



ἘΠΕΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

ANTON FRIEDRICH KOCH

La deduzione trascendentale di Kant dalla prospettiva della *Scienza della Logica*

EPEKEINA, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 131-145
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.v5i1.132

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La deduzione trascendentale di Kant dalla prospettiva della *Scienza della Logica**

Anton Friedrich Koch

Nella Deduzione metafisica Kant ha fatto derivare le determinazioni categoriali fondamentali degli oggetti come concetti dell'intelletto puro singolarmente dalle funzioni logiche "dell'intelletto nei giudizi",¹ per poi legittimarle in blocco come oggettivamente valide nella Deduzione trascendentale. La nostra attenzione principale è rivolta alla deduzione trascendentale, ma osserviamo prima brevemente quella metafisica.

1. La deduzione delle categorie dalla sillogistica

Aristotele aveva insegnato che le diverse predicazioni significano questo e quest'altro – alberi, cavalli, uomini, qualcosa di bianco, qualcosa di istruito ecc. – non solo in forza del loro contenuto, ma già in forza della loro semplice forma. Le forme della predicazione, ta schēmata tēs katēgorias,² indicano determinazioni fondamentali dell'ente, appunto le cosiddette categorie. Le predicazioni "è una quercia", "è un cavallo" ed "è un uomo" indicano, per esempio, secondo il loro contenuto diverse sostanze e secondo la loro forma la sostanza in quanto tale. Le predicazioni "è bianco" ed "è colto" indicano secondo il loro contenuto diverse qualità e secondo la loro forma la qualità in quanto tale, e così via per le dieci categorie, le dieci classi logico-grammaticali di predicati. Aristotele credeva si potessero rinvenire, tramite una tale classificazione logico-grammaticale dei predicati, diversi significati fondamentali della parola "essere", a cui corrispondessero poi i diversi generi sommi dell'ente, e Carnap e Sellars nel secolo scorso si sono ricollegati a lui, in quanto anch'essi hanno trattato le categorie come principi metalinguistici fondamentali di classificazione. Kant invece rimprovera il carattere casuale di questo procedimento: Aristotele avrebbe

* Si ringrazia la de Gruyter per aver acconsentito alla pubblicazione della traduzione italiana del testo, attualmente in corso di pubblicazione all'interno di un *Sonderband* dello Hegel-Jahrbuch 2015, a cura di Andreas Arndt.

1. Cfr. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (d'ora in avanti *KrV*), A 70/B 95; cfr. A 79/B 105. Trad. it. ESPOSITO 2004.

2. ARISTOTELE, *Metaph. Lambda 7*, 1017a23.

raccolto le categorie affrettatamente, “come gli si presentavano”,³ e Kant vuole invece porre al posto del vecchio un nuovo procedimento che sia guidato da principi; un procedimento che peraltro lo stesso Aristotele aveva messo a disposizione ma del quale non aveva fatto alcun uso per la estrazione delle categorie. Aristotele infatti è il fondatore della sillogistica che costituisce il fondamento della logica formale tradizionale e che non è stata abolita neppure dalla moderna logica dei predicati di Frege ma semmai ricompresa in essa. Nei sillogismi si possono rilevare tre modi di validità dei giudizi: delle premesse viene in generale pretesa la validità assertoria, ma relativamente ad esse la conclusione deve valere apoditticamente, e nelle premesse ipotetiche e disgiuntive compaiono giudizi parziali con validità solo problematica. Così la sillogistica permette di ravvisare tre modi di validità dei giudizi logicamente rilevanti. Inoltre nei sillogismi oltre ai giudizi ipotetici e disgiuntivi si trovano giudizi categorici, e questi si distinguono in modi logicamente rilevanti tramite la quantità dei loro soggetti logici e la qualità delle loro predicazioni, e cioè delle loro copule. A partire da ciò si possono leggere comodamente nelle variazioni del sillogismo gli aspetti della modalità, della relazione, della quantità e della qualità dei giudizi con le loro corrispettive triplici sottodivisioni, e la tavola kantiana con le sue quattro funzioni logiche moltiplicate per tre nel giudicare è secondo la misura della sillogistica, in quanto fondamento indiscusso della logica formale tradizionale, senza dubbio completa. (Se tramite la logica dei predicati di Frege entrino in gioco nuovi punti di vista rimane naturalmente da verificare). Hegel sarebbe tra l’altro l’ultimo a negare la completezza della tavola kantiana dei giudizi, anzi fa appositamente un’eccezione al suo abituale schema triadico – e con una giustificazione decisamente elaborata – per potere assumere e approfondire la divisione dei giudizi di Kant. In conformità con la distinzione kantiana di qualità, quantità, relazione e modalità Hegel distingue il giudizio della qualità, della riflessione, della necessità e del concetto e giustifica la quadripartizione dicendo che in realtà essa è una tripartizione con un elemento centrale sdoppiato. La riflessione e la necessità sarebbero infatti da assegnare alla sfera logica di mezzo, l’essenza, la quale è la sfera della dualità. Tuttavia questa circostanza

3. *KrV* A 81/B 107.

non aveva affatto spinto Hegel a dividere anche la stessa logica dell'essenza in due parti. Teniamo dunque fermo che tra Hegel e Kant la distinzione di tre tipi di giudizio presi quattro volte non sia un punto controverso. Kant la legittima a partire dalla sillogistica, ammettiamolo, un po' superficialmente, ma in modo senz'altro sufficiente ai fini di una deduzione quasi-giuridica. Hegel sviluppa al contrario la sillogistica dalla dottrina del giudizio e il giudizio dal concetto – un procedimento che vuole condurre a uno sguardo più profondo sulla natura del logico (di quello che offre Kant). Ma Kant usa un principio di economia nel dimostrare e per questo ricorre all'immagine giuridica di una deduzione, nella quale non deve venire spiegato niente di più e niente di meno di quanto è controverso tra due parti. Commisurato a queste intenzioni dimostrative ridotte il suo metodo è del tutto adeguato. Quando si tratta della legittimità delle categorie le parti in lite non rappresentano naturalmente posizioni di fatto della storia della filosofia, come il razionalismo "storico" e l'empirismo "storico", che siano per così dire rappresentate davanti al tribunale della ragione dai loro avvocati Christian Wolff e David Hume, ma si tratta di punti di vista estremi idealizzati: cioè un dogmatismo razionale delle categorie e uno scetticismo radicale delle categorie. Poiché tra questi due punti di vista estremi idealizzati la sillogistica non è un punto controverso – tanto poco quanto de facto lo è tra Wolff e Hume –, Kant la può porre alla base della sua deduzione metafisica come punto di partenza. Ma come perviene dai tre tipi di giudizio sillogisticamente rilevanti presi quattro volte, ad altrettanti concetti fondamentali di oggetti? Ora, a tipi di giudizio corrispondono contenuti di pensiero, tuttavia non contenuti concettuali quanto piuttosto contenuti puramente logici e formali, che nella lingua vengono espressi non con termini, ma con particelle logiche come "tutti", "alcuni", la copula, la negazione, connettivi logici e operatori modali. Qui dobbiamo ricordarci della ricezione kantiana di Hume. Hume aveva mostrato, con soddisfazione di Kant, che certi concetti fondamentali, in particolare il concetto di sostanza e il concetto di causa ed effetto, non si possono legittimare empiricamente. Noi in essi pensiamo di più di ciò che potremmo mai percepire. Eppure questo "più" non ha secondo Hume una validità oggettiva, ma un prodotto della abitudine soggettiva. Così per esempio la presunta necessità con la quale un evento inteso come effetto segue ad un altro evento inteso come causa, è solo espressione di una associazione soggettiva di idee

a seguito di un'assuefazione a serie di eventi osservate. Per questo aspetto teorico Kant ha imparato oltre che da Hume anche da Aristotele ed ha superato entrambi questi predecessori d'un colpo. Hume aveva cercato la giustificazione dei nostri concetti di sostanza e di causalità nelle costanti delle nostre impressioni sensibili e aveva potuto almeno con ciò chiarire che in esse non c'è niente da trovare. Kant dedusse da ciò, che Hume avesse cercato nel posto sbagliato; non nelle impressioni dei sensi ma nella logica formale avrebbe trovato qualcosa, poiché il concetto di sostanza risulta senza fatica dalla forma del giudizio categorico come il concetto di un soggetto ultimo e il concetto di causalità allo stesso modo dalla forma del giudizio ipotetico come il concetto di una condizione sufficiente in rebus secondo leggi di natura. Non l'assuefazione soggettiva a regolarità fattuali ma la logica formale è la fonte dei nostri concetti di sostanza e di causalità. In tal modo essi sono già secondo un certo aspetto dedotti, cioè legittimati razionalmente. Nel contempo diviene chiaro che nella dottrina delle categorie si deve andare con Aristotele oltre Aristotele. Poiché, se i contenuti di entrambi i concetti fondamentali indagati da Hume si possono dedurre dalla logica formale, allora allo stesso modo si dovrebbero potere dimostrare come categorie altri concetti fondamentali, e cioè in totale tanti quanti la tavola dei giudizi consente di distinguere. Si ha bisogno perciò solo di trasporre i contenuti di pensiero logicamente rilevanti, che vengono espressi tramite particelle logiche ("tutti", "alcuni", "è", "non", "se...", "allora..." ecc), in un'altra forma contenutistica, nella forma dei contenuti concettuali, perché si ottengano già i concetti fondamentali dell'intelletto puro e contemporaneamente siano legittimati tramite la loro origine logica come concetti puri dell'intelletto.

2. La questione della validità oggettiva delle categorie

Tuttavia questa legittimazione non è ancora completa. Infatti, anche se le categorie sono contenuti logici nella forma di termini, la loro validità oggettiva non è con ciò ancora assicurata. Si pensi, ad esempio, alla problematica della giustificazione dei nostri concetti puri della ragione – Libertà, Anima, Dio – tramite la ragione pratica. Kant è pervenuto in quel caso al risultato che sia sì del tutto razionale ritenere reale la libertà, immortale l'anima ed esistente Dio, visto che si tratta di postulati della ragione pura pratica – e però appunto solo

di postulati, di posizioni (*Setzungen*). Certo si tratta di posizioni con pretesa di oggettività, ma con una pretesa di oggettività che non può essere provata e legittimata indipendentemente dalla posizione. Nel caso delle posizioni della ragione pratica manca fundamentalmente la possibilità di un accesso epistemico indipendente a ciò che viene posto (*Gesetzten*). E tuttavia queste posizioni sono assolutamente razionali. Si pensi, per fare un confronto, a posizioni relativamente razionali come ad esempio la pluralità dei mondi di David Lewis. Lewis postula i mondi in vista della loro sperata utilità per le analisi filosofiche e li postula con pretesa di oggettività come grandi e concrete cose singole, che sono isolate l'una rispetto all'altra spazio-temporalmente e causalmente. A causa del loro isolamento non ci può essere nessun accesso epistemico indipendente ad altri mondi; come ipotesi fisica il pluralismo dei mondi sarebbe perciò qualcosa di nato morto. Per la filosofia, dice Lewis, esso è il paradiso. Allora, già solo per il fatto che un'ipotesi, fundamentalmente non legittimabile in modo indipendente, facilita analisi filosofiche, Lewis ritiene razionale sostenerla con pretesa di oggettività. Tanto più sarà razionale, allora, considerare come giuste presupposizioni che la stessa ragione pura deve fare con pretesa di oggettività in vista della propria stabilità, cioè i postulati della ragione pura pratica, in una fede da cima a fondo razionale, anche se essi possono venire dimostrati indipendentemente tanto poco quanto i mondi di Lewis! E tuttavia per le categorie in quanto concetti puri dell'intelletto Kant vuole di più. Qui, diversamente dai concetti puri della ragione, occorre che non ci accontentiamo di una fede razionale, alla quale già la deduzione metafisica autorizzerebbe; piuttosto, Kant ritiene di potere provare autonomamente la loro validità oggettiva, appunto nella deduzione trascendentale. Per questo, però, dovrebbero la sostanzialità delle sostanze e la causalità delle causazioni (e così per tutte le categorie) essere epistemicamente accessibili anche in un modo tale che, da esso, possano trarsi dimostrazioni indipendenti per la posizione razionale della loro validità obbiettiva. Ricettivamente, tramite sensazioni, esse sono però, come ha mostrato Hume, epistemicamente inaccessibili. Dunque è una situazione difficile. Sarebbe una semplice caricatura della validità oggettiva l'informazione che gli oggetti posseggono determinazioni categoriali per il fatto che noi leggiamo le categorie nelle cose, gliele proiettiamo dentro. Così le categorie sarebbero i nostri ingredienti soggettivi del reale e con ciò

non valide oggettivamente. Ma d'altra parte non possiamo dedurle ricettivamente dal reale, come ha mostrato Hume; dunque dobbiamo proiettarle sulle cose, nella spontaneità discorsiva. Ma questo riguarda solo il nostro conoscere e non l'essere oggettivo delle cose. La geniale idea dimostrativa di Kant, per quanto riguarda la validità oggettiva delle categorie, si può cogliere puntualmente in un lemma come 'proiezione conservativa': nel pensiero, noi proiettiamo sulle o nelle cose quelle determinazioni categoriali che a loro spettano già in sé e per sé, indipendentemente dal nostro proiettarle. Noi non le modifichiamo nel nostro proiettare spontaneo, ma le conserviamo così come esse in se stesse sono in quanto fenomeni oggettivi. Un esempio paradigmatico di proiezione conservativa è il leggere semplici testi. Il senso di una comunicazione scritta non si può riconoscere ricettivamente, nella percezione visiva, altrimenti lo vedrebbero un animale, un bambino piccolo o un analfabeta allo stesso modo di una lettrice competente. Piuttosto esso deve venire colto dalla lettrice secondo un complicato metodo di proiezione nei caratteri, e questo nonostante esso risieda già in tali caratteri indipendentemente dall'atto del leggere. La lettrice non inventa il senso aggiungendo qualcosa alle lettere ma piuttosto legge quello che l'autore ha scritto. In questo senso la proiezione del senso nel leggere è conservativa e non creativa: è un trovare, non un inventare. Allo stesso modo ci si deve comportare con le categorie. Nella misura in cui noi parliamo delle cose, cioè giudichiamo, proiettiamo in esse il logos, detto hegelianamente il "concetto", che deve spettare loro già anche in sé e per sé. In questo il logos si presenta in una forma duplice. Dal punto di vista del linguaggio (*sprachseitig*) esso ha forma proposizionale e si distingue in aspetti del giudizio sillogisticamente rilevanti. Dal punto di vista del mondo (*weltseitig*) esso assume forma categoriale, la quale corrisponde esattamente alla forma proposizionale ma non è il medesimo di questa. Se la forma categoriale fosse semplicemente lo stesso che la forma proposizionale, allora saremmo vincolati ad un'ontologia di fatti (*Tatsachenontologie*), cioè alla realtà non solo di particolari ma anche di universali, come da una colla logica, che dovrebbe unire particolari e universali così come la copula unisce nella proposizione il soggetto con il predicato. (Wittgenstein ha sostenuto nel *Tractatus* una posizione simile: un'unica e medesima costante logica singolare compare in lui dal punto di vista del mondo come forma logica della realtà e dal punto di vista linguistico come forma logica

della rappresentazione). Ma questo Kant lo ha già prevenuto nella deduzione metafisica, quando ha trasposto espressamente gli aspetti della forma logica dalla tonalità proposizionale a quella categoriale. Alla forma del giudizio categorico per esempio corrisponde dal punto di vista del mondo non il fatto (categorico), ma la sostanza. Ma come può venir mostrata e realizzata questa idea dimostrativa (*Beweisidee*) per la quale la nostra pratica del giudizio è una proiezione conservativa e non creativa della forma categoriale? La risposta di Kant compare nel secondo passo dimostrativo della Deduzione B: deve essere mostrato che la molteplicità pura di spazio e tempo è già, indipendentemente da possibili contenuti empirici, prestrutturata categorialmente. A tale scopo si deve ricorrere alla divisibilità infinita di spazio e tempo come quantità continue e mostrare che questi continui sarebbero già sempre ridotti in polvere infinitesimale, se il logos non fungesse da garante della loro unità e continuità. Spazio e tempo pretendono dunque la forma categoriale che è il correlato dal punto di vista del mondo della forma proposizionale. Di conseguenza, allora, tutto ciò che compare nello spazio e nel tempo e che può esserci dato sensibilmente deve possedere forma categoriale. Questo rapporto allo spazio-tempo nella dimostrazione di Kant Hegel lo ha trattato in modo deflativo, e così la sua versione della proiezione conservativa riesce in modo un po' meno accentuato rispetto a quella kantiana. Certo, il logos o concetto, si può comprendere, anche secondo Hegel come paradigma di una proiezione conservativa, poiché in esso l'essere in sé e per sé (*das An-und-für-sich-Sein*) o l'oggettività coincide con l'essere posto o con l'essere proiettato. L'essere in sé e per sé è nel concetto „immediatamente come l'esser posto“ („*unmittelbar als Gesetzseyn*“), dice Hegel, e perciò il concetto è “assoluta determinatezza” („*absolute Bestimmtheit*“) e nondimeno “semplice identità” („*einfache Identität*“).⁴ Nel e col concetto viene dunque espressamente posto o proiettato ciò che è presente in sé e per sé – oggettivamente –. Ma Hegel accentua la creatività del concetto, in quanto egli sottolinea, che l'essere in sé e per sé esperisce il suo compimento solo nell'essere posto (*im Gesetzsein*). La proiezione in questo senso non è del tutto conservativa. Nelle osservazioni sul “Concetto in

4. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (d'ora in avanti *WdL*), in HOGEMANN e JAESCHKE 1981, 16.

generale”, con le quali introduce la logica del concetto, Hegel elogia la deduzione trascendentale di Kant in un primo tempo nel seguente modo:

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, come l'unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sé. – Questa proposizione costituisce la cosiddetta deduzione trascendentale della categoria.⁵

Kant direbbe che questo costituisce l'inizio di una deduzione trascendentale;⁶ poiché manca ancora il secondo passo della dimostrazione, quello che deve mettere in gioco spazio e tempo come le forme della nostra intuizione sensibile. Nel prosieguo, continua Hegel:

Mediante il concepire, quell'essere in sé e per sé, che l'oggetto ha nell'intuire e nel rappresentare, vien trasformato in un esser posto; l'Io penetra l'oggetto pensandolo. Ma come l'oggetto è nel pensare, soltanto così esso è in sé e per sé; [...] il pensiero toglie via l'immediatezza dell'oggetto, colla quale esso dapprima ci vien dinanzi, e ne fa così un esser posto, ma questo suo esser posto è il suo essere in sé e per sé, ovvero la sua oggettività.⁷

Evidentemente il porre è qui concepito più come creativo che come un semplice rendere esplicito o proiettare conservativo di ciò che già in sé c'è. Nel concepire o nel pensare, infatti, l'immediato essere in sé e per sé non deve semplicemente essere arricchito tramite un esser posto, ma deve essere piuttosto interamente trasmutato in un esser posto, il quale solo così è il vero essere in sé e per sé. Hegel pensa al passaggio logico dell'essere attraverso l'essenza fino al concetto, cioè allo sviluppo dalla immediatezza attraverso la riflessione fino a quell'essere in sé e per sé che è diventato identico con l'esser posto. Nella filosofia dello spirito si potrebbe ricondurre il passaggio alla formula: quando gli toccò la parola, l'homo sapiens completò l'essere in sé e per sé del mondo trasmutandolo nell'esser posto. Con Kant si

5. *WdL*, trad. it MONI e CESA 1999.

6. Cfr. *KrV* B 144.

7. *WdL*, trad. it MONI e CESA 1999, 660.

dovrebbe dire piuttosto: l'homo sapiens rese riconoscibile l'invisibile struttura categoriale delle cose, quando cominciò a parlare di esse. Ma io non voglio accentuare eccessivamente queste differenze tra Hegel e Kant, tanto più che Kant con il mio discorso esegetico della proiezione conservativa viene situato forse in un'angolazione troppo realista, che io in effetti valorizzo ma alla quale egli non sembra adattarsi bene in tutto quel che dice, motivo per cui talvolta lo si è potuto addirittura considerare un idealista costitutivo (*Konstitutionsidealist*). Piuttosto che soffermarmi sulla questione se Kant sia un filosofo più realista di Hegel, vorrei concludere con delle riflessioni sul porre o proiettare, che si riallacciano alle osservazioni di Hegel sui gradi della riflessione all'inizio della logica dell'essenza, per poter di nuovo gettare luce da lì sull'impresa kantiana di una deduzione trascendentale.

3. Riflessione che pone, riflessione esterna e riflessione determinante

Il termine “porre”, dal latino “ponere”, quale concetto opposto a “togliere”, “tollere”, ha per i nostri scopi, come in generale nella logica e nella filosofia, un significato centrale. Alcuni esempi: noi inferiamo modo ponente e modo tollente – al modo del porre e al modo del togliere. Oppure prendiamo il concetto fichtiano della Tathandlung, nella quale l'Io pone se stesso. O ancora, in terzo luogo, pensiamo alla circostanza per la quale noi poniamo affermazioni come vere e ipso facto stati di cose come sussistenti o come fatti e togliamo e neghiamo affermazioni. La nostra prassi epistemica generale del sollevare pretese di verità non è nient'altro che una prassi del porre contenuti proposizionali come veri e cioè come fatti. Di regola le posizioni (*Setzungen*) dei contenuti proposizionali sono intese come posizioni oggettive, cioè noi poniamo che le cose siano in un certo modo del tutto indipendentemente dal fatto che noi le poniamo così. In ciò si manifesta il nostro atteggiamento realistico di base, il quale è per definizione quel che Reinhold (e con lui Hegel) chiamava la coscienza, ovvero, quel che io ho appena chiamato la prassi del sollevare pretese di verità e quel che in Sellars e Brandom è indicato come il gioco del dare e chiedere ragioni (*das Spiel des Gebens und Forderns von Gründen*). Nella logica della riflessione Hegel comprende questo porre oggettivante più da vicino come un presupporre e dice che questo è un porre come non posto. Per esempio

io pongo come non posto ma anzi come indipendente dal mio porre il caso che noi qui e ora siamo a Palermo. Ma come posso conoscere e sapere questi fatti, se ciò deve essere così indipendente dal mio porre? Questa è la domanda scettica fondamentale, che accompagna il realismo come suo alter ego e alla quale, prima facie, sembra darsi solo una risposta plausibile: in nessun modo. Troppo realismo conduce facilmente allo scetticismo. Denominiamo questo porre realistico (presupporre, porre come non posto) il porre oggettivante o oggettivo. Quine lo professa, quando dichiara uomini, bastoni e pietre come nostre posizioni (*Setzungen*) e nello stesso tempo proclama il suo solido realismo concernente uomini, bastoni e pietre.⁸ Niente contro il solido realismo; ma in esso si mostra la contraddizione dell'autocoscienza o, per dirla con Sartre, la nostra *mauvaise foi*, che ricorre in ogni nostro tener-per-vero. Noi poniamo qualcosa come se si trattasse di un che di oggettivo e contemporaneamente riconosciamo, con la indipendenza del posto, la nostra fallibilità nel porre, e in tal modo il porre come un semplice porre, al quale forse non corrisponde niente di oggettivo. Ma un semplice porre coincide nel risultato – sorprendentemente – con il suo contrario, con il togliere. Ciò che io semplicemente pongo, ha solo un esser posto, non un essere in sé. Perciò Hegel può per esempio dire della necessità della sostanza, che essa nel concetto “è in pari tempo come tolta o come *esser posto*”.⁹ Nella misura in cui un essere è in quanto esser posto, è ipso facto tolto – Tanto stretto è il rapporto in cui possono stare ponere e tollere. Conformemente a ciò, il sollevare pretese di verità o il gioco delle ragioni (*Gründe*) è possibile solo con una riserva segreta, con una riserva mentale; poiché ogni fede è affetta dal pensiero dell'oggettività e della fallibilità ed è, nella misura in cui noi reprimiamo questo pensiero, malafede, *mauvaise foi*. Questo è il modo della coscienza, del gioco delle ragioni, della finitezza epistemica. Il modello epistemologico contrario al semplice porre è quello di un conoscere esperienziale (*Erkenntnis durch Bekanntschaft*) - nel senso di Russell -, o di un conoscere tramite intuizione, poco importa se sensibile o intellettuale. Nell'intuizione non ci sono (semplici) posizioni, né (semplici) pretese, né oggettivazione, né fallibilità, ma un essere

8. QUINE 1981, 21.

9. *Wdl*, trad. it. MONI e CESA 1999, 657 (parzialmente modificata).

immediato, un cogliere pieno e privo di errore. Un'intuizione non ha un valore bivalente, vera o falsa come il giudizio, ma monovalente: semplicemente vera. Aristotele ha tematizzato questa circostanza in *Metafisica Theta* 10 nel modo seguente. Al di sotto della bivalenza del giudizio e della sintesi del giudizio dice, "c'è il vero del cogliere [del caso presente]; il falso [qui] non c'è, e neanche inganno, quanto piuttosto la totale ignoranza [nel senso del non cogliere]"..¹⁰ Questo semplice, immediato conoscere non-ponente, scevro di oggettività, di differenza soggetto-oggetto, di possibilità d'errore e di bivalenza è stato da sempre l'idea fissa di cui si nutre il mito del dato, un'idea necessaria, che ci si impone irrefutabilmente, ma che è insostenibile. Hegel l'ha presa sistematicamente in considerazione lungo l'intera logica dell'essere in tutti i suoi diversi aspetti e ci rende testimoni del suo definitivo fallimento nella contraddizione generale dell'assoluta indifferenza alla fine della logica dell'essere. Per questo la nuova sfera del logico, quella della logica dell'essenza, deve cominciare con un capitolo sulla parvenza (*Schein*) e sul porre – sulla riflessione ponente, presupponente, esterna e infine riflettente. L'essenza è la sfera della dualità. È vero che la dualità particolare del soggetto e dell'oggetto non appartiene alla logica ma alla filosofia dello spirito. Tuttavia, già nella logica dell'essere abbiamo a che fare con l'immediatezza della conoscenza (*Bekanntschaft*) e nella logica dell'essenza poi con la base logica della dualità soggetto-oggetto. Il capitolo iniziale della logica dell'essenza, incentrato sulla parvenza e quindi sulla riflessione, opera a partire da questa base duale e, con ciò, anche a partire dalla base logica della Critica della ragion pura. Questa infatti vive della dualità di partenza della logica dell'essenza, anche se essa stessa non si muove affatto nel logico e piuttosto comprende lo spirito come coscienza, come nota Hegel nella nota al paragrafo 415 dell'Enciclopedia (1830). Hegel dice qui:

Essa [la filosofia kantiana] considera l'io [dunque il soggetto] come relazione a qualcosa che giace di là, che nella sua determinazione astratta si chiama cosa in sé. [...] È perciò da considerare come una giusta interpretazione di questa filosofia quella del Reinhold, che la concepisce come una teoria della coscienza, sotto il nome di facoltà rappresentativa.¹¹

10. Aristotele, *Metaf. Theta* 10, 1027a1 e ss.

11. HEGEL, *Enz.*, in BONSIEPEN e LUCAS 1992, 423. Trad. it CROCE 2009, 418-9.

Oltre che come teoria della coscienza Hegel bolla la dottrina di Kant anche come filosofia della riflessione o filosofia dell'intelletto, sicuramente memore della tesi di Jacobi secondo cui la riflessione dell'intelletto non può cogliere l'incondizionato e l'assoluto. La riflessione sta da una parte e, dall'altra, separata da essa, sta l'assoluto, e appunto questo rapporto caratterizza l'inizio della logica dell'essenza. Era proprio della logica dell'essere che il pensiero puro progredisce in unità con il suo oggetto e che alla fine impigliasse in una inconsistenza insolubile nella contraddizione generale dell'assoluta indifferenza. Lo sviluppo della teoria si era compiuto fino a questa catastrofe finale della logica dell'essere dentro l'essere e nell'essere stesso; il pensiero puro aveva il suo oggetto continuamente innanzi a sé, anzi era identico con esso. La catastrofe finale della logica dell'essere può però venire aggirata solo tramite un ulteriore sviluppo teorico, con il quale noi dichiariamo come parvenza l'oggetto immediato del pensare, e cioè tutto quello che dell'essere può essere ancora rimasto nell'assoluta indifferenza. In questa parvenza il pensiero è chiuso e impigliato in se stesso; non si spinge più oltre, non trascende più verso l'oggetto intenzionato. Si sbarra la strada e si impedisce la vista; invece di sporgere su una finestra che guarda fuori urta contro uno specchio, nel quale vede solo se stesso, riflette solo se stesso. Il pensiero è qui apparire (*Scheinen*), riflessione pura, ed è impigliato e impelagato in se stesso. Al di là della sua verità deve venire assunta, cioè posta, la verità dell'essere, l'essenza. Questo assumere, porre, ponere, è un porre come non posto, un presupporre. Il pensiero come apparire presuppone a sé l'essenza come il suo oggetto intenzionato, come la sua verità. Ma questa verità gli è (o gli sembra in un primo momento) epistemicamente inaccessibile ed esteriore. O piuttosto il pensiero è, viceversa, esteriore alla sua verità presupposta e non può raggiungerla. Lo sviluppo teorico della logica dell'essenza si muove perciò all'inizio interamente nella parvenza, sebbene esso non punti a questa ma all'essenza. Così le determinazioni della riflessione, delle quali tratta il secondo capitolo della logica dell'essenza, appartengono prima facie interamente al pensiero e non alla cosa. Tuttavia è anche già chiaro che la parvenza non può comparire di fianco o di fronte all'essenza come un altro ma in ultima analisi è solo l'apparire-in-se-stesso dell'essenza. Prima, nel primo capitolo, vengono introdotti i criteri di misura della logica dell'essenza (così come all'inizio della logica dell'essere era stata introdotta la processualità logica dell'essere,

cioè nelle categorie del divenire, poi dell'alterazione e così via). Prima di tutto è l'apparire (*das Scheinen*) o la riflessione come riflessione che pone, la riflessione interna della parvenza, la quale poi nel secondo capitolo viene tematizzata come identità, differenza, contraddizione e fondamento. Ma essa presuppone a sé qualcosa, appunto l'essenza, che tuttavia in un primo tempo non può cogliere. In riferimento a questo presupposto essa è riflessione esterna, che non raggiunge l'oggetto a cui mira. (In ciò un tale oggetto corrisponde alla cosa in sé di Kant che non può venir raggiunta dalla posizione di una struttura categoriale dal lato del soggetto). È questa la sfera della dualità, più propriamente della dualità dell'interno e dell'esterno, che viene indagata nella seconda sezione della logica dell'essenza ("L'apparenza"). E già si mostra (e precisamente con un'anticipazione astratta già nel primo capitolo della logica dell'essenza, e poi concretamente nel passaggio alla terza sezione di essa), che la riflessione è determinante. Il presupposto determina se stesso secondo la riflessione che giunge dall'esterno ma che in verità è interna e gli appartiene. Questa è la tematica della terza sezione della logica dell'essenza, nella quale la realtà (*Wirklichkeit*) viene considerata come unità dell'interno e dell'esterno. Il pensiero prende, dunque, di nuovo contatto con il suo oggetto intenzionato e può di nuovo coglierlo, diventare di nuovo uno con esso. Il pensiero puro all'inizio della logica dell'essenza è parvenza. De facto è alla ricerca dell'essenza; ma in un primo momento questo lo sappiamo solo noi nella nostra riflessione esterna. Il primo capitolo ("La parvenza") è la nostra riflessione esterna nella quale vengono in primo luogo raccontati i destini della parvenza e dell'essenza. Mc Taggart vorrebbe perciò tralasciare questo capitolo (come nella Logica dell'Enciclopedia) e cominciare con le determinazioni della riflessione, cioè con il secondo capitolo. A favore di questa tesi c'è prima facie il fatto che solo a partire dal secondo capitolo il pensiero puro si sviluppa effettivamente, articolandosi come identità, differenza ecc. Eppure, il primo capitolo è irrinunciabile, per spiegarci che alla fine della logica dell'essere non abbiamo fallito definitivamente, e per mostrarci come può proseguire lo sviluppo. Il primo capitolo serve, in altre parole, a trovare (e giustificare) un nuovo inizio. Così, Hegel può tematizzare in anticipo la serie dei gradi della riflessione che in seguito divengono operativi, innanzitutto la riflessione in quanto semplice porre, come essa produce la parvenza, poi in quanto porre o presupporre oggettivante che non raggiunge l'oggetto posto. Nella

misura però in cui l'oggetto c'è davvero, la riflessione presupponente (*die voraussetzende Reflexion*) diventa relativamente ad esso riflessione esterna. Questo corrisponde a ciò che Kant chiama, distinguendolo dal conoscere, il pensiero puro, quando dice che la ragion pura può pensare l'anima, il mondo e Dio ma non può conoscerli. Invece l'intelletto puro pensa punti temporali come determinati legislativamente da altri punti temporali secondo la categoria della causalità, e questo pensare è contemporaneamente conoscere. Qui dunque si mostra all'opera, secondo Kant, una proiezione conservativa o, come la chiama Hegel, una riflessione determinante. Essa è riflessione e in quanto tale prima facie esteriore al suo oggetto. Tuttavia, essa deve poterlo raggiungere, e le sue determinazioni, che essa pone nell'oggetto, devono essere allo stesso tempo le determinazioni dell'oggetto, che esso porta con sé da se stesso e che appartengono a lui stesso nel suo essere in sé e per sé. La concettualità che Hegel sviluppa per profilare il metodo della logica dell'essenza e il passaggio nel concetto è in questo senso adatta anche a descrivere il programma critico di Kant nel suo nucleo, più precisamente: le prestazioni e gli aspetti di ciò che Kant chiama la spontaneità dell'intelletto e che distingue dalla ricettività della sensibilità. La spontaneità compare come ponente, ma soprattutto come presupponente e poi, in relazione al presupposto, compare o come riflessione esterna o come riflessione determinante. Nella deduzione trascendentale Kant parte dalla sintesi spontanea, che noi compiamo nel pensiero discorsivo, e mostra che i suoi aspetti, sotto forma di predicati di oggetti, sono già oggettivamente disponibili nel reale, e cioè come sua struttura categoriale generale. La struttura categoriale non si può riconoscere ricettivamente, come aveva mostrato Hume; essa rimane dunque nascosta agli animali. Noi uomini però possiamo e dobbiamo proiettarla sul reale in una sintesi spontanea: questo tuttavia in una proiezione conservativa che, diversamente da quanto temevano Nietzsche e Adorno, non toglie né aggiunge nulla ma piuttosto pone espressamente nel reale e vi porta alla luce ciò che lì già in sé c'è. In ciò consiste la validità oggettiva delle categorie: che noi non le imponiamo al reale, piuttosto esso da se stesso già da sempre si conforma secondo i nostri concetti puri dell'intelletto, come fosse guidato per incanto. Hegel non ha visto abbastanza chiaramente questo aspetto della deduzione kantiana, l'effetto finale del suo secondo passo dimostrativo, perché egli segue un procedimento filosofico del tutto differente che lo

dispensa dall'impresa specifica che si vuol conseguire in una deduzione trascendentale e che rivela più struttura logica di quanto non ne riveli il procedimento kantiano. Egli può a tal riguardo aver superato Kant teoreticamente. Ma in nessun modo è con ciò contraddetto o falsificato il procedimento kantiano.

(Traduzione di G. Todaro)

Anton Friedrich Koch
a.koch@uni-heidelberg.de

Riferimenti bibliografici

- BONSIEPEN, W. und H.-C. LUCAS Hrsg. 1992, HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, Bd. 20.
- CROCE, B. (a cura di) 2009, HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio* (Enz.) Laterza, Roma-Bari.
- ESPOSITO, C. (a cura di) 2004, KANT, I., *Critica della Ragion Pura* (KrV), Bompiani, Milano.
- HOGEMANN, F. und W. JAESCHKE Hrsg. 1981, HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg, Bd. 12.
- MONI, A. e C. CESA (a cura di) 1999, HEGEL, G. W. F., *Scienza della Logica* (WdL), Laterza, Roma-Bari.
- QUINE, W. V. O. 1981, *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.