
Spontaneità ed esperienza. Hegel, McDowell e la radicalizzazione di Kant

Spontaneity and Experience Hegel, McDowell and the Radicalization of Kant

DANILO MANCA¹

Abstract: What are the different kinds of role played by receptivity and spontaneity in the natural experience? This question will be the clue of the essay. To answer, I will take into account some remarks raised by McDowell in *Mind and World*. After having shown why spontaneity should be considered as drawn into operation in experience, I will ask where the unconscious activity of conceptual capacities could be grasped.

Referring on Hegel's *Faith and Knowledge*, as first step, I will focus on the idea that the blind synthesis of imagination could be identified with the hidden work of pure reason. Consecutively, as second step, by considering what Hegel said in the *Phenomenology of Spirit* chapter on "Sense-certainty" and in the *Second Preface to Science of Logic*, I will delve into Hegel's idea that reason's instinct is operative within natural language. My aim is to understand in what a Hegelian radicalization of Kant could consist.

Keywords: Kant's imagination – Hegel's theory of language – intuition and understanding – blind spontaneity – receptivity at work – potential spontaneity – McDowell's epistemology – unconscious thought – objective idealism.

Abstract: L'articolo si propone di indagare il ruolo che spontaneità e ricettività giocano nell'esperienza naturale del soggetto. L'idea di fondo è che tale questione possa spiegare in cosa consista quella radicalizzazione hegeliana di Kant che nei suoi scritti John McDowell ha evocato e sostenuto.

Partendo dall'idea di McDowell secondo cui le capacità concettuali non possono non essere implicitamente all'opera anche nel corso del processo d'esperienza, si cercherà di comprendere dove si potrebbero cogliere le tracce che testimoniano un'attività inconscia delle capacità concettuali. Inizialmente si farà riferimento a *Fede e sapere* per mostrare come Hegel identifichi, a un primo stadio del suo pensiero, l'azione nascosta della ragione nell'esperienza con la sintesi cieca dell'immaginazione. Si mostrerà tuttavia come egli tenda successivamente, sin dal capitolo sulla "certezza sensibile" della *Fenomenologia dello spirito*, a riconoscere l'istinto della ragione come effettivamente operativo solo nel linguaggio naturale.

Palavras chaves: immaginazione in Kant - linguaggio in Hegel - intuizione e intelletto - cecità - ricettività in atto - spontaneità potenziale - epistemologia di McDowell - pensiero inconscio - idealismo oggettivo.

Queres que te diga o que penso, Diz,
Penso que não cegámos, penso que estamos cegos,
Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem.

J. Saramago, *Ensaio sobre a Cegueira*

¹ University of Pisa.

Introduzione

Discutere il rapporto tra logica ed epistemologia in Kant e Hegel non è impresa semplice. La concezione che possiamo avere noi oggi dei due ambiti filosofici non coincide con quella dei due filosofi tedeschi.

Kant chiamava “logica dell’uso generale dell’intelletto” quella disciplina che astraendo da ogni contenuto di conoscenza, cioè da ogni rapporto con l’oggetto, considerava soltanto «la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro»². Da questa distingueva una “logica dell’uso particolare dell’intelletto” descritta come *organon* per pensare correttamente solo un certo tipo di oggetti. Ancora più importante è una delle distinzioni interne alla logica generale pura: dalla logica intesa come un canone, un insieme di regole che si esprime – diremmo oggi – solo sulla coerenza del nostro pensare, Kant distingue una logica non solo pura (cioè indipendente da conoscenze ricavate dall’esperienza) ma anche trascendentale, che determina «l’origine, l’estensione e l’oggettiva validità delle conoscenze pure dell’intelletto e della ragione mediante le quali pensiamo gli oggetti unicamente a priori»³.

Queste due logiche intrattengono un differente rapporto con l’epistemologia, che genericamente potremmo identificare con la domanda “Come acquisiamo una conoscenza scientifica del mondo?”.

La logica generale pura è presupposta dall’epistemologia perché si esprime sul criterio che garantisce la correttezza sintattico-formale delle teorie scientifiche. Anche la logica trascendentale è presupposta dall’epistemologia, ma per un motivo diverso: non riguarda il modo in cui possiamo valutare ciò che diciamo su ciò che esperiamo, ma il modo in cui i nostri concetti si possono riferire al mondo.

Quindi, se la logica generale è necessaria perché si esprime sulla forma di quel giudicare che consente di rendere i nostri giudizi sul mondo comunicabili a tutti, verificabili e/o falsificabili, la logica trascendentale ci dice per quale motivo questo possa accadere, quali sono cioè le condizioni che rendono possibile la conoscenza scientifica. Non risponde alla domanda dell’epistemologia “come conosciamo?”, ma ha la sua sfera precipua nella

² I. KANT, *Critica della ragion pura* (d’ora in poi *KrV*), A55 B80.

³ *KrV*, A57 B81.

domanda “come la ragione umana possiede una conoscenza a priori di oggetti?”. Questo significa che la logica trascendentale è presupposta dall’epistemologia perché se non sappiamo come e perché è possibile riferirsi al mondo, non potremmo indagare il modo di conoscerlo.

Kant coglie la differenza tra un’indagine epistemologica che si esprime su *come avvenga* la conoscenza e un’indagine logica che invece dimostra *come sia possibile* che essa avvenga e quindi quale sia il senso dell’indagine epistemologica stessa. Nel cogliere questa differenza, gioca un ruolo cruciale la nozione kantiana di *sintesi a priori*: non vi sarebbe infatti la domanda sulla possibilità della conoscenza scientifica se si credesse che essa possa essere giustificata con il semplice riferimento all’esperienza; il fatto di poter aggiungere una nuova aspettativa, una nuova associazione di eventi nel proprio bagaglio di esperienze non assicura che quella in questione sia una conoscenza oggettivamente valida, e non una semplice credenza.

Non si può sfuggire alla domanda sulla possibilità della conoscenza se si vuole avere la certezza della verità di quello che si esperisce, e non si può andare a cercare risposta a questa domanda *nell’esperienza*, i cui contenuti non sono prodotti dal soggetto conoscente ma a esso semplicemente dati dall’esterno. Sorge così la convinzione che l’unico modo per esplorare senso, validità e possibilità della conoscenza scientifica del mondo sia rivolgersi a un dominio di conoscenze che possiamo guadagnare a priori, attivando la nostra spontaneità, cioè la nostra capacità di produrre da noi stessi il contenuto sul quale verte la nostra indagine.

Davanti a questa impostazione Hegel dubita dell’idea che sia necessaria una conoscenza preliminare a qualsiasi conoscenza del mondo che ci consegnerà le chiavi del sapere scientifico. La famosa frase secondo cui Kant vorrebbe che imparassimo a nuotare prima di buttarci in acqua non vuol dire che questo⁴. Differenziare logica trascendentale ed epistemologia significa presupporre che da una parte ci sia l’Assoluto e dall’altra parte la conoscenza, o per dirla con parole più modeste: da una parte vi sia la realtà oggettiva e dall’altra vi sia il soggetto conoscente che di quella realtà cerca di carpire l’essenza andando alla

⁴ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: La Scienza della Logica* (d’ora in poi ENZ, seguito dal numero del paragrafo), §41 agg.1.

ricerca di un criterio esterno alla realtà e preliminarmente a qualsiasi riferimento a essa. Grazie a questo criterio è in grado di distinguere ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che è reale e ciò che è mera parvenza⁵.

Hegel è, invece, convinto del fatto che i pensieri non possano essere considerati come un medium tra il soggetto e le cose in sé, ma che essi definiscano piuttosto l'appartenenza del lavoro conoscitivo al processo attraverso cui il mondo esibisce la propria intrinseca razionalità. Risultato fondamentale della filosofia critica e del suo rovesciamento di prospettiva, che ci porta a considerare la possibilità che siano gli oggetti a modellarsi sul soggetto, e non viceversa, è l'idea secondo cui ciò che è oggettivo non sia fuori di noi, ma sia, invece, conforme al modo in cui il soggetto pensa quello che esperisce. Questo induce Hegel a sostenere che «la filosofia deve il suo sviluppo all'esperienza»⁶. L'espressione non deve essere intesa come un empiristico riconoscimento che tutto ciò che sappiamo del mondo derivi dall'esperienza, né che il nostro sapere debba trovare il suo fondamento nell'esperienza. L'espressione hegeliana significa *soltanto* che la filosofia è l'indagine che nega l'immediatezza dell'esperienza senza cancellare la validità di quello che in essa viene dato, ma mostrando solamente come in essa sia già da sempre in gioco un lavoro graduale di universalizzazione e di ricerca del necessario che giustifica l'unità *ab ovo* fra realtà e pensiero.

Filo conduttore di questo articolo sarà la seguente domanda: qual è la relazione che intercorre fra l'esperienza e l'attività spontanea del soggetto? Rispondervi mi sembra il modo per comprendere in che senso si possa considerare la filosofia hegeliana uno sviluppo e una radicalizzazione della prospettiva kantiana⁷.

Procederò quindi nel modo seguente: nel primo paragrafo mi servirò di alcune riflessioni proposte da McDowell nelle prime lezioni di *Mind and World*. Una volta illustrata l'idea che la spontaneità sia implicitamente in gioco nell'esperienza, cercherò di comprendere dove potremmo trovare le tracce di

⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* (da ora in poi si citerà con l'abbreviazione *PbG*, il numero di pagina della traduzione italiana, seguito con il numero di pagina dell'originale in ed. *Gesammelte Werke*, vol. 9), pp. 147-151 [53-54].

⁶ ENZ, §12. Sulle conseguenze che l'idea hegeliana dell'oggettività del pensiero comporta per il rapporto tra filosofia ed esperienza cfr. ILLETTERRATI (2011), pp. 244-252.

⁷ Il termine "radicalizzazione" è chiaramente tratto da MCDOWELL (2009).

questa presenza. Nel secondo paragrafo farò riferimento a *Fede e sapere* per mostrare come Hegel identifichi preliminarmente l'azione nascosta della ragione nell'esperienza con la sintesi cieca dell'immaginazione. Nel terzo paragrafo, invece, mostrerò come Hegel, almeno a partire dalla *PbG*, tenda ad affidare al linguaggio naturale il compito di innescare il processo di auto-comprensione della ragione. Alla fine cercherò di valutare questi risultati alla luce di quello che per McDowell significa dire che le capacità concettuali sono in gioco nel processo di “delivering” dell'esperienza sensibile.

1. La ricettività in atto

Nella prima lezione di *Mind and World* McDowell recupera un'importante asserzione kantiana secondo cui «i pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche»⁸.

Come noto, è una frase tratta dall'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* della *KrV* che esemplifica l'idea secondo cui la sensibilità è la facoltà della ricettività. Essa riguarda cioè la capacità di essere affetti dagli oggetti, mentre l'intelletto è la facoltà della spontaneità: produce da se stesso quelle rappresentazioni che gli consentono di intendere l'oggetto di un'intuizione sensibile. Queste due facoltà vengono descritte come separate ed equi-originarie: nessuna delle proprietà che compete loro può essere attribuita all'altra, non possono cioè scambiarsi le loro funzioni («l'intelletto non può intuire nulla, e nulla possono pensare i sensi»⁹), e nessuna delle due funzioni può essere anteposta all'altra.

McDowell tende a distinguere il dualismo tra intuizione e concetto da quello tra ricettività e spontaneità. Preferisce quest'ultimo perché gli sembra un finto dualismo che ha diversi vantaggi: 1. Non incappa nel mito del dato; 2. Spiega per quale motivo non si può ammettere un confine esterno allo spazio delle ragioni; 3. Chiarisce in che senso l'esperienza può fungere da tribunale per le nostre conoscenze.

Il primo punto rimanda a Sellars, che ha definito “mito del dato” il problema di fondo di ogni empirismo, di ogni posizione che vuole riconoscere

⁸ *KrV*, A51 B75. Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and World* (d'ora in poi *McW* seguito dal numero di pagina della versione italiana e tra parentesi quadre quello dell'originale), p. 4 [3-4].

⁹ *KrV*, A51 B75.

all'esperienza un valore epistemico. Qualunque prospettiva filosofica intenda l'esperienza come una raccolta di dati sensoriali s'imbatta nella contraddizione per cui il modo di intendere l'esperienza cozza con la funzione che le si vuole attribuire. Parlare delle nostre percezioni come di semplici impressioni, di qualcosa che ci viene dato dall'esterno, significa descriverle esclusivamente come degli eventi causali che appartengono allo spazio delle leggi naturali e non allo spazio logico delle ragioni.

Il filosofo e lo scienziato si richiamano all'esperienza perché vorrebbero trovare una garanzia di oggettività alle proprie teorie. L'esperienza dovrebbe essere il tribunale attraverso cui il pensiero prova a se stesso di essere aderente e vincolato al mondo. Tuttavia, non si può giustificare quello che pensiamo e asseriamo su ciò che esperiamo adducendo come prova delle semplici impressioni, degli eventi che non appartengono neanche all'ordine delle credenze, ma rimangono qualcosa di veramente privato, soggettivo, legato alle reazioni del nostro corpo; esse non implicherebbero alcun utilizzo di concetti e inferenze, non sarebbero né pensabili né comunicabili.

Secondo McDowell, uno stato di cose deve mostrare di poter avere una struttura concettuale. Questo significa che tutti i giudizi che hanno valenza osservativa possono essere giustificati solo da esperienze che dimostrano di adeguarsi alla struttura proposizionale del giudizio che le intende e le pensa.

Benché Kant – e da qui si evince la sua ambiguità e la necessità di radicalizzarlo – conservi il lessico dell'empirismo parlando spesso di “impressioni” e di “molteplice dato”, non appena sostiene che le intuizioni sono cieche senza concetti sta riconoscendo, tuttavia, che non possiamo avere alcuna esperienza di qualcosa se questo rimane un *fatto* della natura e non viene trasformato in un *fenomeno*, che il soggetto conoscente apprende servendosi delle conoscenze e delle funzioni di cui quest'ultimo dispone per dar forma coerente a quello che percepisce.

Passando al secondo motivo che spinge McDowell a ragionare in termini di apparente dualismo tra recettività e spontaneità, dobbiamo sostenere che non si può ammettere un confine esterno allo spazio delle ragioni, perché, sebbene nel processo d'esperienza le nostre capacità concettuali e inferenziali non siano necessariamente in atto, possono sempre essere attivate. Un contenuto della

nostra esperienza che si sottrae alla sua messa in forma proposizionale non avrebbe alcun diritto di essere ammesso nello spazio di giustificazione delle nostre credenze, perché non avrebbe una forma coerente.

L'esperienza può fungere da tribunale delle nostre conoscenze – e qui arriviamo al terzo punto in questione – a patto che non si consideri ogni evento singolarmente e non si pretenda di poter instaurare una correlazione biunivoca tra singola asserzione e singolo fatto. Come Quine aveva già notato, le nostre conoscenze possono trovare un tribunale, o ancor meglio possono trovare corroborazione o falsificazione nell'esperienza, solo se considerate olisticamente come un sistema organizzato, da mettere alla prova non di una singola esperienza, ma di un altro sistema organizzato, ossia di quell'insieme di fenomeni causalmente descrivibili che chiamiamo “natura”.

McDowell insiste sulla discrepanza che vige in Kant fra lessico e prese di posizione. Se le parole utilizzate insinuano l'idea che Kant non si svincoli dal mito del dato, le sue spiegazioni non lasciano dubbi: che le intuizioni senza concetti siano cieche significa per McDowell che non sono in grado di giustificare da se stesse le proposizioni che su di esse vertono. Che i pensieri senza contenuto siano vuoti significa che la loro efficacia dipende dall'essere applicati a stati di cose intuiti. Questo lo induce a sostenere che ciò che Kant chiama intuizione deve essere concepito «come un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale»¹⁰ o, ancora, che «quando godiamo di un'esperienza, le capacità concettuali sono già in gioco *nella* ricettività»¹¹.

McDowell contesta dunque quel modello secondo cui l'esperienza sensibile consisterebbe in un primo passo che porta la ricezione di un molteplice dato a un giudizio che giustifichi quell'affezione. L'assetto è diverso: «i contenuti concettuali più basilari sono già posseduti dalle impressioni stesse, dalle influenze del mondo sulla nostra sensibilità»¹².

La distinzione tra ricettività e spontaneità è da preferire a quella tra intuizione e concetto, perché la sfera della spontaneità come intesa da Kant non esaurirebbe, per McDowell, il campo entro il quale le capacità concettuali sono

¹⁰ *Mc&W*, p. 10 [10].

¹¹ *Mc&W*, p. 11 [10]. (trad. leggermente modificata). Per un'interpretazione diversa secondo cui in Kant l'unificazione precategoriale e non intellettuale del molteplice rimane necessaria cfr. BRINKMANN (2011), pp. 52-54.

¹² *Mc&W*, p. 10 [10].

esercitate. «Quando Kant descrive l'intelletto come la facoltà della spontaneità questo riflette la sua concezione della relazione tra ragione e libertà: la necessitazione razionale non è solo compatibile con la libertà ma è costitutiva di essa. In uno slogan, lo spazio delle ragioni è il regno della libertà»¹³.

McDowell asserisce che ci si espone al rischio di ricadere nel mito del dato ogniqualvolta si crede che la spontaneità caratterizzi l'intero esercizio della comprensione concettuale: qualora accettassimo che non vi è comprensione concettuale se non vi è libera auto-produzione del contenuto rappresentativo da parte del soggetto conoscente, allora dovremmo ammettere che l'esperienza rappresenta un limite esterno a questa sfera. Sarebbe come dire che la sensibilità fornisce semplicemente un materiale disconnesso sul quale poi l'intelletto esercita le sue capacità ordinatrici.

Davanti a questo modello sorge un duplice problema: 1. Non si capisce come si possa passare da una rapsodica raccolta di dati a un'esperienza unitaria e coerente; 2. Si annulla la differenza tra esperienza soggettiva e conoscenza oggettiva; si avrebbe cioè esperienza solo quando applichiamo consapevolmente e con cognizione di causa le nostre categorie al molteplice dato.

Questo modello spinge inoltre verso una forma sfrenata di idealismo perché significherebbe ammettere che il mondo è coerente solo sulla base delle strutture attraverso cui il soggetto lo legge; di per sé alla realtà non verrebbe ascritta alcuna regolarità. Ma, allora, è come dire che i concetti sono qualcosa di privato, appannaggio del semplice soggetto individuale, e che, quindi, una volta applicati alla realtà non rispecchiano la struttura logica della stessa, ma gliene impongono semplicemente una, subordinandola alla conformazione fisiologica del soggetto conoscente.

McDowell vuole andare da tutt'altra parte: l'idea è quella secondo cui nella realtà siano già implicitamente iscritte le regole di formazione di un insieme coerente spontaneamente prodotte dall'intelletto, e quindi vi sia una rete di concetti già da sempre in gioco nell'esercizio della nostra capacità ricettiva.

¹³ *McW*, p. 5 [5]. Per una critica dell'associazione mcdowelliana di spontaneità e libertà cfr. WESTPHAL (2008).

McDowell insiste sul fatto che l'esperienza è passiva, ma precisa anche che con quest'asserzione non si vuole privare il soggetto senziente della sua dimensione attiva:

Naturalmente questo non significa negare che l'esperire il mondo abbia un lato attivo. Cercare è un'attività: così osservare, guardare e così via. [...] Ma il controllo su ciò che succede nella propria esperienza ha dei limiti: si può decidere dove mettersi, su quale livello regolare la propria attenzione, e così via, ma una volta fatto tutto questo, non dipende da noi quale sia la nostra esperienza. È questo punto minimo che voglio mettere in rilievo¹⁴.

Sin qui McDowell sembra sostenere che alla sensibilità non manca il coinvolgimento di capacità concettuali nella discriminazione degli oggetti da cui si è affetti. Quello che le manca sarebbe, invece, la spontaneità intesa come capacità di produrre autonomamente da sé il contenuto su cui si esercita l'attività cognitiva. Tuttavia, in un secondo momento, osserva che non si potrebbe presentare come concettuali le capacità in gioco nell'esperienza «se esse si manifestassero solo nell'esperienza, solo nelle operazioni della ricettività»¹⁵. Per McDowell si può sostenere che le capacità concettuali siano già implicitamente in gioco nell'esperienza sensibile solo se queste forme di conoscenza, o di strutturazione del contenuto appreso, fossero riconoscibili come tali; queste capacità concettuali dovrebbero poter essere esercitate anche nel pensiero, «vale a dire in modo che si adattano bene all'idea di spontaneità»¹⁶.

Quest'ultima affermazione complica la concezione in gioco. Tuttavia, mi sembra sia più responsiva. Siamo così indotti a distinguere tra una spontaneità in atto e una spontaneità potenziale. Nel processo di “delivering” attuato dalla capacità ricettiva, nel corso cioè dell'apprensione intuitiva di un molteplice, agirebbero delle funzioni e delle strutture che sarebbero poi riconoscibili dall'intelletto come producibili a priori da se stesso e in se stesso. Spontaneità potenziale significa spontaneità cieca, cioè produzione di conoscenze che non dipendono dall'esperienza e che allo stadio della mera ricettività la mente

¹⁴ *Mc&W*, nota 8 a p. 11 [10].

¹⁵ *Mc&W*, p. 12 [11].

¹⁶ *Ibidem*.

umana non è in grado di riconoscere come prodotti autonomi delle proprie capacità concettuali.

2. La spontaneità cieca dell'immaginazione.

In questo paragrafo vorrei vagliare una prima ipotesi: che la radicalizzazione hegeliana di Kant consista nel riconoscimento di una forma di spontaneità cieca agente a livello di esperienza sensibile. Sulla scia di quanto dice Kant nelle due versioni della *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, questa spontaneità cieca sarebbe per Hegel da identificare con l'immaginazione produttiva¹⁷.

In *Fede e sapere* Hegel esprime la necessità di radicalizzare Kant, sostenendo che lo spirito del progetto di Kant deve essere svincolato dai limiti delle sue argomentazioni.

Hegel vede la *KrV* inficiata da un'ambiguità decisiva: se, da una parte, la filosofia kantiana ha il merito di essere idealismo perché dimostra che concetto e intuizione considerati separatamente perdono il loro senso, d'altra parte, ha il demerito di ricadere nella finitezza perché erge l'esperienza, intesa come identità finita di concetto intellettuale e intuizione, a unico possibile orizzonte in cui la conoscenza può essere maturata¹⁸.

Hegel definisce “idealismo” quella posizione filosofica che non parte da un'opposizione originaria fra mondo eterogeneo degli enti percepibili e particolari e mondo omogeneo degli universali pensabili, ma postula un'originaria identità tra le due sfere e si propone di dimostrare la legittimità dei suoi assunti. Perciò, che non vi possa essere esperienza senza applicazione delle regole sancite dai concetti *puri* dell'intelletto ai casi particolari, forniti dall'intuizione sensibile, è un doveroso passo in avanti rispetto alla filosofia

¹⁷ “Spontaneità” non è termine hegeliano, ma sulla possibilità di utilizzarlo per parlare della concezione hegeliana del lavoro inconscio del pensiero è stato utile ascoltare l'intervento FERRARIN, *Spontaneity and reification. Hegel on Thinking*, presentato al convegno su “Sistema e Logica in Hegel. 200 anni della *Scienza della Logica*”, Pavia 13-15 dicembre 2012.

¹⁸ Per un dettagliato resoconto della critica hegeliana alla filosofia trascendentale kantiana cfr. BRINKMANN (2011), pp. 56-70.

empirista, che si arrovela per dimostrare come le regole attraverso le quali ci muoviamo nel mondo non siano altro che abitudini¹⁹.

Compito del pensiero non è rimanere nella vuota e omogenea unità astratta di sé, ma cercare di portare alla luce l'estrinsecità e la relatività come determinazioni dell'essere sensibile. Per farlo, il pensiero deve poter mostrare la necessità delle proprie determinazioni, deducendole unicamente e spontaneamente da se stesso.

Hegel apprezza Kant ogniqualvolta egli provi a dimostrare che la conoscenza consiste nel fatto che le percezioni devono essere pensate. Perché si possa cogliere l'universale, che nella percezione è solo in sé, il pensiero non può consistere in vuote astrazioni, ma in determinazioni pure di contenuto²⁰. Distinguere il giudizio d'esperienza dal giudizio di percezione²¹ dimostrandone la validità oggettiva è di certo un passo in avanti rispetto a tutte quelle prospettive che vorrebbero dimostrare come ogni giudizio si riduca a un'illusione tratta dal consolidamento di un'arbitraria associazione di dati di fatto. Tuttavia, agli occhi di Hegel, non è sufficiente affermare la differenza tra le due forme di giudizio, perché rimane comunque indiscussa la loro separazione.

Sin da *Fede e sapere* l'attenzione di Hegel si focalizza su quei passi dell'argomentazione kantiana che gli sembrano capaci di render conto dell'unità dell'eterogeneo nella ragione. Rimanendo abbastanza fedeli a Hegel, con il termine “eterogeneità” si può identificare quello che nel lessico di McDowell è il rapporto tra schema concettuale e molteplice dato nell'intuizione empirica²².

Nell'interpretazione hegeliana dell'idea di una critica della ragion pura si possono distinguere due momenti: 1. innanzitutto, Hegel evidenzia il ruolo giocato dall'immaginazione nel corroborare l'idea che l'unità dell'eterogeneo non sia da costruire a partire dalla differenza tra schema concettuale e molteplice dato, ma da porre come identità originaria di ciò che è unito e di ciò che non lo è; 2. successivamente, chiama in causa la deriva empirista verso cui la filosofia trascendentale a tratti tenderebbe, sottolineando come affidare

¹⁹ Cfr. ENZ, §§ 37-40.

²⁰ Cfr. ENZ, §47.

²¹ Cfr. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, §18

²² Cfr. *McW*, p. 4-5 [4-5].

all'immaginazione l'esercizio della capacità di sintesi significativi rimanere comunque sul piano della manifestazione empirica e non considerare quello ontologico dell'identità tra determinazioni del pensiero e strutture di auto-articolazione della realtà.

Solitamente quando si fa riferimento alla cecità cui l'intelletto abbandonerebbe l'animo umano se non pensasse il contenuto di un'affezione, si richiama, come visto, il passo dell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* in cui Kant dice che le intuizioni senza concetto sono cieche. Ci si ricorda poco di un'altra occorrenza della metafora non molto dopo, nella *Sezione terza* dell'*Analitica dei concetti*, che, a partire dall'edizione 1787, diventerà il §10. È la sede in cui Kant fornisce la più compiuta definizione – ammesso e non concesso che in filosofia si possano dare definizioni – della nozione di “sintesi”. Seguiamo attentamente la riflessione.

Kant riprende la seconda parte della famosa asserzione su cui fa leva McDowell. Dice cioè che la logica trascendentale «trova davanti a sé il molteplice della sensibilità a priori, [...] per dare una materia ai concetti puri dell'intelletto, i quali, senza di essa, sarebbero privi di ogni contenuto e quindi completamente vuoti»²³.

È importante notare che per Kant le capacità concettuali di intelletto e ragione esercitano le loro funzioni su una materia che ha già ricevuto un qualche ordinamento: la spontaneità attribuita all'intelletto in particolare non trova davanti a sé una materia bruta, ma il molteplice della sensibilità *a priori*, cioè qualcosa di già ordinato dalle forme pure di spazio e tempo. Infatti, Kant specifica subito che spazio e tempo «appartengono a quelle condizioni di ricettività del nostro animo, sotto le quali soltanto quest'ultimo può ricevere rappresentazioni di oggetti, e che quindi dovranno sempre esercitare un'affezione anche sui concetti»²⁴.

Qui si dicono tre cose: 1. Che spazio e tempo svolgono una qualche forma di attività: ordinano quello che viene registrato e colto nella percezione; 2. Che quest'attività rimane nella sfera del recepire: non è spontanea perché non produce il suo contenuto da sé, ma solo la forma di questo contenuto; spazio e

²³ *KrV*, A77 B102.

²⁴ *KrV*, A77 B103.

tempo sono quindi agenti di attivazione della sensibilità, l'ordinamento spaziotemporale è ciò in cui consiste una recettività *in atto*, secondo l'espressione di McDowell; 3. Che queste forme a priori esercitano un'affezione sui concetti.

Cosa significhi questa strana idea che la sfera della spontaneità venga affetta da spazio e tempo lo si inizia faticosamente a comprendere qualche riga dopo quando Kant osserva quanto segue:

La spontaneità del nostro pensiero esige che, dapprima, questo molteplice venga in certo modo attraversato, raccolto e connesso, perché se ne possa fare una conoscenza. Quest'operazione io la chiamo sintesi²⁵.

Ogniquale volta parliamo di sintesi a priori in Kant dobbiamo pensare a questi tre momenti: 1. *durchgehen*, attraversare tutto il molteplice a disposizione; 2. *aufnehmen*, raccogliarlo, nel senso di provare ad aggregare tutto il molteplice di cui si è testata l'ampiezza e la natura; 3. *verbinden*, si può costituire un'unità di questo molteplice solo se proviamo a individuarne le connessioni intrinseche. Questi tre momenti che portano ad aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni sino a connetterle insieme sono *puri*, avvengono cioè indipendentemente dall'esperienza e producono spontaneamente un contenuto formale. Nello *Schematismo dei concetti puri dell'intelletto* e nell'*Analitica dei principi* si dimostra poi come questo contenuto formale consista nella temporalizzazione dei concetti, cioè nel fare in modo che queste vuote forme di giudizio si predispongano a costituire un'unità formale che le intuizioni empiriche possono all'occorrenza riempire generando conoscenza su ciò che si esperisce.

A questo punto Kant ribadisce la distinzione tra sintesi e analisi: la prima deve precedere la seconda e comunque «nessun concetto può nascere analiticamente per quanto riguarda il suo contenuto»²⁶. Il contenuto concettuale non nasce cioè per scomposizione di un concetto, ma viene prodotto facendo riferimento al contenuto a priori di un'intuizione qualsiasi e poi all'occorrenza applicato a un molteplice esperito.

Inoltre – e siamo al punto cruciale – Kant aggiunge un'osservazione apparentemente strana: questa funzione di sintesi, così decisiva per la

²⁵ *KrV*, A77 B102. Sul problema dell'esistenza del “molteplice della sensibilità a priori” indipendentemente dal molteplice empirico e dall'atto di sintesi cfr. BRINKMANN (2011), pp. 46-51.

²⁶ *KrV*, A77 B103.

conoscenza, «in prima istanza produce una conoscenza che, inizialmente, può essere ancora rozza e confusa, e che quindi ha bisogno dell'analisi: ma è pur sempre la sintesi quella che propriamente raccoglie gli elementi per la conoscenza e li unifica in un certo contenuto»²⁷. Perché dice che la sintesi può essere rozza e confusa?

Si può comprenderlo se facciamo riferimento a quanto dice subito dopo appena prova a chiarire quale facoltà svolga quest'operazione di sintesi:

La sintesi in generale – come vedremo in seguito – è il semplice effetto della facoltà dell'immaginazione, di quella *funzione cieca*, sebbene indispensabile dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti. Ricondurre però questa sintesi ai concetti, è una funzione che spetta all'intelletto ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza, nel senso proprio di questo termine²⁸. [corsivo mio]

La cecità non si riferisce più a una capacità meramente ricettiva, ma a quella che, a dire di Kant, sovrintenderebbe alla stessa attività sintetica. Cieca è qui chiamata un'attività spontanea non perché non sia in grado di produrre il proprio contenuto a priori, quanto piuttosto perché non è auto-cosciente, non sa riconoscersi per quello che è²⁹.

Sin dalla prima versione della deduzione dei concetti puri dell'intelletto (1781), Kant introduce degli elementi di spontaneità in quella sensibilità che nell'*Estetica trascendentale* veniva descritta come mera recettività. Dalla convinzione che non vi sia conoscenza senza connessione e comparazione di una serie di rappresentazioni in una totalità, Kant deduce che «la recettività potrà rendere possibili le conoscenze soltanto in connessione con la spontaneità»³⁰. Se ogni nostra singola rappresentazione fosse isolata ed estranea a tutte le altre, noi non potremmo avere mai una conoscenza, e l'esperienza si ridurrebbe a un mero apprezzamento nel presente di qualcosa che non eserciterà alcun influsso sulle nostre future percezioni; l'esperienza

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *KrV* A78 B103.

²⁹ Sulla questione della cecità e sul modo di intendere la nozione di “sintesi a priori” è stato fondamentale leggere il secondo capitolo del saggio ancora inedito di FERRARIN (uscita prevista: 2015).

³⁰ *KrV* A97.

consisterebbe in un captare input che vengono dimenticati subito dopo la nostra reazione ingenua.

Con l'introduzione di una forma di spontaneità nella sensibilità, Kant inizia a tessere la tela per ricostruire il legame tra sensibilità e intelletto, escludendo la possibilità che si tratti di fonti equi-originarie perché nettamente separate, com'era invece propenso a sostenere nell'*Introduzione alla Logica trascendentale*.

La nozione originaria di "sintesi" si ramifica in una serie di attività di attraversamento, accoglimento e connessione del molteplice sempre più specifiche. Per la precisione Kant parla di una triplice sintesi che coinvolge intuizione, immaginazione e concetto.

In questo modo, quella che nell'*Estetica trascendentale* sembrava una pacifica constatazione di fatto, ossia che ogni nostra conoscenza debba cominciare con il darsi di un qualcosa di esterno, diventa invece già un movimento in cui il molteplice percepibile, per essere costituito come oggetto di un'intuizione, deve poter essere raccolto in una forma pura attraverso un'intuizione formale (quindi non è il darsi il suo modo di essere – aggiungerebbero Sellars e McDowell).

Nel riconoscimento di una forma di spontaneità insita nella stessa sensibilità troviamo l'idea che legittima le argomentazioni dell'*Estetica trascendentale*, ma che in quella sede non veniva esplicitata: spazio e tempo non sono soltanto contenuti formali dell'intuizione, ma intuizioni formali, connessioni sintetiche che coinvolgono un'attività spontanea capace di fornire la rappresentazione in unità di un molteplice puro³¹.

Nel §24 della deduzione B Kant aggiunge che, in quanto sintesi che connette il molteplice puro in rappresentazioni unitarie determinabili, l'immaginazione sembra appartenere alla sensibilità³², ma, se intesa come capacità di determinare a priori la sensibilità³³ sulla base delle categorie e dell'unità sintetica originaria dell'appercezione, l'immaginazione appare come

³¹ Cfr. *KrV* B161.

³² Cfr. *KrV* B151.

³³ In conformità alle categorie e all'unità sintetica originaria dell'appercezione che funge da loro principio unificante

«la prima applicazione dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione possibile per noi»³⁴.

Hegel si concentra proprio su quest'ultima osservazione per lasciar affiorare limiti e potenzialità dell'identificazione dell'immaginazione produttiva con la sfera della spontaneità cieca che sovrintende all'attività sintetica. Quello che apprezza dell'argomentazione kantiana è che l'immaginazione sia da intendere come un'«originaria identità bilaterale, che da un lato diviene soggetto in generale, ma dall'altro oggetto, ed è originariamente l'uno e l'altro»³⁵. Il fatto che la sintesi dell'immaginazione non sia soltanto qualcosa di determinabile ma anche qualcosa di determinante, significa che rappresenta l'identità *ab ovo* di intuizione e concetto.

Nel produrre la forma, o meglio lo schema di un contenuto qualsiasi, l'immaginazione determina, al contempo, il prodotto di un'intuizione e lo rende adatto all'applicazione delle categorie intellettuali. Nella sua attività unificante e connettiva la spontaneità cieca si presenta come lo stadio più alto della sensibilità; nella sua attività determinante e producente appare, invece, come il primo livello, quello direttamente agente sul molteplice esperito, dell'intera sfera della spontaneità.

Tutto questo induce Hegel a sostenere che l'immaginazione sia da identificare con la ragione stessa. Si tratterebbe, però, di una ragione dell'esperienza, perché l'attività razionale si manifesta solo nella sfera della coscienza empirica. Questo sarebbe il motivo per cui si tratta di una spontaneità cieca. Qui la ragione non avrebbe ancora raggiunto la dimensione speculativa in cui la produzione del proprio contenuto, quello su cui si esercita la capacità determinante, coincide con il momento in cui questo contenuto viene compreso; il contenuto da concepire non è ancora la mera attività del pensiero che pensa se stesso, che dovrebbe essere l'oggetto e il soggetto di una scienza della logica quale Hegel la prospetta.

Questa unità sintetica originaria, cioè unità che deve essere concepita non come prodotto di opposti, bensì come vera e propria, necessaria, assoluta, originaria identità di opposti, è sia principio dell'immaginazione produttiva,

³⁴ *KrV* B152.

³⁵ G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in: *Primi scritti critici*, p. 142 [329].

dell'*unità cieca*, ossia dell'*unità immersa nella differenza* e che da questa non si separa, sia principio dell'unità, che, come intelletto, pone identica la differenza ma non si separa dai differenti³⁶. [corsivi miei]

3. La spontaneità inconscia del linguaggio naturale.

Dopo *Fede e sapere*, Hegel discuterà il ruolo giocato dall'immaginazione nella formazione del sapere scientifico solo nell'*Enciclopedia*, peraltro in modo alquanto diverso rispetto agli scritti jenesi, perché si focalizzerà sull'immaginazione riproduttiva e la subordinerà al linguaggio.

Tuttavia, la questione di una spontaneità potenziale – così come l'ho definita interpretando McDowell – continuerà a pervadere tutti i suoi scritti. In questo paragrafo vorrei lasciar affiorare un cambiamento di prospettiva che porta Hegel a sostituire alla spontaneità cieca dell'immaginazione la spontaneità inconscia del linguaggio naturale.

Per comprendere la differenza in gioco si pensi a che cos'è il vedere per una persona cieca e cosa rappresenta invece per un uomo addormentato. Il cieco non può vedere, anche se i suoi occhi si comportano come se vedessero. Al contrario, l'attività che nel sonno è incoscientemente svolta dagli occhi può sempre essere resa conscia; il dormiente dispone cioè della capacità di destarsi, di aprire gli occhi e vedere, il cieco no. Questa metafora può aiutarci a comprendere il motivo che induce Hegel a riconoscere al linguaggio quella spontaneità che invece aveva visto realizzata solo a metà nell'immaginazione. Cerchiamo di comprendere perché.

Nel §24 della *KrV* Kant affida all'immaginazione il compito di determinare lo spazio entro il quale l'intelletto si applica al molteplice fornito dall'intuizione. Mentre il senso interno contiene la semplice forma dell'intuizione, attraverso la sintesi figurata dell'immaginazione, l'intelletto determina il senso interno in conformità alle categorie, cioè regola il flusso del tempo attraverso una forma determinata prescritta da una categoria (rappresenta per esempio il molteplice come permanente o come in

³⁶ *Ivi*, p. 140 [327]. Sulla questione cfr. MCDOWELL (2009), in particolare pp. 470-471, ma prima di lui anche SELLARS (1979).

successione oppure come simultaneo, e così via³⁷). Quello che viene prodotto dalla sintesi dell'immaginazione è quindi un'auto-affezione del senso interno.

Questa capacità di produrre delle forme temporali determinate consente al soggetto conoscente di riconoscersi come oggetto pensato, ma sempre e soltanto nella forma in cui appare. Permane, infatti, una differenza tra il soggetto pensante e il soggetto pensato: se l'Io prodotto dall'auto-affezione appare come esistente in quanto è un continuo determinarsi, un sempre e rinnovato movimento che attesta la sua permanenza nell'attività del lasciar tracce, tuttavia tra l'attività di produzione delle categorie pure, intese come regole in base alle quali il senso interno viene ordinato, e l'attività di ordinamento del senso interno continua a sussistere una differenza che non consente alle due sintesi di coincidere.

La spontaneità dell'immaginazione è cieca quindi per due motivi: 1. Perché si coglie come appare e non come è, senza riuscire a identificare il proprio fenomeno con il proprio essere; 2. Perché non identifica la capacità di cui dispone per determinare il tempo sulla base delle categorie con la capacità di produrre le categorie. Secondo Hegel quest'identificazione avviene, invece, nel linguaggio.

Non posso ripercorrere tutte le tappe che scandiscono la concezione hegeliana del linguaggio. Mi si conceda di ricordare solo due passaggi.

Il primo è il famoso riferimento al linguaggio posto al termine del capitolo della *PbG* dedicato alla Certezza sensibile. Hegel dice che il questo sensibile è inaccessibile al linguaggio, perché appartiene alla «natura divina» di quest'ultimo la capacità di «invertire l'intenzionalità della coscienza sensibile».

Il presupposto della coscienza nel suo processo di esperienza del mondo è che nessuna alterazione dovrebbe frapporsi tra sé e la cosa cui essa si rapporta. Perciò la coscienza *crede*, innanzitutto, di dover volgere la propria attenzione all'oggetto *per così come si dà nell'immediato*, accogliendolo per come si offre, prescindendo da qualsiasi comprensione concettuale³⁸.

³⁷ Il riferimento è ovviamente in questo caso alle *Analogie dell'esperienza*, *KrV* A176 B219 – A181 B224.

³⁸ Si noti che il verbo tedesco utilizzato per esprimere l'idea di una mera registrazione di come l'oggetto *si presenta*, è *aufnehmen*, che coincide con il secondo verbo utilizzato da Kant per descrivere il processo sintetico: l'immaginazione produttiva, dopo aver attraversato il molteplice, lo raccoglieva [*aufnehmen*], se ne faceva carico nella sua interezza. Sicuramente Kant

L'idea di Hegel, che verrà poi ripresa da Sellars e che influenzerà per questa via McDowell, è che l'immediatezza non sia altro che l'occultamento della mediazione³⁹. Dovendo astenersi da qualsiasi comprensione concettuale, l'unica cosa che è concessa alla coscienza della certezza sensibile è di prendere atto dell'esistenza dell'oggetto. Ma proprio in questo riconoscimento d'esistenza, di cui la coscienza si farebbe carico, si annida il lavoro implicito e inconscio del pensiero.

Esistenza significa, a questo basso livello di considerazione, attribuzione alla cosa di una presenza e di una sua realtà che sia indipendente dal fatto di essere accertata attraverso i sensi; detto altrimenti: la cosa esiste se è qui e ora, se cioè occupa uno spazio e una durata nel tempo, e mostra inoltre come per lei sia inessenziale la presenza o meno della coscienza che la coglie.

Secondo Hegel, l'unico modo di cui la coscienza dispone per attribuire questo carattere d'esistenza alla cosa sarebbe quello di indicarla. Parlarne, infatti, ne altererebbe la natura presupposta, perché il linguaggio ha questa capacità di universalizzare quello che dice: se dico "l'albero" subito la mia attenzione si sposta dall'albero che mi sta di fronte al concetto empirico di albero. Sembra che per contraddistinguere l'albero che vedo da qualsiasi altro albero, o per presentarlo come un esemplare del mio concetto di albero, io non possa far altro che indicarlo. Ma l'indicare, in realtà, è solo la presa d'atto d'una sconfitta da parte della coscienza che pensava di trovare la verità nell'immediatezza.

Nel momento in cui io, però, voglio venire in soccorso del linguaggio *indicando* questo pezzo di carta, ecco allora che faccio esperienza di ciò che di fatto costituisce la verità della certezza sensibile: indico questo pezzo di carta come un *Qui*, cioè come un *insieme molteplice* di molti *Qui*, cioè come un universale⁴⁰.

e Hegel utilizzano lo stesso verbo puntando su sfumature di senso diverse. Quello che accomuna la loro scelta lessicale è il fatto che il verbo *aufnehmen* indica questa capacità di tenere insieme qualcosa di molteplice, senza ancora riuscire a unificarlo in una totalità. Infatti, poco dopo averlo utilizzato Hegel sostiene che la Certezza sensibile *appare* come la conoscenza più ricca e più vera perché «non ha ancora trascurato nulla dell'oggetto, ma lo ha piuttosto davanti a sé in tutta la sua integrità e completezza», *PbG*, p. 169 [62].

³⁹ Cfr. SELLARS (1997), p. 2.

⁴⁰ *PbG*, p.185 [70].

Non è che il linguaggio non sia capace di cogliere un aspetto del reale. Tutt'altro: inconsciamente il linguaggio anticipa quello che la coscienza esperiente è costretta a riconoscere, ossia che la mediazione è la verità di ogni apprensione immediata del molteplice. Il *qui* inteso come un insieme molteplice di molti qui, cioè come un universale, non è qualcosa che viene artificialmente costruito dal linguaggio e dalla sua incapacità di dire la singolarità. Il deittico lascia affiorare quello che nella realtà è già da sempre in gioco.

Il secondo passaggio che vorrei citare si trova invece nella prefazione alla seconda edizione della *WdL*. Hegel sostiene che «le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano»⁴¹.

Il pensiero è ciò che contraddistingue l'uomo dall'animale. Il linguaggio esplica, rende manifesta, dà corpo attraverso la parola a quella che è l'essenza dell'uomo, perciò ogni cosa che l'uomo fa propria *deve poter* essere traspota in linguaggio.

In tutto ciò che l'uomo fa *suo*, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e meno pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria. Tanto è naturale all'uomo la logica, o meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare *natura*. Che se la natura in generale vien contrapposta, come il fisico, allo spirituale, si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto facendone in generale un che di umano, quando anche non sia che formalmente sotto guida di rappresentazioni e di scopi⁴².

Al linguaggio Hegel riconosce una doppia natura: da una parte realizza quella che è l'essenza dell'uomo, la sua capacità di universalizzare e trasformare in concetti quello che sente o desidera, di dare un senso e continuità alla sua vita trasformandola in una sorta di racconto in cui altri uomini si possono

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica* (d'ora in poi abbreviato in *WdL*, seguito dal numero romano del volume dell'edizione italiana con numero di pagina, in parentesi quadre sarà poi citato il corrispettivo numero di pagina dell'originale in edizione Suhrkamp, vol V e VI), vol. 1, p. 10 [20]

⁴² *Ibidem*.

specchiare; d'altra parte, nel linguaggio naturale, l'attività del pensiero si realizza solo in maniera inconsapevole, in esso l'uso delle categorie rimane inconscio⁴³.

Questi passi danno ragione a un'intuizione di McDowell: la radicalizzazione hegeliana di Kant consiste nell'idea che le capacità concettuali siano già iscritte o implicate nel processo di "delivering" dell'esperienza. Ogniqualvolta l'uomo prova a dire quello che vede, a esprimersi su ciò che esperisce non fa altro che attualizzare qualcosa che nel processo di esperienza era già da sempre in gioco. Questo implica che le esperienze sensibili devono sempre *poter* essere tradotte in giudizi. Motivo per cui è il linguaggio che rende inconsciamente manifesta l'idea di spontaneità cui si adattano le esperienze, perché è la facoltà più sviluppata cui possono ricorrere sia il senso comune, sia il pensiero filosofico, per dare voce alle loro concezioni.

Il ragionamento di McDowell mi sembra sia il seguente: non è che non vi sia alcuna differenza tra percepire e giudicare, anzi, vi è assolutamente; il primo consiste in un recepire discriminando, il secondo in uno spontaneo produrre conoscenza su ciò che ha generato affezione. Il punto è che non si potrebbe produrre alcuna conoscenza di ciò che viene recepito, se non fosse già da sempre possibile farlo, se cioè quella modalità di rapportarsi al mondo che chiamiamo "affezione esterna" non si prestasse costitutivamente a essere trasformata in linguaggio.

Mi sembra tuttavia che la posizione di Hegel sia in parte anche più radicale di quella di McDowell. Questi, infatti, fornisce pochi esempi di cosa significhi che le capacità concettuali siano potenzialmente in gioco nell'esperienza, motivo per cui si dovrebbe ammettere la possibilità di una spontaneità potenziale in uso nell'esperienza, all'occorrenza sempre riconoscibile e instabile. Quando prova a esplicitare la sua posizione il risultato contraddice le sue intenzioni.

Nella seconda lezione di *Mind and World* McDowell afferma che l'azione implicita delle capacità concettuali è, ad esempio, riscontrabile nella percezione di una qualità secondaria come il colore.

Non si potrebbero attribuire ad alcun soggetto esperienze di colore se egli non disponesse di una

⁴³ Cfr. *WdL*, I, pp. 12-15 [V, 22-26].

comprensione di sfondo, che rende possibile l'adattamento della sua concezione del mondo dei giudizi che assumono quelle esperienze. Il soggetto deve essere fornito di strumenti quali il concetto di superficie visibile di un oggetto, e il concetto di condizioni adeguate per poter stabilire, guardandolo, qual è il colore di un oggetto⁴⁴.

A me sembra che con “superficie visibile di un oggetto”, o “condizioni adeguate di percezione di un colore” McDowell intenda concetti empirici che abbiamo maturato nel corso della nostra esperienza⁴⁵. Starebbe allora forse dicendo qualcosa di molto banale: che nel momento in cui attraversiamo, raccogliamo e connettiamo in un'esperienza coerente qualcosa che non sappiamo cosa sia, *per aiutarci*, ci serviamo di esperienze maturate nel passato, facciamo un'associazione con qualcosa che ci sembra simile a quello che stiamo aspettando, e in tal modo adoperiamo senza saperlo e senza rendercene conto le nostre capacità concettuali. Altra cosa sarebbe dire che, nonostante io non sappia cosa sia quello che percepisco, non posso evitare di riconoscere che condizione del darsi di questo qualcosa sia, ad esempio, la spazialità, la quale richiede che un colore abbia sempre un'estensione, o il fatto che una qualità si manifesti sempre sotto una certa gradualità, o anche che essa richieda sempre un sostrato⁴⁶.

L'esempio di McDowell rischia di avvallare una concezione strumentale delle capacità concettuali secondo cui, nell'apprensione sensibile, noi siamo già equipaggiati di concetti che ci consentono di avere esperienza di un qualcosa e che si tratta di portare alla luce nel giudizio.

Ammettiamo che McDowell alludesse ai concetti puri dell'oggetto in generale: descrivendoli come delle dotazioni o dei possessi del soggetto

⁴⁴ *Mc&W*, p. 31 [30].

⁴⁵ Se obiettivo di McDowell fosse affermare che implicitamente in gioco nell'esperienza sono i concetti empirici, non quelli *a priori puri*, allora non sarebbe questa una prospettiva hegeliana. Come ha notato HOULGATE (2008), pp. 101-105, senza l'intervento del linguaggio i concetti empirici non potrebbero formarsi. Sostenere il contrario significherebbe non distinguere più tra esperienza percettiva e conoscenza epistemica.

⁴⁶ Questa concezione diventa particolarmente chiara se si considera l'esempio kantiano del selvaggio che vede per la prima volta in vita sua una casa. Il selvaggio avrà un'intuizione della casa e potrà riprodurre la figura e le caratteristiche generali nella mente, ma non sa cosa sia; questo significa che è possibile avere una sintesi di intuizione e immaginazione senza concetto. Tuttavia, è interessante notare che il selvaggio, nonostante la sua scarsa dimestichezza con le abitazioni in muratura tipiche del mondo occidentale, della casa «difficilmente ignorerà la sua solidità, la funzione causale della durezza delle mura in un possibile urto cinetico», cfr. FERRARIN (2006), pp. 26-27, ma anche il secondo capitolo di FERRARIN (uscita prevista: 2014).

corroborerebbe l'idea che essi dipendano dalla conformazione fisiologica del soggetto. Sarebbe come dire che le capacità concettuali sono già implicitamente in gioco nell'esperienza perché noi soggetti umani siamo fatti in maniera tale da coinvolgere inconsciamente nel processo di esperienza sensibile quelle funzioni che dipendono dal modo in cui la nostra psiche e il nostro corpo si rapportano al mondo esterno. Invece, già Kant nel §27 della *KrV* escludeva esplicitamente che le nostre capacità concettuali possano essere intese come «disposizioni soggettive al pensare», secondo un sistema di preformazione che priverebbe l'intera gamma di principi della ragion pura di ogni necessità. Se le categorie fossero delle leggi psicologiche, allora io non potrei sostenere con necessità che «nell'esperienza dell'oggetto ogni effetto è connesso con una causa», ma dovrei dire che «io sono fatto in modo tale da non poter pensare questa rappresentazione se non congiunta in questa maniera»⁴⁷.

Secondo Hegel, nel linguaggio i concetti dell'oggetto in generale non agiscono come dei possessi, come degli strumenti di cui l'Io si serve per spiegare il mondo sulla base della propria conformazione congenita. Sono piuttosto le categorie ad avere in possesso noi⁴⁸, nel linguaggio esse «operano istintivamente come degli impulsi»⁴⁹.

Il motivo che induce Hegel a rifiutare una concezione strumentale è lo stesso che lo spinge a individuare nel linguaggio l'operatività inconscia del pensiero. Il suo problema sono le ambiguità di cui anche la seconda formulazione kantiana della deduzione dei concetti puri non riesce a disfarsi.

Kant si era reso conto della necessità che il molteplice connesso dall'immaginazione fosse poi ricondotto a un'unità. All'appercezione originaria Kant riconosce un doppio ruolo: in quanto produzione di un'unità analitica essa unifica le categorie che pensano l'oggetto in generale; in quanto produzione di un'unità sintetica essa riporta il molteplice connesso e ordinato in forme temporali dall'immaginazione all'unità di una rappresentazione

⁴⁷ *KrV*, B168.

⁴⁸ Cfr. *WdL*, I, p. 14 [25].

⁴⁹ *WdL*, I, p. 17 [V, 27]. A dir la verità anche in Kant si potrebbe scorgere un discorso simile: come ha notato LA ROCCA (1999), in particolare pp. 33-63 la fondamentale discorsività e linguisticità che Kant attribuisce al pensiero influenza anche il modo di intendere l'Io penso; nell'*Antropologia pragmatica*, così come in diversi passaggi dell'*Opus postumum*, Kant insiste sul fatto che ciò che fa dell'uomo una persona, e quindi un soggetto libero è il fatto che egli possa dire "Io".

riconosciuta dal soggetto conoscente come risultato della propria spontaneità. Detto in maniera più semplice: una volta che l'attività sintetica ha messo insieme il molteplice fornito dall'esperienza e lo ha determinato sulla base delle categorie rimangono due cose da fare: 1. Bisogna scoprire qual è quell'attività che genera le diverse e possibili determinazioni del senso interno, visto che l'immaginazione si limita ad applicarle a un molteplice; 2. L'attività deputata a svolgere questo ruolo deve poter essere auto-cosciente, cioè deve potersi riconoscere come responsabile della congiunzione delle categorie in un molteplice.

Il rischio altrimenti sarebbe quello che il soggetto che ha svolto l'attività di sintesi non riesca a riconoscere il risultato prodotto come derivante della sua attività spontanea, non inficiata dall'esterno. Questo è il senso dell'affermazione secondo cui «l'io penso [che è il prodotto dell'unità sintetica dell'appercezione] deve poter accompagnare tutte le nostre rappresentazioni»⁵⁰. Accompanyare le nostre rappresentazioni significa innanzitutto che il soggetto conoscente è capace di riconoscere le proprie rappresentazioni come sue, è sempre in grado di ricondurle a sé; non si tratta tanto di una coscienza diretta di sé, un'autoreferenziale rapportarsi a sé, ma di un rapportarsi a sé attraverso l'unificazione del molteplice; si tratta quindi di identificarsi coscientemente con la propria attività.

Mentre accorda a Kant il merito di aver notato la questione 2), Hegel gli rimprovera di non aver approfondito il punto 1). Nella formulazione di Kant l'io penso non è qualcosa di pensato, ma solo di noto: ogniqualvolta il soggetto prova a rendere oggetto del proprio conoscere la sua attività spontanea, allora gli viene restituito sempre e soltanto il prodotto fenomenico di questo suo produrre: non riesce a tematizzare il suo stesso produrre.

Quando secondo la maniera ordinaria si parla dell'intelletto che io ho, s'intende con ciò una facoltà o proprietà, che stia verso l'io in quel rapporto in cui sta la proprietà della cosa stessa, - cioè verso un substrato indeterminato, che non sia il vero fondamento e il determinante della sua proprietà. Secondo questa rappresentazione io ho dei concetti e ho il concetto, come ho anche una veste, un colore, e altre proprietà estrinseche.

⁵⁰ *KrV*, § 16, B131.

Kant superò questo rapporto estrinseco dell'intelletto come facoltà dei concetti, e del concetto stesso, verso l'Io. 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 unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sé. [...] Oggetto, dice Kant [...] è quello nel cui concetto è unito il molteplice di una data intuizione. Ogni unione delle rappresentazioni esige però unità della coscienza nella sintesi di esse. Per conseguenza questa unità della coscienza è quella che sola costituisce la relazione delle rappresentazioni a un oggetto, e con ciò il loro *valore oggettivo*, e su cui riposa persino la *possibilità dell'intelletto*. Kant da essa distingue l'*unità soggettiva* della coscienza, [...] il fatto che io abbia coscienza di un molteplice come *coesistente*, oppure come *successivo*, ciò che dipenderebbe da condizioni empiriche. Al contrario, i principi della determinazione oggettiva delle rappresentazioni dovrebbero unicamente derivarsi dal principio dell'unità trascendentale dell'appercezione. Secondo questa spiegazione è l'unità del concetto quello per cui qualcosa non è semplice determinazione sensibile, [...] ma oggetto, la quale unità oggettiva è l'unità dell'Io con se stesso. Il concepire un oggetto non consiste infatti in altro, se non in ciò che l'Io se lo appropria, lo penetra, e lo porta nella sua propria forma, vale a dire nell'universalità che è immediatamente determinatezza [...] ⁵¹. [corsivi di Kant, sottolineature mie].

Secondo Hegel, Kant ha fornito la chiave per spiegare su quali basi il soggetto può maturare una concezione unitaria della sua esperienza, non nel senso che tutte le sue esperienze sono connesse tra loro, ma nel senso che ogni sua esperienza può essere ricondotta alla storia di un'unica coscienza. Quello che non ha spiegato è come i concetti che costituiscono l'oggetto in generale, quelli cui si fa riferimento per determinare il molteplice intuito, possano essere considerati pure determinazioni di un unico principio.

L'Io penso appare a Hegel come un riferimento vuoto, al quale i concetti vengono subordinati senza legittimazione. Il rischio è sempre quello di ricadere in un idealismo soggettivo.

Nella prefazione alla seconda edizione della *WdL* Hegel si sofferma proprio su questo punto: l'errore della filosofia kantiana sarebbe stato quello di intendere i pensieri come un «mezzo fra noi e le cose», come una sorta di nostri personali occhiali che ci permettono di vedere il mondo. La conseguenza

⁵¹ *WdL*, II, p. 649-650 [VI, 254-255].

sarebbe duplice: 1. i pensieri così intesi ci allontanerebbero dalla sfera delle cose, porrebbero lo spazio dei concetti come altro rispetto a quello della realtà naturale e addirittura insinuerebbero la possibilità che le cose possano essere lette diversamente rispetto a come i concetti prodotti dalla nostra spontaneità ci consentono di fare; 2. Alla realtà non verrebbe riconosciuta alcuna regolarità, quando invece «coteste cose appunto, che dovrebbero trovarsi all'altro estremo, al di là di noi e al di là dei pensieri che ad esse si riferiscono, sono esse stesse enti di ragione, anzi, come affatto indeterminate, un *unico* ente di ragione – la cosiddetta Cosa in sé della vuota astrazione»⁵².

Hegel critica l'utilizzo da parte di Kant dell'espressione "sintesi" perché potrebbe suggerire l'idea di «un'unità estrinseca, e di un semplice collegamento di tali, che sono in sé e per sé separati»⁵³. Piuttosto preferisce parlare di movimento, svolgimento o sviluppo del pensare, e intendere i concetti, le determinazioni del pensiero, come risultati e momenti del processo auto-conoscitivo e auto-generativo del pensiero stesso. Alla stregua dell'Io penso, che non può essere inteso come un principio-limite cui richiamarsi per giustificare l'unità della propria conoscenza, senza chiarire quale rapporto esso instauri con i concetti, anche la cosa in sé non può essere soltanto un riferimento-limite, che viene chiamato in causa per assicurare l'unità e l'affinità di tutti i fenomeni esperiti. Il rischio è anche qui, che la realtà venga davvero intesa come un caos che aspetta qualcosa di assolutamente altro perché le sia impresso un ordine, all'occasione poi sempre scompaginabile.

I concetti, o meglio i pensieri, sono quindi modi in cui si articola la realtà stessa. Se l'Io penso non può intraprendere un processo di auto-comprensione, perché costretto a conoscersi sempre e soltanto come fenomeno dell'unità del senso interno, allora non può comprendere di essere il principio sulla cui base è riconosciuta l'identità *ab ovo* di pensiero e realtà. Non si capirebbe peraltro neanche perché la congiunzione delle rappresentazioni nell'Io penso dovrebbe essere garanzia della loro validità oggettiva, se l'Io penso, che è lo spazio entro cui il soggetto conoscente si riconosce come tale,

⁵² *WdL*, I, p. 15 [V, 26].

⁵³ *WdL*, II, p. 665 [VI, 261].

non coincidesse con lo spazio entro cui il mondo giustifica il proprio modo di strutturarsi.

Il pensiero deve potersi riconoscere come oggettivo; questo è possibile solo se il pensiero stesso può intraprendere un cammino di auto-comprensione e scoperta di sé che lo porti a identificarsi con quel livello, con quello spazio in cui il mondo scopre ciò che dà ragione delle sue forme e del suo modo di essere.

Alla luce di ciò, si possono quindi trarre due conseguenze: 1. Se il pensiero è oggettivo, allora devono sempre poter affiorare nell'esperienza le tracce della sua azione, senza che il soggetto conoscente le imponga dall'alto; 2. Se il pensiero è oggettivo, allora deve avere un correlato naturale, deve manifestarsi in qualcosa che appartiene essenzialmente all'animale "uomo". Se ne deduce che solo il linguaggio possa essere quell'attività dell'animale "uomo" deputata a portare inconsciamente alla luce la spontaneità in uso nell'esperienza, e poi consapevolmente indagata dalla logica filosofica.

Conclusioni

In questo articolo ho voluto esplorare le relazioni che secondo Hegel intercorrono fra l'esperienza e l'attività spontanea del soggetto. Il risultato generale è che la convinzione di McDowell secondo cui le nostre capacità concettuali e inferenziali agiscono potenzialmente nel processo di "delivering" dell'esperienza *può* essere considerata una prospettiva hegeliana. Si tratta di una radicalizzazione di Kant perché pretende di dare una più definita lettura dell'idea che siano gli oggetti a modellarsi sulle regole e le funzioni del soggetto. Alla luce di quanto detto, questa posizione kantiana non deve essere intesa come una volontà di subordinare il mondo a quello che il soggetto cognitivo gli impone. Si tratta invece di identificare la spontaneità del soggetto con il lavoro di scoperta delle regole di auto-strutturazione e auto-articolazione del mondo.

In quest'ottica è necessario introdurre l'idea di una spontaneità potenziale, cioè di una produzione inconscia delle regole e delle conoscenze che si esprimono sulla razionalità che appartiene al mondo. Condizione per intendere l'attività sintetica del soggetto come qualcosa che dal mondo non si

distacchi è, infatti, la possibilità di identificare questo lavoro del soggetto con un processo oggettivo che prende forma *nel* mondo stesso e in particolare nel corso del processo di auto-formazione dell'organismo animale.

Questo risultato rende necessari almeno tre approfondimenti, che mi limito qui a elencare, sperando di poterli dipanare in futuro: 1. Bisogna ricercare la genesi della sfera della spontaneità nello sviluppo naturale del soggetto; questo significa discutere la questione della *Bildung*, del processo lungo il quale l'animale uomo dispone la propria sensibilità all'ascolto del linguaggio dello spazio delle ragioni, acquisendo una *seconda natura*⁵⁴. 2. Si è visto il dualismo che in Hegel vige tra spontaneità cieca dell'immaginazione e spontaneità inconscia del linguaggio; bisognerebbe soppesare le due prospettive e capire limiti e potenzialità di ciascuna. 3. Bisognerebbe approfondire le relazioni che intercorrono tra pensare, parlare, giudicare e inferire; per McDowell, che nell'esperienza siano in gioco capacità concettuali significa tendenzialmente che il contenuto esperito possa sempre essere trasporto in forma proposizionale; Brandom, come noto, critica questa prospettiva, rimandando al primato che Hegel accorda al sillogismo e quindi alla capacità inferenziale del soggetto; bisognerebbe dunque discutere le due proposte di McDowell e Brandom alla luce della questione della spontaneità potenziale.

Bibliografia dei testi citati

BERNSTEIN (2002), Richard J., **McDowell's domesticated Hegelianism**, in: N.H. SMITH (a cura di), **Reading McDowell. On Mind and World**, Routledge, London and New York, pp. 9-24.

BRINKMANN (2011), Klaus, **Idealism without limits. Hegel and the problem of objectivity**, Springer, Dordrecht-London-New York.

⁵⁴ *McD*, p. 91 [91]. Un esempio di questo filone d'indagine si può trovare nel testo di BERNSTEIN (2002).

FERRARIN, Alfredo (2006), «**Goodbye is too good a word**». **Sulle difficoltà del congedo di Ferraris**, in: FERRARIN (a cura di), **Congedarsi da Kant? Interventi sul “Goodbye Kant” di Ferraris**, ETS, Pisa pp. 13-35.

- (uscita prevista:2014), **The Powers of pure Reason. Kant and the Idea of cosmic Philosophy**, University Cambridge Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, **Fenomenologia dello spirito**, tr. it. a cura di V. CICERO, Bompiani, Milano 2000. [ed. orig: **Phänomenologie des Geistes**, *Gesammelte Werke*, vol. 9, a cura di W. BONSIEPEN e R. HEEDE, Meiner, Frankfurt a. M. 1980].

- **Scienza della Logica**, 2 voll., tr. it. a cura di A. MONI, rivista da C.CESA, con introduzione di L. LUGARINI, Laterza, Roma-Bari 2004. [ed. orig: **Wissenschaft der Logik**, voll. V-VI, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969]

- **La Scienza della Logica**, vol I di **Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio**, a cura di V. VERRA, UTET, Torino 1981. [**Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Prima parte: Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen**, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970].

HOULGATE (2008), Stephen, **Thought and Experience in Hegel and McDowell**, in: J. LINDGAARD (a cura di), **John McDowell: Experience, Norm, and Nature**, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 92-111.

ILLETTERATI (2011), Luca, **Pensiero e realtà. Sul problema della giustificazione della razionalità della natura in Hegel**, in: L. AMOROSO, A. FERRARIN, C. LA ROCCA (a cura di), **Critica della ragione e forme dell’esperienza. Studi in onore di Massimo Barale**, ETS, Pisa.

KANT, IMMANUEL. *Critica della Ragion Pura*, a cura di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 2004. [ed. orig.: *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in sechs Bänden*, voll. III-IV, a cura di W. WEISCHEDEL, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983].

- *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a cura di P. CARABELLESE, Laterza, Roma-Bari 2007. [ed. orig.: **Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**, K. SCHULZ, Reclam, Leipzig 1888].

LA ROCCA (1999), Claudio, **Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant**, ETS, Pisa.

MCDOWELL, John. **Mind and World**, tr. it. a cura di C. NIZZO, Einaudi, Torino 1999.

- **Hegel's Idealism as Radicalization of Kant**, in: MCDOWELL (2009), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge.

SELLARS (1997), Wilfrid. **Empirism and the Philosophy of Mind**, trad. it. a cura di E. SACCHI: *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.

- **The role of imagination in Kant's Theory of Experience**, trad. it. di A. Torza, in: SELLARS, **L'immagine scientifica e l'immagine manifesta**, raccolta di testi a cura di C. MARLETTI e G. TURBANTI, ETS, Pisa 2013, pp. 129-144.

WESTPHAL (2008), Kenneth R., **Contemporary Epistemology: Kant, Hegel McDowell**, in: J. LINDGAARD (a cura di), **John McDowell: Experience, Norm, and Nature**, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 124-151.

Endereço Postal:

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa,
Via Pasquale Paoli, 15 - 56126 - Pisa, Primo Piano

Data de Recebimento: 30 de maio de 2014;

Data de Aceite para Publicação: 30 de julho de 2014;