vero che poco dopo Hegel aggiunge che "l'elemento logico non ottiene la giusta estimazione del suo valore, se non in quanto sia divenuto il risultato dell'esperienza delle scienze"¹⁰⁰: dove quest'aggiunta sembrerebbe assai positiva e tale da potersi collegare ai ripetuti moniti kantiani che il pensiero può esercitare le sue funzioni solo quando gli sottostà l'esperienza. Ma poche righe più sotto leggiamo che "il sistema della logica è il regno delle ombre, il mondo delle semplici essenzialità, libere da ogni concrezione sensibile," un mondo che consiste nell'"avanzare attraverso a concetti senza substrato sensibile"¹⁰¹: e v'è da chiedersi allora come ciò si accordi con il postulato dell'esperienza. Un'esperienza che sia senza sostrato sensibile sembra infatti significar qualcosa in un solo caso: quando cioè la si intenda come esperienza semplicemente *possibile*, e non come esperienza effettuale, reale. E ci accorgiamo, in definitiva, che anche per questa singolare, mitica esperienza senza concrezione sensibile Hegel può trovare un

⁹⁹ *Scienza d. log.* cit., vol. I, p. 33.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 43 (cors. n.).

¹⁰¹ *Ibidem* (cors. n.).

conforto in Kant: ma lo può solo ricollegandosi ad un Kant unilaterale, ad un Kant del quale sia stata ignorata (come Hegel fa in effetti) la travagliata problematica di fondare un'esperienza effettuale (l'esperienza-conoscenza empirica, vista sopra, cioè correlazione funzionale di categoria e dato sensibile) e del quale sia stato accolto invece soltanto il punto d'approdo, l'esperienza puramente possibile la quale ha quindi per oggetto non già il molteplice-materiale empirico, ma quello ormai formale, determinato "internamente" dall'apriorità della sintesi come unità sovraordinata. Hegel ossia, ci accorgiamo, ha accolto quei risultati kantiani in cui l'oscillare di Kant fra materialismo e idealismo si è concluso idealisticamente, vale a dire poi a scapito dell'istanza dell'eterogeneità di esistenza ed essenza.

Quest'istanza ha tuttavia avuto ancora una positiva influenza, in Kant, su un'ultima questione a cui è necessario accennare. Si tratta della determinazione della natura dei principi di contraddizione logica (contraddittorietà) e di opposizione reale (contrarietà). Nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), dopo aver premesso che "due cose, di cui l'una annulla ciò che è posto dall'altra, sono opposte" e che "tale opposizione è duplice: o *logica* per contraddizione, o *reale*, cioè senza contraddizione," Kant dà l'importante avvertimento che "la seconda opposizione, reale, è quella in cui i due predicati di una cosa siano opposti, *ma non per il principio di contraddizione*."¹⁰² E aggiunge che se è vero ad es. che "l'essere allo stesso modo buio e non buio dello stesso soggetto è una contraddizione [logica]," e se è vero ugualmente che "anche la repugnanza reale si fonda sulla relazione reciproca di due predicati di una stessa cosa," quest'ultima relazione, tuttavia, "è di *specie* del tutto *diversa*"¹⁰³: ed ha questa diversità specifica perché ad es. "il cadere non si distingue dal salire come *non a* da *a*, ma è invece altrettanto positivo come il salire, e contiene in sé la causa di una negazione *soltanto* unito al salire stesso."¹⁰⁴

Cos'è questo principio di contraddizione, o meglio di non-contraddizione o identità, di cui Kant vieta esplicitamente l'applicazione all'opposizione reale o contrarietà di opposti inconciliabili? Il principio di non-contraddizione vien da Kant inteso quale criterio della pensabilità logica di una cosa, quale criterio formale dell'accordo *interno* del pensiero con se stesso, dell'accordo fra *essenze*, e quindi certo, per questo rispetto

¹⁰² Cfr. *Scritti precritici*, tr. cit., p. 263 (l'ultimo cors. è nostro).

¹⁰³ *Ivi*, p. 264 (cors. n.).

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 267 (l'ultimo cors. è nostro).

della non-contraddittorietà interna del pensiero, come “inviolabile principio” (*Cr. d. rag. pura*, tr. cit., p. 229 [142]). E nel *Tentativo* precritico gli viene appunto il sospetto che il principio così inteso (e cioè come criterio “inviolabile” della connessione logico-formale) non possa pacificamente applicarsi, *nella sua veste di principio formale*, anche all’opposizione reale: e ciò perché l’opposizione fra esistenti reali è “di specie del tutto diversa” dall’opposizione fra essenze.

Al riguardo le pagine del *Tentativo* ci dicono innanzi tutto che quando si tratta di opposizione reale possiamo definire i due termini come reciprocamente negativi *solo* per quanto concerne il loro rapporto logico e la loro posizione in esso, mentre non è mai lecito definire uno dei termini stessi, ch’è per sé positivo (e quindi ripugnante a quella relazione ch’è la negatività logica), come se fosse la negazione (logica) dell’altro: farlo, significherebbe confondere la contrarietà (ripugnanza alla relazione) dell’opposizione reale con la contraddittorietà (negazione ch’è relazione) dell’opposizione logica, nella quale, — ma esclusivamente in essa! — il secondo termine è la negazione del primo. Esse pagine ci dicono però anche, — e ugualmente ce ne rende avvertiti il significato generale della distinzione kantiana fra contraddizione logica ed opposizione reale, — la genuina preoccupazione di Kant di non caricare l’esistente (soggetto a *Realrepugnanz*) di quelle relazioni logiche che hanno la loro sede di attività altrove, nelle condizioni interne del pensiero: ossia, insomma, ci conferma la preoccupazione criticistica più feconda di non “mescolare” pensiero ed esistenza e, nel caso specifico, di non confondere le due *specificamente diverse* situazioni, potenziando ad opposizione reale, esistenziale, un’opposizione che ha le sue condizioni di validità solo all’interno del pensiero, nella pensabilità di una cosa. In terzo luogo poi questi avvertimenti kantiani gettano anche luce, conclusivamente, sulla problematica della “Dialettica trascendentale.” Se la opposizione logica correttamente intesa permette solo (per essere valida) una disgiunzione fra *a* e *non a*, ovvero, applicando questo principio all’antinomicità della “Dialettica trascendentale,” una disgiunzione soltanto fra “mondo infinito” e “mondo non-infinito,” allora ogni aggiunta di un “di più” (quale sarebbe la disgiunzione “mondo infinito”-“mondo finito”) è confermata quale indebita trasformazione di un’opposizione logica in opposizione reale, quale potenziamento speculativo delle condizioni della pensabilità a condizioni dell’esistenza. Un’opposizione logica così potenziata ad opposizione reale è però, lo sappiamo da Kant, “falsa” (o, diciamo, di un falso realismo) ed illusoria, perché falso ne è il presupposto speculativo ossia la convinzione

che la Totalità delle condizioni logiche riferentisi alla pensabilità di una cosa coincida con l’esistenza reale di quest’ultima.

Ma allora, e per ripigliare il principio di non-contraddizione, che sorte ne viene al principio da questa kantiana non applicabilità sua nei confronti dell’opposizione reale o, il che è lo stesso, nei confronti di quell’esistente che non è se non il molteplice dell’esperienza? Kant, coerentemente, confina il principio (intendiamoci: il principio inteso sempre come puramente logico-formale) fra i criteri regolatori dei giudizi analitici e dice nella *Critica* (tr. cit., p. 229 [142]) che rispetto alla parte invece sintetica della nostra conoscenza, rispetto cioè a quella conoscenza per cui l’intuizione o sensibilità o molteplice empirico costituisce, sappiamo, un’aggiunta indispensabile, “non potremo mai attenderci da esso alcuna chiarificazione.” Ma la cosa sta veramente così? Davvero il principio di non-contraddizione non ha alcuna voce in capitolo sul terreno dell’esperienza? Davvero è “inviolabile” solo come regolatore interno del discorso del pensiero con se stesso? O non è invece ch’esso abbia una voce assai robusta (e sia quindi “inviolabile”) altrettanto anche sul piano dell’esperienza empirica, a patto d’intenderlo con un’accezione però diversa (ch’è poi quella che il principio aveva nella sua formulazione aristotelica originaria), ossia quale criterio dianoetico o di distinzione del molteplice, o criterio insomma del ricorso al concreto: a patto, in altre parole, di prenderlo come la sanzione logica della necessità e ineliminabilità del molteplice o empirico-materiale appunto?

Questo problema, di una diversa accezione del principio, a Kant non si presenta; né si presenta a Hegel (come vedemmo sopra: Parte prima, il § 3 del quarto cap.; e vedremo avanti: Parte terza, il § 3 del terzo cap.) il quale in ciò eredita la convinzione kantiana: e sappiamo già con quanta veemenza Hegel si scagli, nella *Grande Logica*, contro la “noia” di quel principio.

Eppure il travaglio e impegno critico con cui Kant esamina il principio è tale, che nonostante il suo rifiuto di esso come principio d’esperienza (o del molteplice), l’indagine ad esso relativa ci lascia un insegnamento capitale: e cioè l’ineliminabilità dell’opposizione reale, la sua inassorbibilità da parte dell’opposizione logica. Il che equivale al dire che Kant ci lascia l’insegnamento che l’esistente non è assorbibile (esautorabile) da parte dell’essenza, ma ch’esso al contrario permane (è l’insegnamento maggiore del Kant materialista, al di là delle sue note oscillazioni fenomenistiche) come un sostrato materiale-reale positivo, ovvero non assorbibile dalla negazione logica, con il quale si devono fare i conti proprio per definire cos’è l’opposizione reale. E se la problematica spe-

cifica del principio di non-contraddizione rimane in Kant assai ristretta, non andando essa oltre l'accezione tradizionale-formale del principio, la distinzione fra opposti contraddittori e opposti contrari risulta invece sufficientemente delineata proprio grazie all'istanza criticistica genuina della non-coincidenza di esistenza ed essenza.

In Hegel, che a quell'istanza è rimasto sordo, la distinzione fra opposti contraddittori e contrari si perde. Egli dice sí che "i concetti vengono (...) principalmente divisi in *contrari e contraddittorii*," ma si dichiara poi subito convinto "della interna nullità di queste differenze," motivandola con ciò che "l'universale si mostrò non solo come l'identico, ma in pari tempo come il diverso o il *contrario* di fronte al particolare e all'individuale, e poi anche come contrapposto a quelli, ossia come *contraddittorio*"¹⁰⁵: dov'è significativo che come esempio del confondersi del contrario (opposto incomponibile) e del contraddittorio (opposto componibile) Hegel citi proprio l'universale, nel quale, come genere o sostanza *-essenza*, è pacifico che gli opposti siano appunto componibili. Vedremo in seguito, occupandoci della *Logica di Jena*, che questo indifferente scambiare il contrario con il contraddittorio costituisce uno dei punti in cui maggiormente si manifestano le debolezze della logica speculativa.¹⁰⁶

5. Se è vero ora, così come appare dai documenti del rapporto in generale fra Hegel e Kant, che Hegel non ha avvertito ciò che vi è di positivo nella distinzione kantiana, critica, di pensiero ed essere, e che l'interpretazione logico-storiografica del criticismo da parte di Hegel è rimasta, per questo verso, unilaterale, è vero però altrettanto che Hegel ha colto con notevole acutezza, e fin dagli scritti jenensi, il rovescio della medaglia di quella distinzione kantiana, vale a dire il non esser

¹⁰⁵ *Scienza d. log. cit.*, vol. III, pp. 61-62.

¹⁰⁶ Vedi più avanti, Parte terza, cap. primo, specialmente le note 163 e 164. Anticipiamo qui alcune osservazioni della critica più recente. PAUL F. LINKE ad es. (nella discussione *Ueber Fragen der Logik* in "Deutsche Zeitschrift für Philosophie," 1953, n. 2, p. 359) ritiene che "Hegel abbia appesantito il termine di contraddizione con gravi equivoci che hanno lasciato le loro tracce fino ad oggi" e ammonisce che "si dovrebbe finalmente cessare di impiegare questa parola in connessioni che implicano in realtà qualcosa di completamente diverso, vale a dire la lotta degli opposti, e insomma ciò che Kant ha chiamato la repugnanza reale e che non ha nulla a che fare con la contraddizione logica." E si associano a questi rilievi, nella medesima discussione, GEORG KLAUS ("Deutsche Zeitschr. f. Philos.," 1954, n. 4, pp. 908-909) e, implicitamente, KAZIMIERZ ADJUKIEWICZ (*ivi*, 1956, n. 3, pp. 319-20), nonché ADAM SCHAFF per il quale rimandiamo alla n. 163 sopra richiamata.

Kant poi riuscito a trovare un'unità che sia complementare a questa distinzione. La simpatia di Hegel, lo sappiamo, va alla sintesi kantiana come unità sovraordinata rispetto all'antitesi, cioè poi a quel lato di Kant in cui Hegel poté vedere prefigurato l'idealismo dell'identità; ma vi va, questa simpatia, a patto che tale unità venga presa "non come l'anello intermedio che si *introduce* fra un soggetto e un mondo esistenti, rispettivamente, in modo assoluto, bensì al contrario come ciò che è il Primo e Originario e dal quale scaturiscono tanto l'Io soggettivo quanto il mondo oggettivo come suoi fenomeni e prodotti necessariamente bilaterali."¹⁰⁷ E s'intende: per Hegel la sintesi non può essere un'unità meramente *sovraordinata* rispetto all'antitesi, proprio perché l'unità *contiene già* la antitesi come nient'altro che *suo momento*, perché insomma la ragione è la sintesi degli opposti "non solo nella forma del conoscere, ma anche nella forma dell'essere" (*Differenz*) ossia è quella "originaria identità bilaterale che da un lato diventa soggetto in generale, mentre dall'altro diventa oggetto, essendo essa originariamente l'uno e l'altro."¹⁰⁸

Nella misura, ora, in cui queste convinzioni di Hegel sono valide, ossia nella misura in cui esprimono, fuori dei loro rivestimenti speculativi, l'istanza positivamente razionale che pensiero ed essere, concetto ed oggetto, debbano avere un punto di contatto e, nella fattispecie, affinché vi possa essere un sapere *oggettivo*, concetto ed oggetto debbano avere una comune oggettività (pena altrimenti il dualismo metafisico loro, dove un concetto formale trova di fronte a sé, come suo contrappasso, un oggetto immediatamente, cattivamente, empirico): in questa misura e, vorremmo aggiungere, solo da questo punto di vista, la critica hegeliana del formalismo di Kant rappresenta il risultato forse più fecondo di tutta la produzione polemica jenense.

Vediamone i momenti, a cominciare da *Glauben und Wissen*. Pre-mette Hegel (*ivi*, p. 29) che un'"identità formale" come la kantiana, ossia un'identità in cui concetto ed oggetto non hanno oggettività perché sono solo "lati diversi della mia considerazione *soggettiva* [cors. n.]," ha "immediatamente di contro o accanto a sé un'infinita non-identità, con la quale deve combaciare in un modo che non si comprende" e la quale si mostra piuttosto come "un agglomerato informe." In altre parole, è un "puro formalismo" la cui "vuotezza si presenta con il contrappasso [*Gegensätze*] di una pienezza empirica" (p. 39), per l'esposizione

¹⁰⁷ *Glauben und Wissen cit.*, pp. 24-25 (cors. n.).

¹⁰⁸ *Glauben und Wissen*, p. 25.

del quale contrappasso Hegel rimanda alle pagine di *Glauben und Wissen* dedicate a Fichte. L'esempio concreto del formalismo e conseguente contrappasso, Hegel lo riscontra però già qui, soprattutto nell'etica kantiana: è nella ragion pratica che "quest'assoluta vuotezza deve darsi un contenuto ed estendersi nella forma di doveri" (p. 35). Il sapere formale ha infatti in generale l'aspetto "che alla sua identità formale sta contrapposta una assoluta molteplicità": all'identità formale nella sua veste di "libertà, ragion pratica, autonomia, legge, idea pratica, ecc., sta di fronte in modo assoluto la necessità, le inclinazioni e gli impulsi, l'eteronomia, la natura, ecc.," in un rapporto che è "il riempirsi della vuotezza dell'identità mediante il molteplice" (p. 47).

La critica viene ripresa nella seconda sezione dell'articolo sul diritto naturale con la constatazione che la "pura unità" del postulato etico nella *Critica della ragione pratica* rende in effetti già impossibile il costituirsi di un sistema dell'eticità e l'ammissione di una pluralità di leggi, giacché "ciò che va oltre al puro concetto del dovere e all'astrazione di una legge, non appartiene più a questa pura ragione."¹⁰⁹ Ma si annuncia allora l'aporia fondamentale dell'etica kantiana, quella per cui la massima morale "ha un contenuto e racchiude in sé una determinatezza," mentre "la pura volontà è libera da determinatezze": aporia la quale diventa evidente quando si considera che dopo l'accoglimento della determinatezza nella forma del puro concetto, "la materia della massima rimane tuttavia quella che è, una determinatezza o singolarità," rispetto alla quale "l'universalità che le conferisce l'accoglimento nella forma, è dunque un'unità semplicemente analitica."¹¹⁰

E ancora: "se Kant riconosce che un criterio universale della verità è un criterio siffatto da avere validità rispetto a tutte le conoscenze senza esser affetto dalla diversità degli oggetti conosciuti [*ohne Unterschied ihrer Gegenstände*: si pensi al punto d'approdo kantiano di una esperienza, ossia conoscenza, semplicemente 'possibile!']"; e se Kant soggiunge che è ozioso e sconclusionato il porsi la questione "circa il segno distintivo della verità di questo contenuto delle conoscenze, in quanto il segno distintivo non dovrebbe avere importanza riguardo al contenuto delle conoscenze": allora Kant formula da sé "la condanna del principio del dovere e del diritto stabilito dalla ragion pratica." L'interesse etico effettivo sta infatti solo nel sapere ciò

¹⁰⁹ *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* ecc., *Werke* cit., vol. I, p. 349-50 (cors. n.).

¹¹⁰ *Ivi*, p. 350 (cors. n.). Per il passo del *Geist des Christentums* che è un significativo precedente di questa denuncia del contrappasso in Kant, vedi questo cap., n. 1.

che siano il diritto e il dovere: "la domanda verte sul contenuto della legge morale, e solo di questo contenuto si tratta," ché "la verità concerne appunto questo contenuto." Ma se "l'essenza della pura volontà e della ragione pura pratica sta nell'astrarre da ogni contenuto," allora "è in sé contraddittorio il cercare una legislazione etica (che necessariamente ha un contenuto) in questa ragion pratica assoluta la cui essenza è il non avere contenuto."¹¹¹

La contraddizione tuttavia non sta soltanto nell'impossibilità della ragion pratica di darci ragione del contenuto; la contraddizione è ancora più profonda e consiste nel render assoluti, spacciare per assoluti, i contenuti più immediatamente empirici. Affinché, nota Hegel, il formalismo "possa esprimere una legge," cioè poi ogni volta che il formalismo voglia dire, pronunciare concretamente qualcosa, "è necessario che venga posta una qualche materia, una determinatezza che costituisca il contenuto della legge." Ma il postulato famoso "che una massima del tuo volere debba valere contemporaneamente come principio di una legislazione universale," questa legge fondamentale della ragion pura pratica non fa allora che sanzionare "che una determinatezza arbitraria (*irgend eine*), la quale costituisce il contenuto della massima del volere particolare, venga posta come concetto, come universale." E ciò, perché "ogni determinatezza è suscettibile di esser accolta nella forma concettuale e di venir posta come una qualità, e nulla vi è che in questa guisa non possa venir trasformato in legge morale."¹¹² La conseguenza, però, ne è allora che la tautologia della ragion pratica, la identità formale di massima universale e contenuto particolare (effettivo, perché insopprimibile se la massima vuol comunque dire qualcosa), si presenta, oltreché "superflua" (come tautologia), anche come "sbagliata," come vero "principio dell'immoralità."¹¹³ Smascherare la scorrettezza formale di tale procedimento che trasforma il condizionato in qualcosa di incondizionato e assoluto, e scoprirne l'operazione surrettizia, il sotterfugio logico, questo, avverte Hegel, sarebbe cosa facile poiché "laddove una determinatezza e singolarità viene potenziata ad in sé, v'è un'incongruenza di ragione." Ma non di ciò si tratta propriamente, né se soltanto di ciò si trattasse sarebbe il caso di fare tanto scalpore.

Il fatto è che l'assolutezza della proposizione etica comporta un contrappasso sostanziale: quest'assolutezza "viene riportata anche sul

¹¹¹ *Ueber die wiss. Behandlungsarten* ecc., p. 351 (cors. n.).

¹¹² *Ivi*, pp. 351-52.

¹¹³ *Ivi*, p. 353.

contenuto che per sua natura è un condizionato, e mediante questa contaminazione il non-assoluto, il condizionato, viene innalzato ad assoluto, con una contravvenzione nei riguardi della propria essenza [di condizionato]."¹¹⁴ Succede cioè, che "mediante la contaminazione della forma assoluta con la materia condizionata, nel condizionato e irreal del contenuto [irreale, s'intende, dal punto di vista della formula pura, astratta] viene surrettiziamente interpolata (*unversehens untergeschoben*) la assolutezza della forma"; e "in questo stravolgimento e giuoco di prestigiazione sta il nerbo della legislazione pratica della ragione pura."¹¹⁵

Valga, ad illustrare il modo in cui la tautologia formale si trasforma in contrappasso sostanziale, il famoso esempio kantiano del "deposito." Kant, ricorda Hegel, si pone la questione "se la massima di ingrandire il mio reddito mediante ogni possibile mezzo sicuro, possa valere come una legge pratica universale nel caso che tale mezzo si manifestasse in connessione con un deposito." In questo caso il contenuto della legge sarebbe "che ad ognuno è lecito negare l'esistenza di un deposito qualora nessuno gli possa dimostrare ch'esso è stato effettuato." Secondo Kant "la questione si deciderebbe da sé, 'in quanto un tale principio, elevato a legge, distruggerebbe se stesso poiché avrebbe come risultato la impossibilità di ogni deposito.'"¹¹⁶ La negazione kantiana che la massima in questione possa avere validità universale, basa dunque la propria forza probante sul fatto empirico dell'esistenza del deposito, della necessità che un deposito vi sia, la basa ossia su scopi e ragioni materiali. Il dilemma "deposito" o "non-deposito" vien risolto con suggestioni immediatamente empiriche, e ciò è in intima contraddizione con l'assunto originario che sia "la forma immediata del concetto a dover decidere circa la giustezza dell'una o dell'altra ipotesi [deposito o non-deposito]."¹¹⁷ La legislazione pratica della ragione pura, possiamo anche dire, *presume* di decidere in modo a priori l'una o l'altra delle determinazioni opposte (deposito o non-deposito), ma *in realtà* mutua la sua decisione dall'esistenza empirica del deposito, dall'esistenza di fatto della *proprietà* la quale è implicata nel concetto di deposito. Di formalmente assoluto, nel divieto kantiano di appropriarsi un deposito, vi è solo l'implicita proposizione che *la proprietà è proprietà*, e in

¹¹⁴ *Ivi*, p. 354 (cors. n.). Cfr. anche la trad. e il commento di questo passo e dei successivi in DE NEGRI, *I principi di Hegel* cit., pp. 60-63.

¹¹⁵ *Ueber die wiss. Behandlungsarten* ecc., p. 354.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 352. Hegel cita da *Kritik per praktischen Vernunft*, IV ediz., 1797, p. 49,

¹¹⁷ *Ueber die wiss. Behandlungsarten* ecc., p. 353 (cors. n.).

questa proposizione è assoluta soltanto la forma dell'identità che collega i due termini. Kant, conclude Hegel "vi *interpola* il significato" che anche "la materia della proposizione, cioè la proprietà, sia assoluta"; ma in questa maniera "ogni determinatezza [cioè materia, cioè qui: proprietà come contenuto contingente] può venir trasformata in dovere."¹¹⁸

L'importanza di queste considerazioni di Hegel giustifica, crediamo, l'ampiezza dell'esposizione fattane. È un'importanza duplice: per quanto riguarda la critica contro la *Reflexionsphilosophie*, essa tocca qui, nella denuncia del contrappasso sostanziale che consegue all'astrattezza formale in Kant, il suo punto saliente e più fecondo che illumina e spiega direttamente anche i temi (che vedremo più avanti) della polemica contro Fichte e Jacobi; e per quanto riguarda lo sviluppo interno del pensiero di Hegel questa critica del formalismo rimanda subito, per converso, alla convinzione fondamentale di Hegel che il suo sistema di mediazioni quel pericolo formalistico lo ha evitato proprio perché è un sistema che ha saputo immettere organicamente il contenuto nel pensiero, superando il dualismo di contenuto e forma e assicurando quindi al contenuto una effettiva oggettività.

Circa il primo punto gli interpreti di Hegel, anche i più ortodossi, si trovano consenzienti (basti pensare al vigore con cui un Kuno Fischer si schiera qui con Hegel contro Kant!). E la validità della denuncia hegeliana del formalismo è messa in rilievo, come un merito storico essenziale, anche dalla parte più coerentemente e criticamente avversa a Hegel, dalla critica marxiana: basti pensare al Marx che già nel 1843 sottolinea come sia "un grande merito di Hegel, sebbene inconsapevole sotto un certo aspetto (...), l'aver messo la moderna morale [leggi: kantiana] al suo vero posto."¹¹⁹ Altro e più complesso è però

¹¹⁸ *Ivi*, p. 355 (cors. n.). - Una di queste determinatezze trasformate in doveri è ad es. la massima che impone di aiutare i poveri, una massima che è anche essa "inadatta a diventare principio di una legislazione universale ed è quindi immorale" (*ibidem*, e cfr. anche p. 356). Ciò lo si vede dal fatto che il *contenuto* di questa massima, che è (vuol qui dire Hegel evidentemente) un contenuto contingente, determinato dal fatto empirico-contingente dell'esistenza di poveri, contraddice se stesso non appena questa determinatezza venga potenziata ad assoluto. Ma lasciamo qui la parola all'ottimo commentatore di K. FISCHER: "La massima etica impone: 'Aiuta i poveri!' Ma l'aiuto *reale* consiste nel *liberarli dalla povertà*; e allora, cessata la povertà, cessano anche i poveri e cessa il dovere di aiutarli. Se però per amore dell'elemosina si lasciano continuare ad esistere anche i poveri, allora mediante questo lasciar sussistere la povertà, il dovere [quello effettivo, di aiutare i poveri liberandoli dalla povertà] non viene (...) assolto" (*op. cit.*, vol. VIII¹, p. 278; cors. n.).

¹¹⁹ *Critica d. filos. hegel. d. dir. pubblico*, in *Op. filos. giov. cit.*, tr. Della Volpe, p. 146: dove il traduttore commenta: "Intendi: l'aver considerato la morale individualistica

il discorso quando si tratta di valutare la convinzione hegeliana che la sua mediazione ha superato il formalismo e dualismo mediante una unificazione di concetto ed oggetto nella comune oggettività della loro identità. Le determinatezze accidentali del contenuto da Hegel rimproverate a Kant devono, perché si superi il dualismo di forma e contenuto, diventare oggettive: e lo diventano per Hegel, come pacificamente commenta il traduttore italiano di alcuni passi dell'articolo sul diritto naturale, "soltanto nel sistema del loro collegamento, in cui effettivamente si determinano."¹²⁰ Ma questo sistema è l'idea speculativa della Totalità e nella fattispecie, per quanto riguarda le determinatezze del diritto, la Totalità dello Spirito oggettivo, ossia una forma oggettivata dell'Idea, un pensiero oggettivato! Ecco allora che se Hegel fonda il suo attacco contro Kant sulla constatazione, come sottolinea Lukács, "che l'unità del principio morale in Kant è qualcosa di meramente pensato, una mera rappresentazione, mentre in lui [in Hegel] si tratta di un essere, anzi della vita stessa," Hegel diventa a sua volta "vittima di un'illusione," illusione che è anche il limite idealistico invalicabile della sua filosofia. Ché infatti "la suprema concretizzazione ch'egli più tardi riesce a dare a quest'essere, a questa vita, vale a dire quella dello 'Spirito oggettivo,' è anch'essa solo qualcosa di meramente pensato"¹²¹: ossia ancora una volta un'astrazione!

Dovrebbe essere un invito a non sottoscrivere la critica hegeliana del formalismo kantiano ad occhi chiusi, senza le necessarie distinzioni o, soprattutto, senza tener presente costantemente il modulo speculativo entro cui anche questa critica è iscritta, e il quale dovrebbe vietare, a ben vedere, di farle poi dire più di quanto essa ne abbia la capacità. In Hegel l'istanza positiva che il contenuto debba venir immerso nel pensiero, ossia che il pensiero non debba essere *indifferente* rispetto al contenuto, come una forma vuota dualisticamente oppostagli, ma possa essere solo pensiero di un contenuto, e che la logica, quindi, debba essere non un discorso di forme, bensì un discorso sulla realtà: questa

di Kant, la morale della 'legge' come 'massima' personale e del 'dovere' come pura 'intenzione,' soltanto quale un *astratto* momento (...)." E vedi anche l'approvazione in Lukács, *Der junge Hegel* ecc., cit., pp. 324-343: "Quest'astrattezza dell'idealismo soggettivo deriva, secondo Hegel, dal suo carattere formalistico. Nell'idealismo soggettivo il contenuto dei comandamenti morali o etici vien sempre soltanto contrabbandato (...). Secondo la concezione kant-fichtiana, ritiene Hegel, v'è da un lato un morto e rigido sistema di istituzioni [il contenuto contingente visto sopra], e dall'altro la vuota e astratta interiorità dell'uomo morale."

¹²⁰ DE NEGRI, *I principi* ecc., cit., p. 62.

¹²¹ Lukács, *op. cit.*, p. 199.

istanza gli si trasforma sottomano nella soluzione idealistica che il pensiero è in effetti non-indifferente al contenuto poiché l'oggettività di quest'ultimo è oggettività soltanto *pensata*, pacificamente omogenea rispetto al pensiero. La non-indifferenza del pensiero rispetto al contenuto, l'attitudine del pensiero ad avere contenuti non accidentali, ma universali, la capacità sua di poter perciò incidere sulla realtà nel senso che accanto e fuori di lui non rimanga un "agglomerato informe" incomprensibile e inconoscibile: quest'attitudine diventa insomma ben pacifica (e diventa immediatamente risolta, senza ch'essa costituisca più oltre un problema, anche la questione circa la possibilità e giustificazione di quest'attitudine), quando la realtà come contenuto del pensiero non è altro che pensiero estraneato, e l'atto conoscitivo quindi nient'altro che la riappropriazione della propria estraneazione.

Le conseguenze di ciò sono però tali che nell'idealismo oggettivo (e proprio perché idealismo) si ripresentano, e in veste potenziata, tanto il dualismo rimproverato a Kant, quanto il destino del contrappasso da Hegel pur genialmente intuito come conseguenza del formalismo. Prendere la realtà come estraneazione dell'Idea o, poi, come simbolo di questa, significa infatti trascendere la realtà nell'Idea; ma permanendo la realtà tuttavia, seppur trascesa, come il contenuto effettivo dell'Idea (ché un contenuto ha da esserci comunque), esso contenuto si trasforma in contenuto bassamente empirico, ossia insomma proprio in quel contenuto accidentale e contingente di cui Hegel, nell'articolo sul diritto naturale, aveva dimostrato la viziosità.