

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

---

Anno VI – Numero 2 – 2013

## Trascendentalità e traduzione

a cura di Ugo Ugazio



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

*Direttore responsabile*

GIANNI VATTIMO

*Direttore*

GAETANO CHIURAZZI

*Redazione*

Roberto Salizzoni (segretario)

Alessandro Bertinotto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Jean-Claude Lévêque  
Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana, Luca Savarino

*Comitato scientifico*

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti (Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) – Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università di Potsdam)

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* sottopone a procedura di referaggio anonimo gli articoli che rispondono a *Call for papers* e i contributi inviati liberamente dagli autori. La valutazione avviene di norma nell'arco di 3-6 mesi, da parte di almeno due *referees*. L'elenco dei valutatori è pubblicato ogni due anni nel numero di dicembre della rivista.

*Indirizzo*

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino  
via Sant'Ottavio, 20  
10124 Torino (Italia)  
tropos.filosofia@unito.it

*Editore*

ARACNE editrice S.r.l.  
via Raffaele Garofalo, 133/A–B  
00173 Roma

*Stampa*

«ERMES. Servizi Editoriali Integrati S.r.l.»  
00040 Ariccia (RM) – via Quarto Negroni, 15

*Finito di stampare nel mese di dicembre del 2012*

ISBN 978-88-548-6382-8

ISSN 2036-542X-13002

*Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.  
Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione  
dell'Università di Torino.*

# Indice

- 5 Introduzione  
*Ugo Ugazio*  
Università di Torino

## **Trascendentalità e traduzione**

- 13 La visione morale del mondo. Sulla critica di Hegel alla ragion pratica della filosofia trascendentale  
*Klaus Vieweg*  
Università di Jena
- 35 Il progetto di rinnovamento del trascendentale in Deleuze  
*Pierre Montebello*  
Università di Toulouse
- 45 Fichte e l'idea della filosofia trascendentale come dottrina della scienza  
*Gaetano Rametta*  
Università di Padova
- 67 La problematica della trascendentalità dal punto di vista della prima interpretazione heideggeriana della ricerca scientifica  
*Dimitri Ginev*  
Università di Konstanz
- 89 Schelling e la narrazione post-trascendentale: la natura come radice magmatica del pensiero  
*Davide Sisto*  
Università di Torino

- 109   Decostruzione, contaminazione ed eccesso del trascendentale in Derrida  
*Roberto Terzi*  
Università di Milano

### **Saggi**

- 135   Creatio ex nihilo o creatio ab aliquo? Un contributo alla questione della creatività nell'estetica di Paul Ricoeur  
*Claudia Elisa Annovazzi*  
Università del Piemonte Orientale
- 157   La prima ipotesi. Una proposta interpretativa del passo 137 c – 142a del *Parmenide* di Platone  
*Adalberto Coltelluccio*  
Liceo "Pascasino" di Marsala
- 181   Chirpaz e l'ambiguità del *Leib*  
*Andrea Nicolini*  
Università di Milano
- 207   Note sugli autori

## Introduzione

UGO UGAZIO  
Università di Torino

Il 24 e 25 maggio 2012 si è svolto a Torino il convegno *Trascendentalità e traduzione. Di che cos'è traduzione l'esperienza?* Nelle pagine che seguono sono pubblicate alcune delle relazioni presentate in quell'occasione.

La domanda posta nel sottotitolo ha il compito di rendere meno solido il terreno su cui poggiano virtualmente i due termini del titolo, di portare cioè l'attenzione sul loro comune carattere trasformativo e di suggerire nel contempo come questo carattere mantenga comunque un legame con l'esperienza. Viene in mente, a questo proposito, la metafora cui Hegel ricorre nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «l'occhio dello spirito», che aveva finora cercato di indicare agli uomini l'altezza del cielo e il divino, dev'essere adesso costretto a guardare verso le cose terrene, verso quel che prende il nome appunto di «esperienza»<sup>1</sup>. Benché le parole di Hegel si riferissero soprattutto a rivolgimenti appena trascorsi e non ancora completamente entrati nella mentalità storica corrente, il loro richiamo allo sguardo dello spirito che deve riuscire a cogliere nell'«esperienza» il terreno proprio della ricerca non ha bisogno di alcuna attualità. Non è difficile accorgersi che lo spirito non ha tradito il suo compito per il solo fatto di avere toccato terra ed essere stato forzato a guardare nell'«esperienza».

Sotto il nome di «trascendentale» aveva trovato posto, alla fine del sec. XVIII, quell'istanza razionale della filosofia europea che non aveva aderito senz'altro al prevalente empirismo delle scienze: così, se la razionalità della matematica aveva potuto mirare ad una completa spiegazione della natura e, di conseguenza, mirare al superamento della prova dell'esperimento, era solo perché della natura stessa era

1. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner, 1952, p. 14; tr. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1933, vol. I, pp. 6 s.

prevalsa l'idea di essere stata costruita secondo regole matematiche. Del resto, all'interno stesso dell'*Encyclopédie* il dibattito sulla scienza naturale, apertosi in realtà cento anni prima con Galilei e Descartes, era segnato dal contrasto tra le applicazioni della matematica alla fisica e le sorprendenti capacità chimiche degli organismi viventi. L'esigenza filosofica di razionalità prospettata dal *cogito* cartesiano era accompagnata, nell'ambito delle scienze di fatti, da una sorta di identificazione della razionalità con il modello meccanico<sup>2</sup>. Notoriamente, però, la filosofia razionale, compresa quella propugnata dallo stesso Descartes, ha sempre rivendicato l'autonomia della ragione rispetto alla meccanicità naturale; nei grandi sistemi metafisici del sec. XVII, un ambito di libertà era sottratto alla necessità meccanica dell'insieme. Kant, che un secolo più tardi traeva le conseguenze di questo doppio regime della ragione, vedeva il diverso ruolo da assegnare alla ragione nell'ambito «pratico» e in quello «teoretico» a seconda appunto della libertà possibile: se la legge morale esige di essere rispettata, la legge di natura procede invece secondo un'inesorabile necessità meccanica. Solo nella *Critica del giudizio*, quest'alternanza delle «facoltà» troverà la sua collocazione nel giudizio teleologico, grazie al quale natura e libertà possono ricadere in un ciclo complessivo retto dalla facoltà immaginativa<sup>3</sup>.

Tuttavia, chi dovesse dire che cosa sia trascendentale si troverebbe certamente ancora in imbarazzo, non a causa del significato dell'aggettivo, bensì a causa del che cosa. Nessuna realtà in quanto tale, è trascendentale; trascendentali potrebbero essere semmai i principi che consentono la predicazione stessa del reale. In questo senso, sin dall'inizio, la filosofia si è interrogata, in termini precipuamente logici, su quel *proteron* che non può ritornare esso stesso come una delle realtà che gli si sottomettono. In termini riduttivi, si può dire

2. A questo proposito, cfr. A. Bitbol-Hespéries, *La vie et les modèles mécaniques dans la médecine du XVII<sup>e</sup> siècle. Descartes face à la tradition médicale et aux découvertes de Harvey*, in F. Monnoyeur (a cura di), *Question vitales. Vie biologique, vie psychique*, Paris, Kimé, 2009, pp. 47-82.

3. È particolarmente significativo nel presente contesto ricordare che Deleuze chiude la sua lettura della teoria kantiana delle facoltà portando l'attenzione sul giudizio teleologico: il piano sul quale possono stare tanto la facoltà d'intendere quanto la facoltà di desiderare è il piano del finalismo, colto però da Deleuze come un piano dell'immanenza totale sul quale le cose accadono (G. Deleuze, *La Philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963; tr. it. di M. Cavazza, *La filosofia critica di Kant*, Napoli, Cronopio, 1997).

che il pensiero antico abbia inteso questo problema sotto il nome di analogia, che apparteneva in origine alla terminologia matematica ed indicava semplicemente la proporzionalità<sup>4</sup>. Non è stato però l'atteggiamento matematico a determinare l'assetto trascendentale: la generale matematizzazione delle scienze incominciata nel sec. XVII ha anzi rischiato di oscurare definitivamente il compito metafisico e di far apparire come legittima l'ipotesi di un Dio matematico<sup>5</sup>.

La provenienza premoderna del problema trascendentale non sminuisce affatto la rilevanza filosofica della scoperta cartesiana: questa scoperta non consiste né nel riproporre sotto la forma del *cogito* il plesso dei problemi legati all'*analogia proportionalitatis*, né nel cogliere la natura originariamente matematica delle operazioni mentali, né tanto meno nel separare nettamente, ricorrendo al dubbio radicale, il pensiero dall'estensione. La straordinaria scoperta delle prime due *Meditationes* cartesiane, che se fosse stata colta nella sua radicalità, secondo Husserl, avrebbe dispensato il suo autore dal ricorrere in termini metafisici ai concetti di Dio e dell'anima, consisteva invece nell'accesso diretto ai *cogitata qua cogitata*. Quest'uso dell'*epoché*, se fosse stato portato alle sue estreme conseguenze, avrebbe consentito al «soggetto» di restare integralmente fuori del mondo messo in parentesi, fuori da ogni spiegazione fisiologica o psicofisica, di cogliere quindi la sfera davvero immanente, quella che precede qualunque altra determinazione, compresi gli assiomi della matematica. Solo questa sfera, non sperimentale perché rigorosamente apodittica, sarebbe sfuggita a qualunque dubbio. L'unica sfera davvero apodittica non è dunque enunciata dall'*ego*, che dice *cogito*, né sta nel *sum* che s'intende come *cogitans*, ma è la pura immanenza dell'*ego*<sup>6</sup>.

4. È stato mostrato come possano essere ripercorse le connessioni tra l'aristotelismo luterano e i corsi frequentati da Kant a Königsberg e come poi queste connessioni consentano di accostare tra l'altro, *analogia entis* e trascendentale (F.V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2008).

5. L'improponibilità di quest'ipotesi è illustrata in H. Jonas, *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, tr. it. di A. Patrucco Becchi, Genova, il melangolo, 1995.

6. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Husserliana*, VI, Den Haag, Nijhoff, 1954, pp. 74-84 e 392-412; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Un'introduzione alla filosofia fenomenologica*, Milano, il saggiatore, 1961, pp. 100-110 e 410-431.

È ben vero che nel suo autofrattendimento Descartes ha contemporaneamente dato corso a quella distinzione tra obiettivismo e soggettivismo che segnerà fatalmente il pensiero europeo dopo di lui e determinerà l'esigenza di una riconsiderazione del compito filosofico. In altri termini, l'impegno cartesiano in vista di un razionalismo fondato in senso fisicalistico ha finito per includere nell'atteggiamento oggettivante anche il soggetto stesso dell'*epoché*, senza accorgersi che con la soggettività di questo soggetto era aperto il terreno della piena immanenza entro il quale poteva essere contenuto tutto quel che sarà poi messo in parentesi. L'errore dell'obiettivismo matematizzante delle scienze moderne è stato di credere di poter sottoporre al proprio metodo anche la soggettività che, operando l'*epoché*, ha reso possibili le varie scienze sperimentali: solo che tale soggettività non ha alcuno dei caratteri che rendono reali le realtà di cui si occupano le scienze positive. A dischiudere il terreno proprio della fenomenologia trascendentale. È stato però il fallimento del programma di una psicologia scientifica: che questo terreno sia strettamente soggettivo non indica alcuna arbitrarietà individuale, ma solo il carattere rigorosamente filosofico di quanto può essere esibito su di esso. Se dunque il singolo uomo empirico rientra *zur konstituierten Welt*, se ricade cioè tra i fatti del mondo ed è egli stesso un fatto, allora «la soggettività umana non è quella trascendentale, e le teorie della conoscenza di un Locke e dei suoi successori non erano che una messa in guardia dal "psicologismo", cioè dall'uso della psicologia a fini trascendentali»<sup>7</sup>.

La fenomenologia non muove dallo stato fisico del corpo proprio e delle cose circostanti, quindi nemmeno dall'anima nella sua congiunzione con il corpo: quel che la riguarda avviene nella soggettività universale ed è deciso unicamente nell'ambito della psicologia<sup>8</sup>. Su questo terreno, la posizione di Husserl si precisa come la posizione della trascendentalità assoluta. La soggettività universale che questa posizione comporta, cui appartiene anche un'«intenzionalità fungente», ha il suo unico modo di essere nella descrizione fenomenologica. Nella storia del pensiero l'alternativa ad una filosofia obiettivistica modellata sulla base del mondo già dato è la filosofia della «soggetti-

7. Ivi, p. 206; tr. it. p. 226.

8. Ivi, p. 212; tr. it. cit. p. 232.

vità trascendentale assoluta»<sup>9</sup>, avviata da Berkeley, Hume e Kant. La fenomenologia non ha però cercato, sulle orme dell'idealismo post-kantiano, di accedere al trascendentale attraverso uno sdoppiamento dell'io in puro ed empirico: ha tentato invece d'intendere la trascendentalità come il terreno proprio di una «coscienza in generale», si è chiesto cioè che cosa significhi avere una coscienza della natura come si ha una coscienza di sé, non diversamente in fondo dagli interrogativi delle contemporanee scuole neokantiane<sup>10</sup>.

La possibile vicinanza tra Husserl e Natorp, dunque, non riguarda tanto il problema dell'io puro<sup>11</sup>, quanto piuttosto un più generale atteggiamento ricostruttivo della sfera ideale<sup>12</sup>. Il metodo fenomenologico mira con l'aiuto di una psicologia trascendentale a stabilire, unicamente con mezzi propri, la soggettività universale correlativa al mondo già costituito; è questo mondo ad essere messo in parentesi. L'effetto non voluto dell'*epoché* cartesiana era di produrre l'apparente svuotamento dell'*ego*. La riduzione fenomenologica, in realtà, nella misura in cui accede in maniera trascendentale alla soggettività universale, non produce alcuno svuotamento, ma anzi riconduce le cose percepite nel mondo sensibile all'apriorità soggettiva spogliata di ogni residuo psicologico: in qualche modo, quest'impostazione è quella che Kant aveva dato inizialmente alla deduzione trascendentale nella

9. *Ibid.*

10. Soprattutto l'impostazione data da Cohen alla sua lettura di Kant intendeva essere una teoria dell'esperienza scientifica; l'impegno a contrastare il naturalismo e lo psicologismo, anche in Natorp, nasceva all'interno di questo contesto. Husserl si è mosso nello stesso ambito d'interessi: l'approdo alla *Lebenswelt* allarga semplicemente l'orizzonte genetico in vista dell'elaborazione di una «seria teoria della scienza» che abbia sostituito la «logicizzazione idealizzante» appunto con la *Lebenswelt* (ivi, p. 401; tr. it. cit. p. 418).

11. È noto come Husserl, nella seconda edizione delle *Ricerche logiche*, abbia soppresso il § 7 della *V Ricerca* e precisato di non condividere più il rifiuto dell'io puro nel modo in cui era stato da lui stesso espresso nella prima edizione (E. Husserl, *Logische Untersuchungen II*, in *Husserliana*, XIX, Den Haag, Nijhoff, 1984, p. 372 ss.; tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Milano, il saggiatore, 1968, p. 150 ss.).

12. Sul rapporto tra la psicologia di Natorp e la fenomenologia husserliana, cfr. M. Ferrari, *Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia*, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura di M. Ferrari e G. Gigliotti, Firenze, Le Lettere, 2012, pp. 5-69 (nel volume sono tradotti i testi di Natorp su Husserl); sulle presenze di Brentano e Natorp sotto il rispetto psicologico nella *V Ricerca*, cfr. B. Centi, *Il luogo dell'oggetto*. Brentano e Natorp nella Quinta ricerca logica di Husserl, in S. Besoli, M. Ferrari, L. Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 121-147.

prima edizione della *Critica della ragion pura*<sup>13</sup>. Nessuna fondazione, infatti, può essere davvero tale se non è nel contempo anche «psicologica». La fenomenologia di Husserl e il neocriticismo di Natorp hanno condiviso la convinzione secondo cui nessuna oggettività è tale se non grazie alla soggettività e, per converso, nessuna soggettività è tale se non grazie all'oggettività. Spetta alla filosofia rigorosa il lavoro di separare gli aspetti fisiologici nei processi di apprendimento, compresi quelli delle scienze, dalla loro fondazione trascendentale. La ragione non può essere proposta come un fatto che si realizzi: sul terreno trascendentale, che Husserl certamente non restringe al solo ambito delle scienze, tutti i fenomeni sono ricondotti ad una normatività universale che li rende conoscibili. Anche all'ultimo Husserl può dunque essere attribuita «una pioneristica argomentazione contro il “mito del dato”»<sup>14</sup>.

I contributi che seguono mostrano, con grande varietà di prospettive, come il campo trascendentale diventi, dopo Kant, lo sfondo ineludibile di conflitti antichi e rimasti tali nonostante il progresso delle scienze naturali. Al piano trascendentale è rimproverato, tanto da parte dei pensatori dell'idealismo tedesco quanto da parte dei critici francesi della fenomenologia, di non essere in grado di accogliere la «vita» in tutte le sue dimensioni. È dunque un compito del pensiero quello di dischiudere un piano sul quale non sia già preliminarmente deciso di che cosa vi possa essere scienza: che questo piano non possa essere stabilito in termini matematici o logici non significa però che lo si abbandoni all'arbitrio delle scienze umane. Raymond Ruyer ha suggerito d'intendere tanto il lavoro della scienza quanto quello della filosofia come un lavoro di traduzione<sup>15</sup>.

13. Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, cit., p. 114 (tr. it. cit. p. 133); anche Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Husserliana*, III/1, Den Haag, Nijhoff, 1976, p. 118 s. (tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002, p. 153).

14. Cfr. M. Ferrari, op. cit., p. 16; sulla *Gegebenheit* husserliana e sulla sua generalità cfr. R. Lanfredini, *Fenomenologia ed epistemologia*, in A. Cimino e V. Costa (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Firenze, Carocci, pp. 395-415.

15. Cfr. R. Ruyer, *La science et la philosophie considérées comme des traductions*, in «Les Etudes philosophiques», n. 1, 1963, pp. 13-20.

# TRASCENDENTALITÀ E TRADUZIONE



## La visione morale del mondo

Sulla critica di Hegel alla ragion pratica della filosofia trascendentale

KLAUS VIEWEG  
Università di Jena

**ABSTRACT:** Hegel can be read as a thinker that whilst being placed within the tradition of transcendental philosophy at the same time attempted to go beyond that tradition. Hegel strongly accentuates the distributive aspect of the formalism of intrinsic duties as much as the aspect of deficit. According to Hegel, Kant already had in mind, in his idea of will as end, such a concrete universal, the objective judgement, in which the end represents more than a judgement, that is to say it represents the logical form of the syllogism. The transition from morality to ethicity entails the elimination of the contradiction in the moral sphere, the overcoming of the antinomy of duty which constantly sustains itself. The contradiction is not resolved in the progression towards infinity, but on the contrary, is proposed and defended as unresolved and irresolvable. Hegel sees the nature of speculative thought in the capacity to think the ideality of the two conflicting parts, or rather, to consider them from the outset as moments of the concept of moral action, in thinking through the transition from morality to ethical action.

**PAROLE CHIAVE:** Kant, Hegel, Transcendentalism, Formalism, Practical Philosophy.

Hegel può essere letto come un pensatore che si è collocato nella tradizione della filosofia trascendentale e che ha tentato nel contempo il superamento di quella tradizione. Nei trascendentalisti Hegel diagnosticava un misto di pensiero sinceramente speculativo – di qui il veemente encomio – e di filosofia riflessiva – di qui l’aspra critica. Un elemento centrale di questo conflitto si riferisce alla ragion pratica, alla «visione morale del mondo» intesa come paradigma del pensiero

trascendentale. Dopo un'escursione nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>1</sup>, e specialmente a proposito del capitolo *Moralità* nei *Lineamenti di filosofia del diritto*<sup>2</sup> di Hegel, vorrei esaminare tale critica a partire dalla specifica prospettiva del suo fondamento logico.

## 1. La moralità nella *Fenomenologia dello spirito* – lo spirito certo di Sé

Dopo che nella sezione sull'individualità, specificamente nella parte dedicata al regno animale dello spirito, è stato reso possibile il superamento della dualità di filosofia teoretica e filosofia pratica, viene presa di mira nel capitolo sulla moralità la visione morale del mondo come critica indirizzata all'impero categorico dei trascendentalisti. Nella misura in cui l'attenzione deve soffermarsi sulla filosofia del diritto, solo qui si scorge la struttura fondamentale dell'argomentazione fenomenologica.

Nell'autocoscienza morale, il Sé sembra aver imparato a governare l'opposizione della coscienza. Mentre tale paradigma della coscienza poggiava sulla contrapposizione tra certezza di sé ed oggetto, adesso il sapere puro è riconosciuto come verità dell'autocoscienza, cosicché costituisce all'apparenza una connessione con sé, un'autorelazione nella quale il soggetto è completamente identico con l'oggetto. Con l'oggetto il sapere sembra divenuto completamente uguale alla sua verità, la sua realtà effettiva è «soltanto in quanto sapere»<sup>3</sup>. Hegel formula questo principio che determina la ragion pratica nella filosofia trascendentale come segue: in questa «volontà permeata di sapere» propria dell'autocoscienza morale «è stata assorbita ogni oggettività, si è ritratto ogni mondo. La coscienza è assolutamente libera perché sa la propria libertà, e appunto questo sapere la propria libertà costituisce

1. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970 ss. (d'ora in poi HWA), vol. 3; tr. it. di V. Cicero, *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2000.

2. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, HWA vol. 7; tr. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

3. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 441; tr. it. p. 803.

la sua sostanza, il suo fine e il suo unico contenuto»<sup>4</sup>. Questo credo dell'autolegislazione della moralità, dell'autonomia della propria pura coscienza, legislazione che non ha più la forma dell'estraneo, ha in Hegel una straordinaria importanza.

Tuttavia, la congiunzione avversativa che subito dopo si riferisce al passo citato qui sopra annuncia l'avvio della riprova e della correzione scettica<sup>5</sup>. Nella misura in cui dapprima il dovere costituisce l'unico fine ed oggetto essenziale, l'esser-altro – il mondo, ossia il non-io – diventa per l'autocoscienza una realtà effettiva completamente priva di significato; l'autocoscienza diventa di fronte a questo esser-altro tanto «libera» quanto «indifferente». In questo modo, secondariamente, l'oggettivo tende a diventare puramente negativo; con ciò, la natura appare come derivata ed egualmente come un mondo in sé giunto alla completezza<sup>6</sup>. La visione morale del mondo cerca ora di connettere le due posizioni, la completa indipendenza ed indifferenza dell'ambito morale e della natura con la tesi della validità esclusiva del dovere e della piena dipendenza ed inessenzialità della natura – così, forse, la natura potrebbe rendere o anche non rendere felice il Sé morale. Così facendo, questa ragion pratica insiste solo sull'occasione, sull'intenzione dell'agire, non sull'esecuzione, sulle conseguenze del fare, non sul «gaudio del compimento»<sup>7</sup>. L'autocoscienza morale però – tale l'indicazione di Hegel – non può certo rinunciare alla felicità, perché il dovere resta legato ad un singolo Sé e ciò che è singolo ha bisogno di effettuazione, ossia di azione e non solo di convinzione. L'agire si cristallizza all'esterno come il concetto che prende posto al centro della critica della posizione trascendentalistica, fondata sulla tematica logica della relazione di individualità, particolarità e universalità.

Anche la ragion pratica trascendentale mira all'unità di individualità particolare e scopo universale, astrattamente puro, all'unità di intenzione puramente morale e risultato inteso come «individualità

4. Ivi, p. 442; tr. it. p. 803.

5. «Ma [aber] così in sé chiusa, l'autocoscienza morale non è ancora posta e considerata come coscienza» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1933, vol. 2, p. 139); la trad. di V. Cicero, altrimenti cit., omette la congiunzione in questione [N.d.T.]

6. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 443; tr. it. p. 805.

7. Ivi, p. 444; tr. it. p. 807.

realizzata»<sup>8</sup>. Sarebbe postulata assolutamente l'armonia di moralità e natura, di intenzione morale e felicità, in altri termini l'unità dell'autocoscienza pura e dell'autocoscienza singola sarebbe intesa come esigenza della ragione. La volontà pura ed il suo scopo, sin dall'inizio, però, sono confrontati con la sensibilità nella figura del volere, degli impulsi e delle inclinazioni. La soluzione obbligata di questo conflitto riuscirebbe solo – secondo l'obiezione di Hegel – con il superamento della sensibilità, delle inclinazioni, ossia esclusivamente in un progresso infinito, giacché l'effettivo intervento dell'armonia distruggerebbe la coscienza morale trascendentale<sup>9</sup>. Con satira mordace, Jean Paul notava: gli «imperatori categorici» pervengono all'unico e supremo Bene della moralità, servendosi dell'unico mezzo a loro possibile, servendosi di «discorsi e manoscritti». Essi raggiungono la suprema vetta della moralità non perché «compiono opere buone, ma perché scrivono buone opere», perché «la loro generosità non consiste in una misericordiosa capacità materiale di dare, bensì nell'incoraggiare alla generosità; chi è stato incoraggiato continua ad incoraggiare e così per ognuno ogni volta, senza che un solo centesimo sia mai elargito»<sup>10</sup>. Anche i compiti dell'armonizzazione devono essere adempiti: questo adempimento resta però semplice sollecitazione, semplice dover-essere – un'insanabile contraddizione.

A vantaggio della comprensione dell'unità o armonia di intenzione morale e felicità compare la necessità di una fondazione logica: nella *Fenomenologia dello spirito* sono già in scena le determinazioni logiche di universalità, particolarità e singolarità; la piena espletazione logica segue solo nella *Filosofia del diritto*, dove esse sono riprese sulla base della dottrina del giudizio della *Scienza della logica* e questa ripresa avviene nel contesto di una teoria logica dell'azione.

Nella ragion pratica del trascendentalismo, il dovere puro cade inevitabilmente fuori del singolo Sé, anche del Sé sensibilmente e naturalmente determinato, cade in un altro essere, nel legislatore divino. Così, il singolo Io agente è degradato ad un Sé incompiuto, moralmente incompleto, casuale, appunto perché i suoi scopi sono

8. *Ibid.*

9. Ivi, pp. 445s.; tr. it. p. 807 s.

10. Jean Paul, *Palingenesien*, in: id., *Werke*, Hanser, München, 1963, sezione I, vol. IV, p. 813.

contaminati dalla sensibilità. La felicità si trasforma dunque in qualcosa che in linea di principio è casuale, qualcosa che può solo essere atteso per grazia, attraverso un essere che dev'essere postulato aldilà della realtà effettiva<sup>11</sup> – l'autonomia si trasforma dunque in eteronomia. La piena relazione con Sé, l'identità di essere e pensare, non è raggiunta. Questo essere superiore può essere solo una rappresentazione, un'immagine, in nessun modo può essere un concetto. È doveroso postulare che l'aldilà dell'effettivo sia effettivo<sup>12</sup> – il dilemma della ragion pratica di Kant consiste nell'inutile tentativo di trovare un rimedio ricorrendo alla costruzione supplementare dell'immortalità dell'anima. Dopo questo schizzo estremamente limitato, che espone il decorso dei pensieri solo secondo le sue linee di fondo, passo ora al vero e proprio contenuto argomentativo svolto da Hegel nel contesto della sua teoria dell'agire morale.

## 2. Sulla fondazione logica della moralità nella *Filosofia del diritto* di Hegel

Hegel apre il capitolo sulla moralità con una sottile precisazione dei concetti di volere ed agire, con l'esame di quale volere ed agire sia commisurato ad un essere libero e di conseguenza sia valutato come «buono», con una visione del giudizio morale, formazione logico-fondativa della facoltà giudicativa. Dopo aver stabilito nella personalità che l'esistenza della libertà è in rapporto con una cosa esteriore, adesso ne va della «volontà in sé riflessa», dell'interna determinatezza della volontà, dove necessariamente la volontà deve essere pensata anche come volontà particolare. La prospettiva interna del soggetto, l'interna determinatezza della volontà dell'attore morale emerge in parte come prescrizione interiore, nel fatto che le determinazioni sono poste interiormente come sue, e in parte come manifestazione effettiva, come azione da svolgere: il soggetto riconosce e si lascia imputare solo quel tanto che ha saputo in sé ed ha voluto<sup>13</sup>. Anche qui, l'intenzione

11. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 447 ss.; tr. it. pp. 815 ss.

12. Ivi, p. 451; tr. it. p. 821.

13. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 10, § 503; tr. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Torino, UTET, 1981.

di Hegel dovrebbe tornare al principio secondo cui ogni filosofia pratica ha bisogno di una fondazione logica; solo in tal modo sarebbe adeguata come filosofia dell'agire, capace di descrivere una teoria filosofica dell'agire.

Alla problematica della logicità della libera volontà e dell'agire bisogna dedicare un'attenzione speciale, giacché anche qui, come negli altri passaggi, questa ostensione del sistema delle coordinate logiche si pone come un compito decisivo per l'interpretazione dei *Lineamenti fondamentali*<sup>14</sup>. Si tratta di una sfida teoretica, fino ad oggi rimasta in larga misura inascoltata, nonostante alcuni importanti contributi<sup>15</sup>. L'esposizione di tale grammatica deve stabilire in quale misura alla base dei livelli della volontà e dell'azione morali stiano le forme del giudizio – la teoria filosofica della moralità ha la sua struttura profonda nella logica del giudizio. Il sostegno logico della via della moralità aiuta a scoprire capacità e limiti del punto di vista morale, la fissazione dello speciale diritto di tale punto di vista, la sua legittimità, l'ampiezza della sua validità: sono così distinti giudizio immediato, giudizio riflessivo e giudizio concettuale. Su questa dinamica delle forme di giudizio poggia lo sviluppo delle determinazioni della moralità nelle sue tre tappe<sup>16</sup>.

I tre livelli del diritto della volontà morale – *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, § 114

a) Il proposito e la colpa – giudizio immediato

Il diritto astratto dell'azione, la sua esistenza e il suo contenuto in quanto miei

14. D. Henrich, *Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff*, in: D. Henrich / R.-P. Horstmann (a cura di.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 428-450.

15. A questo proposito, importanti contributi sono venuti da: F. Schick, *Die Urteilslehre*, in: A.F. Koch / F. Schick, G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, Berlin, Akademie, 2002; M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1993 e D. James, *Holismus und praktische Vernunft. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Urteils- und Schlusslehre* (manoscritto inedito).

16. Il giudizio è la direzione del concetto attraverso se stesso; quest'unità è dunque il fondamento a partire dal quale esso è osservato secondo la sua oggettività rispondente a verità. In questa misura, Esso è la partizione originaria dell'originariamente Uno, «l'originario partirsi del concetto» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p. 304; tr. it. di A. Moni riveduta da C. Cesa, *Scienza della logica*, Bari-Roma, Laterza, 1974, p. 707).

- b) L'intenzione e il benessere – giudizio riflessivo  
 Il particolare dell'azione in quanto suo contenuto interiore, b1) il valore dell'azione per me e secondo quel che vale per me (intenzione); b2) il contenuto dell'azione in quanto fine particolare della mia esistenza particolare (benessere)
- c) Il bene e la coscienza – giudizio riflessivo  
 Il contenuto, come interiorità e insieme nella sua universalità, in quanto elevato all'oggettività che è in sé e per sé, è il fine assoluto della volontà, è il bene nella cerchia della riflessione, con l'antitesi dell'universalità soggettiva, in parte del male, in parte della coscienza.

La specifica connessione del punto di vista della moralità e della logica giudicativa emerge dalla caratteristica della soggettività morale che compare come potenza giudicante [*urteilende Macht*], vale a dire originariamente dividente [*ursprünglich teilende*], potenza che tutto frammenta e particolarizza. Ne va della particolarizzazione dell'io e della distinzione delle forme della volontà. Il giudizio diventa la quintessenza della separazione, della contraddizione e dell'opposizione. L'intera cerchia della moralità presenta la collisione, la contraddizione della particolarità contro l'universalità. Nel giudicare, alle «cose [*Sachen*]» è attribuito un predicato particolare, ad esse appropriato, nel senso di uno spezzarsi dell'originariamente Uno in qualcosa di in sé differenziato. Egualmente, la particolarità del volere è riferita all'oggettività, ovvero all'universalità, ne va dunque dell'ulteriore sviluppo del nesso della particolarità con l'universalità (P con U). Questo nesso implica la prospettiva della moralità come prospettiva dell'intelletto, della riflessione, della relazione, del dovere, dell'esigenza, del mostrarsi della volontà. Ci muoviamo sul terreno della logica dell'essenza e nella prospettiva della soggettività e dell'oggettività, nella prospettiva della facoltà del giudizio morale, della differenza, della finitezza e del mostrarsi della volontà.

Dopo aver stabilito nella sua dottrina del giudizio logico la forma fondamentale del giudizio, Hegel rende omaggio alla conquista di Kant, di aver proposto una partizione logica dei giudizi secondo lo schema di una tavola delle categorie. Nonostante l'insufficienza di tale schema, alla base di esso sta certamente la concezione secondo cui «le forme universali dell'idea logica sono quelle stesse con cui sono

determinati i diversi tipi di giudizi». Parimente, nella logica hegeliana devono essere distinti «tre tipi principali di giudizio, corrispondenti ai livelli dell'essere, dell'essenza e del concetto». È qui possibile dar corso ad una sequenza di livelli di «giudizi pratici», ossia di giudizi che si riferiscono ad azioni. Per un adempimento più facile dei passi che stiamo per compiere, uno sguardo complessivo improntato alla logica sulle forme del giudizio pratico (inclusi gli esempi relativi) sembra costituire un vantaggio. Il § 114 dei *Lineamenti* fissa la struttura fondamentale del diritto dell'ambito morale, il «movimento del giudizio»<sup>17</sup>, che percorre le tre fasi dell'imputazione<sup>18</sup>.

### 3. Il bene e la coscienza – la buona volontà e l'agire bene

L'oggetto – l'agire – è osservato in relazione al concetto, la libertà è cioè osservata come contenuto concettuale dell'agire. Si attua in questo modo il passaggio a giudizi pratici normativi. Il predicato «bene» esprime il fatto che «la *cosa* [l'agire in questione] è o non è adeguata al suo concetto universale inteso come il dovere affatto presupposto [libertà] e in accordo oppure no con esso»<sup>19</sup>. Questo «adeguarsi» significa l'accadere di un giudizio normativo: di una singola determinata azione è messo alla prova e valutato, se essa possa valere o non valere come «buona», se essa sia o non sia adeguata al suo concetto. «Quando diciamo quest'azione è buona, questo è un giudizio del concetto [...], il predicato è, per così dire, l'anima del soggetto, mediante la quale il soggetto è interamente determinato come il corpo da quell'anima»<sup>20</sup>. La copula «è» e il predicato «buono», che per l'agire corrisponde a verità, contengono il significato dell'adeguatezza al concetto, la forma «non è buona» quello dell'inadeguatezza. Il concetto dell'azione – essere liberi – raggiunge adesso una seconda determinatezza fondamentale: il libero agire non solo deve essere conforme alle leggi

17. Ivi, p. 309, tr. it. cit. p. 711.

18. Una tavola dei giudizi pratici desunta dal capitolo sulla moralità, benché Hegel non ne tratti esplicitamente, si trova in K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012, p.

19. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, HWA vol. 6, p. 344, tr. it. cit. p. 748.

20. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, HWA vol. 8, cit., § 172, Aggiunta; tr. it. p. 394.