UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E SOCIOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Il superamento heideggeriano del pensiero di Hegel:
la nuova interpretazione di Robert B. Pippin

Relatore: Ch.mo prof. Luca Illetterati

Laureanda: Anthea Albano

Matricola: 2071056

Anno accademico 2024/2025

A mamma Fiore e ai miei nonni, che mi hanno sostenuta durante tutto il mio percorso.

A chi mi è rimasto vicino ed è qui con me a gioire di questo traguardo.

È stata tutta vita.

Indice

Introduzione pag. 1

Parte 1. Robert Pippin e i suoi Hegel pag. 2

1.1 Il primo Pippin: Hegel, un "post-kantiano esemplare" pag. 3

1.2 Il secondo Pippin: *rational agency,* istituzioni e libertà pag. 5

1.3 L'ultimo Pippin: la nuova *Logica* e la svolta heideggeriana pag. 8

Parte 2. Hegel attraverso gli occhi di Heidegger pag. 11

2.1 I primi confronti: scritti giovanili e *Sein und* Zeit pag. 12

2.2 L'analisi dell'idealismo tedesco: il corso del semestre estivo del 1929 pag. 13

2.3 L'analisi della *Fenomenologia dello spirito* pag. 15

2.4 *Scienza della logica* e storia dell'essere: il culmine della metafisica pag. 17

Parte 3. *The culmination*: disamina dell'opera pag. 20

3.1 Preliminaries pag. 21

3.2 Heidegger's Kant pag. 25

3.3 Heidegger's Hegel pag. 30

3.4 Post-culmination pag. 38

Conclusioni pag. 41

Bibliografia pag. 49

Introduzione

La storia degli effetti della filosofia di Hegel produce ancora oggi degli illustri interpreti del suo pensiero: uno di questi è indubbiamente Robert B. Pippin. Considerato a livello internazionale uno dei maggiori esponenti dello hegelismo americano, Pippin nel corso della sua carriera accademica è riuscito a riattualizzare la filosofia del filosofo di Stoccarda proponendone nuove chiavi di lettura in linea con le problematiche contemporanee, dimostrando così come il pensiero hegeliano possa ancora produrre un dibattito attivo e dinamico. Nel corso della sua produzione, Pippin ha elaborato diverse interpretazioni di Hegel, influenzato di volta in volta dall'orizzonte concettuale in cui era immerso. Recentemente però si è assisto ad una svolta inaspettata del suo pensiero: con il suo ultimo libro, *The culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy* (2024), ha riconsiderato la filosofia hegeliana dalla prospettiva di Heidegger. Da questo progetto emerge una rilettura critica dell'intera parabola dell'idealismo tedesco e della tradizione metafisica che lo precede, nonché la necessità di ripensare in modo nuovo le basi della filosofia stessa.

Il seguente lavoro si divide in tre sezioni: nella prima parte si indagherà l'evoluzione del pensiero di Pippin dalle prime interpretazioni in chiave sellarsiana alle ultime in chiave heideggeriana, in modo da inquadrare i nodi concettuali più rilevanti che la hanno caratterizzata; successivamente si tenterà di ripercorre a grandi linee il confronto polemico che Heidegger ha instaurato con Hegel nel corso del suo *Denkweg*; infine si procederà con un'analisi approfondita dell'ultima opera di Pippin, così da far emergere la nuova interpretazione elaborata dal filosofo americano.

Parte 1. Robert Pippin e i suoi Hegel

Robert B. Pippin, attualmente professore presso l'università di Chicago, è uno dei massimi esponenti contemporanei della rinascita del pensiero hegeliano negli Stati Uniti. Influenzato da Sellars e dai suoi allievi, conosciuti come la Scuola di Pittsburgh, Pippin ha coniato una nuova immagine post-metafisica dell'idealismo tedesco fornendo così un'innovativa interpretazione di Hegel in chiave epistemologica.

La riscoperta dello hegelismo in America, dopo un primo rifiuto da parte della corrente analitica, avviene grazie agli studi kantiani di Wilfrid Sellars[1], il quale propone una rilettura concettualistica della *Critica della ragion pura.* All'interno del paradigma interpretativo sellarsiano il concetto chiave che guida l'indagine è quello di ordine normativo, ben distinto da quello naturale: pensiero e azione vengono infatti intesi come fenomeni normativi e, di conseguenza, ciò comporta una considerazione del trascendentale come struttura sociale e normativa. Questa impostazione porterà Pippin ad attribuire ad Hegel una teoria funzionalista dei concetti.

Nel corso del pensiero di Pippin è possibile individuare più letture del filosofo di Stoccarda: una prima esposta nel 1989 con la pubblicazione di *Hegel's Idealism: the Satisfaction of Self-Consciousness* e una seconda successiva alla

[1] È da notare che l'interpretazione sellarsiana di Kant varia nel corso del suo pensiero essendo fortemente legata alle posizioni concettuali dello stesso Sellars. Per approfondire cfr. *Science and Metaphysics: Variation on Kantian Themes*, Ridgeview, Atascadero (CA) 1992; *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfred Sellars*, edited by P. Amaral, Ridgeview, Atascadero (CA) 2002; *Kant's Trascendental Metaphysics: Sellar's Cassirer Lecture Notes and Other Essays*, edited by J. F. Sicha, Ridgeview Publishing Co., Atascadero (CA) 2002.

cosiddetta "svolta normativa" del 1994 operata da Brandom[2] e McDowell[3]. Infine, la più recente è caratterizzata da una nuova proposta interpretativa della *Scienza della Logica* con il volume *Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in "The Science of Logic"* (2019) e da un'innovativa riflessione sul rapporto Heidegger-Hegel nel suo ultimo libro *The Culmination: Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy* (2024)[4].

1.1 Il primo Pippin: Hegel, un "post-kantiano esemplare"

La prima interpretazione proposta da Pippin risente molto dell'influenza delle tesi sellarsiane su Kant: Hegel viene infatti visto come il diretto discendente del filosofo di Königsberg. L'obiettivo programmatico di Hegel sarebbe quello di completare in modo coerente il sistema kantiano, risultato insufficiente nella deduzione trascendentale delle categorie. Riprendendo la visione di Sellars, la prima *Critica* (con particolare riferimento alla seconda edizione del 1787) viene letta in chiave concettualistica: ciò significa che sono i concetti ad avere un primato sulle intuizioni e, di conseguenza, le categorie risultano una condizione del dato empirico. Trasponendo questo paradigma al progetto hegeliano ne deriva che il concetto viene inteso come un apparato categoriale che deve essere oggettivo. Il completamento della deduzione delle categorie, secondo Pippin, è esplicitato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (Pippin prende in considerazione i primi quattro capitoli, tralasciando gli ultimi) e nella *Scienza della logica*[5]. Dato che non è più possibile contare sulle intuizioni pure, in entrambi i

---

[2] Cfr. R. BRANDOM, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

[3] Cfr. J. MCDOWELL, *Mind and world*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

[4] La seguente ricostruzione del pensiero di Pippin si rifà a L. CORTI, *Ritratti hegeliani*, Carocci editore, Roma 2014.

[5] Cfr. R. PIPPIN, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness,* Cambridge University Press, Cambridge 1989.

testi la deduzione dell'oggettività del concetto procede per assurdo.

La *Fenomenologia* viene intesa come una narrazione delle diverse modalità, risultate nel corso del processo fallimentari, per concepire l'oggettività: sono tutti esempi di relazioni inadeguate tra costellazioni categoriali - cioè, le configurazioni dello Spirito - e gli oggetti dell'esperienza. Solo alla fine di questo processo, che si sviluppa nei primi tre capitoli dell'opera, si comprenderà che l'unica condizione possibile per l'oggettività è il concetto necessario e autodeterminato. Questa conclusione è la stessa a cui è arrivato Kant per poi arenarvisi. Il punto di svolta appare nel quarto capitolo con il concetto di riconoscimento *(Anerkennung)*: il soggetto deve dirsi autofondato. L'autofondazione del soggetto, non potendosi basare su un'intuizione, procede per assurdo: il soggetto diventa autoriflessivo solo quando si scontra con altri soggetti. Viene così a formarsi una soggettività collettiva in cui i singoli si riconoscono causa di una forma mentale condivisa: il *Geist.* Qui si completa la deduzione fenomenologica del concetto: la socialità è il luogo di istituzione di una costituzione trascendentale. Come già accennato in precedenza, in questa prima fase del suo pensiero Pippin tralascia gli ultimi capitoli del testo, che reputa essere meramente una ricostruzione storica delle pratiche riconoscitive.

Per proseguire con la deduzione dell'oggettività assoluta del concetto è necessario analizzare le forme di tale oggettività: ciò avviene nella *Scienza della Logica* che presenta l'articolazione che il pensiero assoluto fa di sé stesso determinando così ogni possibile realtà. Anche in questo caso la procedura avviene per assurdo. Riprendendo le tesi di Pinkard[6], Pippin delinea una teoria funzionalista normativa e un olismo inferenziale del concetto. Il concetto consiste infatti nella funzione che esso gioca all'interno del sistema di inferenze che fonda

[6] Cfr. T. PINKARD, *Hegel's Idealism and Hegel's Logic,* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 33, 1979, 2, pp. 210-26.

la rete di giudizi possibili. Questa sua interpretazione riscontrerà particolare successo tra gli interpreti della Scuola di Pittsburgh, fornendo loro una maggiore forza esegetica.

1.2 Il secondo Pippin: *rational agency*, istituzioni e libertà

Dopo la svolta normativa del 1994, la nozione di "spazio delle ragioni" si insinua nella teoria di Pippin, il quale rideterminerà il suo pensiero secondo il concetto di "norma". Viene messa a tema la questione della *rational agency* all'interno del problema più ampio della libertà: come distinguere ciò che un individuo fa intenzionalmente da ciò che gli accade? L'assimilazione del quesito sulla concettualità a quello della normatività deriva ancora una volta dalla lettura post-sellarsiana in chiave normativa di Kant in cui i concetti vengono compresi come regole sintetiche e inferenziali: ogni rappresentazione mentale è un'istanza normativa. Trasposta la questione nel sistema di pensiero hegeliano, Pippin afferma, in accordo con le tesi di Brandom, che il *Geist* altro non è che il regno delle norme e delle ragioni. L'innovazione della posizione di Pippin consiste nell'indagare, secondo la teoria dell'azione razionale di Hegel, l'origine, la caratterizzazione e lo sviluppo storico del quadro normativo in cui l'individuo agisce.

Il secondo Hegel di Pippin assume una prospettiva ascrittivista all'interno della teoria dell'azione: un'azione si distingue da un evento (che semplicemente accade) per via dell'elemento intenzionale che viene attribuito al soggetto. Un'azione è tale solo in base allo *status* che acquisisce all'interno di un determinato contesto normativo di riferimento, non in base ad una corrispondenza tra uno stato interno al soggetto e un particolare risultato esterno. È la cornice di regole, il *Geist* come spazio sociale normato, che fornisce

retroattivamente al fatto la determinazione di azione e all'intenzione il suo contenuto: viene così a formarsi una nuova immagine della struttura logica dell'azione e della razionalità pratica in discontinuità con la tradizione humeana e kantiana[7]. Un'azione si fa effettiva solo dopo essere stata vagliata dal filtro del contesto normativo e l'intenzione non può essere determinata in isolamento rispetto allo spazio sociale di riferimento: per stabilirne il contenuto è necessario attuare una dinamica di riconoscimento retroattiva in cui il soggetto si appropria del suo atto in base alle regole. Anche l'agente è fortemente influenzato dal contesto: riprendendo ancora una volta Brandom, anche quello di agente è uno *status* conferito *ex post*. Ma con quale criterio è possibile determinare azione e agente? La risposta più plausibile è che ci sono infiniti criteri per farlo, accreditando così un'accusa di relativismo, ma anche in questo caso è il contesto normativo che stabilisce cosa vale come ragione per compiere una certa azione. La giustificazione razionale retrospettiva della correttezza di un'azione si basa sulle norme delle istituzioni moderne.

È necessario a questo punto introdurre la questione della libertà: come può un individuo essere libero se le sue azioni e il suo essere agente sono determinati dal contesto normativo? Per superare questa condizione di alienazione rispetto al quadro normativo è necessario che l'individuo riconosca come proprie le norme e il contesto istituzionale in cui agisce. Il problema della libertà definisce la modernità in quanto tale ed è qui che emerge quello che Pippin chiama il "paradosso kantiano" *(Kantian Paradox):* la libertà come autolegislazione. La teoria sociale della libertà di Hegel risolve il paradosso in due passaggi: prima fa coincidere l'origine dello spirito con l'idea di autolegislazione attraverso la

[7] Il paradigma tradizionale dell'azione che si rifà a Hume e Kant è quello causale: le loro teorie spiegano l'agire intenzionale secondo un modello che attribuisce al soggetto una sorta di potere causale interno. Per Hume si tratta di causalità naturale, mentre per Kant essa è noumenica; nonostante questa differenza, entrambi sostengono che se non ci fosse un evento mentale soggettivo che produce un conseguente movimento nel corpo non ci sarebbe azione.

dinamica del riconoscimento e successivamente colloca tale riconoscimento in una prospettiva istituzionale e storica. Il risultato è che il soggetto si riconosce come autore delle norme che regolano le istituzioni moderne. Da qui l'origine dell'autorità normativa: lo spirito ha una natura costitutivamente riconoscitiva, autolegislativa e sociale[8]: gli individui si attribuiscono mutualmente impegni e titoli, così facendo si riconoscono reciprocamente come vincolati da norme. In questa dinamica di riconoscimento viene completamente superato l'orizzonte naturale[9]. La norma all'interno del paradigma hegeliano viene collocata in una dimensione superiore affinché la sua validità trascenda gli individui: l'istituzione concepita come il quadro normativo in cui si è già immersi da sempre e che costituisce la vera condizione di possibilità per l'azione e la razionalità pratica. La trascendenza dell'istituzione potrebbe risultare pericolosa per l'autonomia dell'individuo: è qui che entra in gioco la storia. Hegel avanza una teoria della storia normativa, retrospettiva e ricostruttiva delle istituzioni dalla prima grecità fino alla modernità: un punto di vista evolutivo della possibilità della realtà. I contesti istituzionali passati sono diversi oltre che per il loro contenuto soprattutto per la loro forma: essi rappresentano il progressivo riconoscimento che è avvenuto grazie al superamento delle contraddizioni interne che di volta in volta si creavano. Questo intero processo necessario si configura come la deduzione della modernità e viene esplicitato nei capitoli finali della *Fenomenologia* (ora, a differenza della sua prima interpretazione, considerati da Pippin come fondamentali per la ricostruzione del pensiero hegeliano). Il testo

---

[8] In ambito sellarsiano emergono due principali modelli per rendere conto dell'origine e dello status delle norme: il paradigma riconoscitivo di Brandom (con cui si schiera Pippin) e quello platonico proposto da McDowell.

[9] Adottando questa posizione Pippin si scontra violentemente con il concetto di "seconda natura" di McDowell (per le accuse di McDowell cfr. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009). Secondo Pippin ricorrere alla nozione di "seconda natura" per giustificare il *Geist* non è un procedimento hegeliano: il sistema di Hegel muove via dalla natura per arrivare allo spirito (cfr. R. PIPPIN, *The Persistance of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005).

viene riletto come lo sviluppo delle condizioni di possibilità della normatività nell'esperienza umana: nei capitoli dal primo al terzo è espressa la necessità di un'origine autonoma delle norme; nel capitolo quarto è sempre centrale la nozione di riconoscimento per accedere all'oggettività e all'autonomia delle norme; nel capitolo sesto viene esposta la teoria dell'azione; mentre i capitoli conclusivi illustrano l'argomento storico. Dal capitolo sesto emerge la "rottura storica" del testo e subentra la realtà effettiva (*Wirklichkeit*): è questo l'inizio della vera *Fenomenologia* in cui lo spirito come soggetto si fa effettivamente esperienza. La storia delle istituzioni moderne, nel suo essere una storia delle contraddizioni nelle varie costituzioni trascendentali normative delle comunità empiriche, completa la teoria della libertà. La parzialità del riconoscimento tipica delle istituzioni passate è l'autentico motore di sviluppo delle forme storiche che conduce fino alla piena libertà collettiva che contraddistingue la modernità nella sua autocomprensione. Il sapere filosofico rappresenta la prospettiva attraverso cui raccontare la "storia istituzionale sostantiva" e riconciliarsi con la realtà: tuttavia esso proprio per questa sua funzione non ha alcuna rilevanza pratica. Tutto il progetto filosofico del secondo Pippin si delinea come un programma di recupero e riappropriazione della modernità nella sua ricostruzione storico-trascendentale[10].

1.3 L'ultimo Pippin: la nuova *Logica* e la svolta heideggeriana

In apparente discontinuità con la sua produzione precedente, Pippin nel 2019 propone una nuova interpretazione della *Scienza della logica* nel volume *Hegel's Realm of Shadows*. Non più vista unicamente come il completamento della

[10] Cfr. R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom*, in Ameriks (2000), pp. 180-99 e *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

deduzione delle categorie, la scienza della logica diviene scienza del pensiero puro: la logica viene pensata, questa volta positivamente, come metafisica e le viene conferita la priorità all'interno del sistema hegeliano. Essere è essere intellegibile: il contenuto del pensiero è l'autoriflessione del pensiero stesso sulla propria natura, sulle proprie determinazioni e su come queste determinino la realtà. In quest'opera Pippin cerca di integrare alla visiona kantiana quella aristotelica del *tode ti*: la filosofia prima, la metafisica, deve pensare ciò che rende un essere quel determinato essere e non altro. Per adempiere al suo compito il pensiero assume la forma del giudizio, il quale deve essere indagato per definire quale struttura lo renda vero (non nel senso della correttezza ma come *truth-bearer*, portare di verità in senso strutturale). Il pensiero così concepito non è in alcun modo soggettivo, come invece risultavano essere i giudizi kantiani, ma consiste in un'attività autonoma che ha sé sia come soggetto che come oggetto: esso si autodetermina e prende coscienza di sé nello svolgimento dialettico che procede per negazioni fino ad arrivare alla pienezza del concetto. I concetti consistono nei predicati dei giudizi possibili quindi le condizioni di possibilità dell'esperienza sono allo stesso tempo le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza. In termini kantiani: la logica generale deve già essere anche logica trascendentale. Il concetto viene qui visto come l'unità sintetica dell'appercezione, l'Io penso come piena autocoscienza del giudizio: di conseguenza le categorie sono necessariamente oggettive[11]. In questo paradigma l'essere non è uno dei tanti oggetti del pensiero ma si pone in un rapporto di identità con esso.

L'innovazione di Pippin non si ferma però alla rilettura della *Logica.* Pochi anni dopo la pubblicazione di *Hegel's Realm of Shadows* Pippin pubblica *The*

[11] Viene così risolta la deduzione trascendentale, problema che Pippin aveva già tentato di dirimere nella prima fase del suo pensiero.

culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy in cui critica radicalmente la posizione hegeliana tramite il pensiero di Heidegger. Il filosofo americano si appropria della critica heideggeriana verso la metafisica occidentale: essa ponendo la logica in primo piano e avendo di conseguenza interpretato l'essere come qualcosa di pensabile, conoscibile e determinato ne ha trascurato la vera essenza fino a dimenticarne il senso originario. Culmine di questa tradizione di dimenticanza, che pone le sue radici nella metafisica di Platone, è il pensiero di Hegel. Come si vedrà esposto nel capitolo successivo, non è la prima volta che i due filosofi vengono messi a confronto (è infatti lo stesso Heidegger che palesa nei suoi testi la volontà di una *Auseinandersetzung* con il filosofo di Stoccarda), ma Pippin riesce anche in questo caso a darne un'interpretazione originale e unica nel suo genere.

Parte 2. Hegel attraverso gli occhi di Heidegger

Com'è noto, il *Denkweg* di Heidegger è caratterizzato da continui confronti con altri filosofi, tra cui ad esempio i Presocratici, Platone, Aristotele, Kant, Fichte, Schelling, Nietzsche e Husserl[12]. Tra le tante *Auseinandersetzugen* che Heidegger compie nel corso del suo pensiero ne risalta però una in particolare: quella con Hegel. Infatti, il colloquio con il filosofo di Stoccarda attraversa a più riprese l'intero apparato della *Gesamtausgabe* heideggeriana, dai primi corsi marburghesi alle opere pubblicate postume[13]. Il primo esplicito riferimento a Hegel risale alla fine del suo scritto di abilitazione *La dottrina delle categorie in Duns Scoto* (1915) in cui scrive:

> La filosofia dello spirito vivente, dell'amore operante, dell'adorante intimità con Dio, le cui direttrici più generali si sono potute appena accennare, in particolare una dottrina delle categorie guidata dalle sue tendenze fondamentali, si trova davanti al grande compito di un confronto o cimento di principio con il sistema più imponente quanto a ricchezza e a profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una visione del mondo storica che he rilevato in sé tutti i motivi dei problemi filosofici fondamentali anteriori, con il sistema di Hegel.[14]

Successivamente, Heidegger manterrà l'impegno preso nei primi anni della sua carriera accademica e attuerà un profondo confronto con i principali testi del pensiero hegeliano, sviscerandone i nodi concettuali e i temi più rilevanti.

---

[12] Il seguente capitolo si rifarà principalmente alla ricostruzione di Mauro Vespa in M. VESPA, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000.

[13] M. VESPA, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000, pag. 7.

[14] Ivi, pag. 21.

2.1 I primi confronti: scritti giovanili e *Sein und Zeit*

Heidegger ritiene dunque fondamentale il confronto con Hegel fin dai suoi primissimi scritti. In particolare, sono centrali le analisi sui temi della logica e della verità, come testimonia uno dei suoi corsi marburghesi: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* del semestre invernale 1925/26. Generalmente in questa prima fase i rimandi a Hegel sono perlopiù impliciti e comunque fortemente polemici.

Il primo riferimento diretto al filosofo di Stoccarda si trova nel paragrafo 82 della seconda sezione di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger si rivolge criticamente al modo in cui Hegel sviluppa il concetto di tempo e al suo rapporto con lo spirito. È necessario che tra i due concetti ci sia una qualche affinità formale-dialettica affinché lo spirito possa cadere nel tempo e svilupparsi in esso[15]. Hegel però tratta il concetto di tempo all'interno della "Filosofia della natura" nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, più specificamente nella prima sezione dedicata alla meccanica, e si rifà alla tradizione della metafisica classica riprendendo l'impostazione aristotelica[16]. Anche qui il tempo è posto in diretta relazione con lo spazio: «nel linguaggio della dialettica hegeliana, è "la verità dello spazio"»[17]. Lo spazio viene inteso come puntualità che si risolve nell'ora: lo spazio trapassa nel tempo e quest'ultimo quindi si configura come il divenire nella sua semplice intuizione (il "vero" divenire è infatti quello prodotto dalla dialettica di essere e nulla presentata nella *Scienza della logica*). Hegel non approfondirebbe invece il rapporto del tempo con l'essere e con il nulla: si limita all'ambito dell'astrazione e della struttura formale. È proprio tale struttura

[15] C. ANGELINO, *Heidegger interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano editore, Salerno 1970, pag. 990.

[16] All'interno della sua trattazione nel IV libro della *Fisica*, Aristotele tratta il concetto di tempo in unità con quelli di spazio e movimento.

[17] C. ANGELINO, *Heidegger interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano editore, Salerno 1970, pag. 991.

formale, però, che produce il nesso con lo spirito: entrambi – tanto il tempo quanto lo spirito - si rivelano come negazione della negazione. Il tempo risulta però, in quanto esteriorità - esterno al concetto e non ha potere su di esso; è invece il concetto che domina sul tempo. Per questo motivo Heidegger ritiene che in Hegel non ci sia una concezione originaria del tempo, bensì una sua interpretazione nel senso di tempo mondano, cioè livellato e astratto[18].

Emerge qui una prima differenza fondamentale tra i due autori: mentre secondo Heidegger il senso dell'essere si fonda sull'apertura di un tempo originario (ontocronia), Hegel invece pone alla base del suo sistema lo spirito nella sua assoluta autocoscienza (ontoteologia)[19].

2.2 L'analisi dell'idealismo tedesco: il corso del semestre estivo del 1929

Heidegger, ormai docente all'università di Friburgo, nel semestre estivo del 1929 tiene il suo secondo corso *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28): in esso analizza il problema della metafisica, la questione dell'uomo e le modalità in cui questi concetti si sviluppano all'interno della corrente dell'idealismo tedesco. A differenza del pensiero kantiano, dove la metafisica era connaturata alla natura dell'uomo e quindi alla sua finitezza, a partire da Fichte essa si risolve in un sapere di tipo assoluto che ha il suo culmine nella *Scienza della logica* hegeliana: la logica diventa così scienza del *lógos* e in essa viene unificata tutta la tradizione del pensiero occidentale nella forma del sistema. Tale sistema viene fondato sul nesso *ens-ego*,

[18] Ivi, pag. 993.
[19] Per approfondire, cfr. M. VESPA, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000, pag. 21-76.

il quale si pone alla base anche dell'interpretazione dell'essere[20]. Come scrive Mauro Vespa:

> Quello che però deve essere sottolineato è l'originalità della interpretazione heideggeriana, nel suo leggere lo sforzo di edificare un sistema assoluto non come una teoria della conoscenza *où tout se tient*, ma come configurazione del sapere la cui realtà consiste in una immanenza a sé delle determinazioni ontologiche.[21]

Essendo stata dimenticata sia la domanda sull'essere che quella relativa al modo d'essere della soggettività finita (l'uomo), si viene a configurare una costellazione concettuale composta da certezza-assoluto-soggettività che vede l'essenza dell'io nell'autocoscienza, la quale a sua volta è la verità della coscienza[22]. L'assolutezza risultante dal sistema si concretizza tramite il processo di *Aufhebung*: in tale movimento le opposizioni vengono rimosse, conservate ed elevate formando così la «totalità della determinatezza reciproca delle differenze»[23]. Tale configurazione concettuale si pone in contrasto con la finitezza rilevata da Kant alla fine della sua analisi critica della ragione: il sistema viene infatti a delinearsi come la cosa stessa: la problematica principale con cui Heidegger si confronta è quella della totalità come assoluto nella filosofia hegeliana[24]. L'opera fondamentale per trattare la questione è la *Fenomenologia dello spirito*, che viene letta come «la via della filosofia verso sé stessa, il divenire fenomeno della filosofia, dunque della metafisica stessa»[25].

Essendo compreso nel paradigma della metafisica occidentale, per Heidegger l'idealismo si identifica con il proseguimento della filosofia della

---

[20] M. VESPA, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000, pag. 82-84.
[21] Ivi, pag. 84.
[22] Ivi, pag. 85.
[23] Ivi, pag. 89.
[24] Ivi, pag. 93.
[25] Ivi, pag. 97.

riflessione iniziata dalla tradizione cartesiana: sorge quindi la necessità di un superamento nella prospettiva che pone l'essere al centro invece dell'io e della coscienza. Questo comporta «un rovesciamento radicale dell'intera tradizione metafisica che culmina con Hegel e del primato che essa conferisce alla logica»[26]: Heidegger, al fine di compiere tale operazione, propone di:

> ostendere le forme stesse della propria articolazione logica […] sul tempo e non sul logos, o meglio: sul circolo di tempo ed essere. Soltanto una *grammatica del tempo dell'essere* (una cronica dell'essere) può privare il logos del suo primato di mediazione ontologica.[27]

2.3 L'analisi della *Fenomenologia dello spirito*

Heidegger si confronta a più riprese con il testo della *Fenomenologia dello spirito*: nel semestre invernale del 1930/31 con il corso *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (GA 32), nel saggio del 1948 *Interpretazione della "Introduzione" alla "Fenomenologia dello spirito"* (GA 68: Hegel II) e all'interno di *Sentieri interrotti* con *Il concetto hegeliano di esperienza*[28]. La *Fenomenologia* viene interpretata da Heidegger, secondo una prospettiva escatologica, come un momento fondamentale dell'oblio della questione dell'essere: essa, infatti, già presuppone l'assoluto come spirito. Nell'analisi del testo operata nel corso del 1930/31 viene introdotto il concetto chiave di onto-teo-logia, che verrà successivamente sviluppato in *Identità e differenza* (1957). Con tale termine si delinea quell'interpretazione dell'essere, tipica della metafisica occidentale, orientata sul *theós* concepito nella dimensione del *lógos*: proprio in quest'ultimo viene posto il fondamento del

[26] Ivi, pag. 101.
[27] Ivi, pag. 107
[28] Ivi, pag. 110.

rapporto tra l'essere e l'ente. Da ciò deriva che l'ente verace è l'assoluto, il *theós*[29].

Nella *Fenomenologia* Heidegger individua il presupposto essenziale del sistema hegeliano (che verrà poi esposto nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*): in esso viene descritta, in prospettiva dialettica, l'esperienza dell'essere, che nel processo prende piena coscienza di sé fino a compiersi nel sapere assoluto. In questo orizzonte emerge a pieno titolo la signoria del *lógos.* È con il concetto hegeliano di infinità che Heidegger si pone in netto contrasto in quanto comporta il primato della logica all'interno della metafisica: avviene così il compimento della grecità nell'autodispiegamento della filosofia come sapere assoluto. L'essere dell'ente viene identificato con l'idea[30], il concetto puro pensato come realtà in atto in cui il tempo si dissolve: il sapere che ne deriva è assolvente rispetto alla finitezza[31]. La fondazione logica ed egologica dell'infinità, e quindi della totalità dell'ente, fa emergere l'identità tra sostanza e soggetto. Questo implica l'emergere di «uno dei punti cruciali del confronto con Hegel: il chiasmo tra differenza ontologica e differenza speculativa»[32]. La proposizione speculativa ripensa il problema delle categorie: il giudizio proposizionale risulta così insufficiente perché rimane bloccato al livello astratto dell'intelletto (*Verstand*) ed è quindi necessario farsi carico della fatica del concetto grazie all'azione della ragione (*Vernunft*). È proprio nella proposizione speculativa e nel ruolo che in essa svolge la copula che Heidegger coglie il compimento del *lógos* che caratterizza la filosofia occidentale[33]:

---

[29] Ivi, pag. 113.

[30] Secondo questa prospettiva, tutta la metafisica occidentale può essere intesa come idealismo in senso lato, in quanto ha come sua matrice l'idea platonica e il platonismo. Quello di Hegel, dato che si presenta come il culmine di questa tradizione, viene anche identificato da Heidegger come "idealismo assoluto".

[31] M. VESPA, *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000, pag. 116-17.

[32] Ivi, pag. 125.

[33] Ivi, pag. 128.

> Nella dimensione speculativa l'essere determina sé stesso logicamente come oltrepassamento dell'unilateralità apofantica, nel modo di un dispiegamento egologico del logico: lo spirito è questa egologia assoluta. Attraverso la fondazione assolvente della infinità la *Fenomenologia dello spirito* porta a compimento la determinazione egologica dell'essere iniziata nel cogito cartesiano e sviluppata nelle filosofie trascendentali di Kant e Fichte. In quest'opera vengono pertanto a riunirsi la tradizione moderna del cogito, dell'io e della coscienza, quanto la tradizione greca dell'essere nella quale l'interrogazione dell'*on*, l'ontologia, racchiude in sé i tratti della costituzione ontoteologica della metafisica.[34]

Per riappropriarsi del senso originario dell'essere l'approccio dialettico non risulta adeguato dato che in esso le differenze vengono tolte nell'assoluto, al contrario di ciò che accade facendo uso del metodo ermeneutico che permette il mantenimento della differenza ontologica. Heidegger vuole mostrare come il nesso *lógos*-essere non sia originario: tale relazione autentica è invece basata sul tempo e sul suo modo di articolarsi[35].

I concetti principali esposti nelle lezioni del semestre estivo del 1929 vengono ripresi successivamente nei due saggi relativi all'analisi dell'introduzione della *Fenomenologia*: in essi viene dato particolare risalto al tema dell'esperienza a partire dall'analisi del sottotitolo che Hegel ascrive alla sua opera, "Scienza dell'esperienza della coscienza"[36].

2.4 *Scienza della logica* e storia dell'essere: il culmine della metafisica

Il confronto con Hegel emerge con particolare veemenza nella trattazione

[34] Ivi, pag. 140.
[35] Ivi, pag. 155.
[36] Ivi, pag. 159-207.

heideggeriana della storia dell'essere e del superamento della metafisica (*Überwindung der Metaphysik*): il filosofo di Stoccarda viene visto come il culmine della tradizione della dimenticanza della differenza ontologica, la metafisica della soggettività inaugurata da Cartesio[37]. Opera emblematica che esprime il compimento ontoteologico di tale tradizione di pensiero è la *Scienza della logica* che Heidegger analizza in *Identität und Differenz* (GA 11). L'analisi heideggeriana si inscrive all'interno di un quadro d'interpretazione che tiene conto delle relazioni che intercorrono tra *Scienza della logica* e *Fenomenologia dello spirito*.

Nel testo hegeliano, l'essere viene identificato con il pensiero assoluto e la verità: si instaura così il totale dominio del *lógos* e del concetto. La *Logica* per questo viene inserita all'interno dell'orizzonte della metafisica occidentale:

> Ed ecco Heidegger rilevare che per Hegel, nella Logica, è sì in questione l'essere, ma «con riguardo all'esser pensato *dell'ente* nel pensare assoluto e come pensare assoluto», mentre in una posizione che vada oltre la metafisica ha da stare in questione «l'essere con riguardo alla sua *differenza* dall'ente»[38].

Il sapere assoluto, nella sua *Aufhebung*, non solo riunisce nel concetto l'identità della identità e della non-identità, ma supera anche la differenza tra l'essere e l'ente: la differenza ontologica viene disattesa.

Nella metafisica hegeliana, il primato appartiene indubbiamente alla logica che si presenta come una scienza regolativa che decide per l'essere e il non-essere dell'ente: il *lógos* è il luogo della verità come correttezza e corrispondenza (*adaeguatio*). Heidegger, invece, riprende quello che è, secondo lui, il significato originario del termine *lógos*: esso viene inteso, secondo il pensiero di Eraclito, come il raccogliere una cosa accanto ad un'altra, il radunare mettendo insieme.

---

[37] L. LUGARINI, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Milano 2004, pag. 159-60.

[38] Ivi, pag. 168.

Ciò apre all'evento dell'*alètheia*, la verità come intreccio di latenza e non-latenza, svelamento e velamento. Il *lógos* viene identificato con la *physis,* la dimensione in cui si schiude ed è reperibile l'evento dell'essere: essa è l'ente come tale nella sua totalità[39]. È così che il pensiero hegeliano viene a delinearsi come il culmine della metafisica e della logica nate con il platonismo: l'essere è stato dimenticato a favore dell'ente come semplice presenza di fronte ad un soggetto razionale e pensante in grado di comprenderlo in modo assoluto. La metafisica è ormai a pieno titolo ontoteologia. Per ritornare ad una comprensione originaria è necessario un secondo inizio e un nuovo modo di pensare che ponga la questione dell'essere al centro: in una parola, è essenziale operare una *Kehre*. Tale pensiero si configura come un atteggiamento prelogico e prediscorsivo di apertura verso la prospettiva destinale dell'essere nel suo continuo gioco di apparenza e nascondimento.

[39] Ivi, pag. 182-86.

Parte 3. *The culmination*: disamina dell'opera

Durante la stesura del suo ultimo libro su Hegel[40], Pippin si rende conto che l'unico altro autore a lui noto ad aver preso così seriamente il problema hegeliano dell'identificazione della metafisica con la logica è Martin Heidegger. Heidegger, infatti, non si limita ad una riflessione passiva sull'argomento, ma analizza la questione in modo radicale sostenendo che il senso dell'essere non può essere colto in modo discorsivo e razionale. L'intera tradizione metafisica, che da Platone culmina in Hegel, avendo posto la logica in primo piano e di conseguenza avendo interpretato l'essere come un qualcosa di pensabile, conoscibile e determinato ha trascurato l'essenza vera e originaria dell'essere:

> I think Heidegger is also right in charging that *all* enterprises in philosophy as such, including those in the twenty-first century, […] still subscribe to the basic premise Heidegger has identified: that the primary availability of the beings to human being is as material of cognition, possible contents for assertoric judgment, in whatever subfield of philosophy undertaken, or else they content themself with isolated intellectual exercises without much sense of why any of it should matter.[41]

La domanda metafisica fondamentale, quella sul senso dell'essere, non è mai stata posta in modo autentico e nella Modernità persino dimenticata: ciò porta a conseguenze disastrose, dalla tecnica al nichilismo. È quindi necessario ripensare la filosofia in modo nuovo sulla base della *Grundfrage*.

Nasce così il progetto di *The culmination: Heidegger, German Idealism, and*

---

[40] R. PIPPIN, *Hegel's realm of shadows: logic as metaphysics in Hegel's* Science of logic, University of Chicago Press, Chicago 2019.

[41] R. PIPPIN, *The culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy*, University of Chicago Press, Chicago and London 2024, pag. xii.

the fate of philosophy (2019), un'opera che intende indagare secondo una nuova prospettiva la parabola della storia della metafisica nella sua ormai consolidata forma di conoscenza assoluta logico-discorsiva. Il testo si divide in quattro macrosezioni: l'impostazione generale della questione (III.I.), l'analisi del pensiero kantiano (III.II.), quella della filosofia hegeliana (III.III.) e infine un'indagine su una nuova possibile modalità di continuare a fare filosofia una volta raggiunto e superato il culmine (III.IV.).

3.1 Preliminaries

Pippin, fin dalle prime battute del testo, si interroga sulla validità e sulla fondatezza delle ipotesi heideggeriane riguardo il culmine della filosofia dopo l'idealismo tedesco e sceglie come indicatore iniziale il tema della finitezza umana, su cui Kant aveva fondato la sua metafisica: è infatti difficile spiegare come essa si sia mantenuta nel pensiero puro hegeliano[42]. Secondo l'analisi heideggeriana dell'idealismo tedesco, emerge chiaramente che la metafisica, nel corso della sua parabola, è ormai diventata logica a pieno titolo: ne è modello esemplare il *begreifendes Denken* sviluppato da Hegel nella sua assolutezza. Per poter fare ancora filosofia è necessaria una vera e propria rivoluzione: va riformulata e ripensata in modo radicale la domanda sul senso dell'essere, la questione fondamentale della metafisica: «we should ask after the unasked and unknown *Grundfrage* in a new way»[43], cioè secondo il modo d'essere del *Dasein*.

La necessità della riscoperta della domanda sul senso dell'essere attraversa tutta la produzione di Heidegger, dai primi scritti alla maturità:

> […] the problem of first philosophy […] is the problem of *the meaning of the*

[42] Ivi, pag. 4-5.
[43] Ivi, pag. 15.

> *being qua being* […]. Heidegger never wavers from this as *the* issue of philosophy, […]. That is what metaphysics takes itself to address. But, and there it lies the source of the difficulty, what we have come to understand as metaphysics actually has never really addressed the question it poses for itself, aside from traces of an appreciation of the genuine issue in the pre-Socratics. Metaphysics has asked instead about the possible meaning of the "beings".[44]

Questa crisi del pensiero va inscritta all'interno dell'apertura destinale dell'essere. La tradizione metafisica occidentale ha dimenticato la domanda riguardante il senso dell'essere: «The forgetting of the meaning of being is "the age of complete *meaninglessness*"»[45], dato che si è posto in rilievo l'ente e il suo significato, non considerando che esso si basa su quello dell'essere. La questione dell'essere non può essere pensata all'interno del paradigma soggetto-oggetto (in cui l'oggetto conosciuto viene recepito secondo i parametri del soggetto conoscente), bensì deve essere inscritta all'interno di quello della disponibilità all'apertura tipica del modo d'essere del *Dasein*. Il *Dasein* è un'esistenza finita gettata nel mondo e in uno specifico orizzonte di significato determinato dal velamento-svelamento dell'essere. Una delle sue modalità essenziali è la cura, attraverso cui si relaziona con l'alterità[46]. È solo in questa apertura, cioè il mondo, che gli enti vengono avanti e si mostrano nella loro svelatezza: «beings as such are accessible to, manifest to, Dasein *only* within-a-world.»[47]. È l'autenticità stessa del *Dasein* che permette agli enti di rivelarsi nella radura: qui l'essere si dà come evento e non come mera presenza. Data questa condizione originaria, il *Dasein* ha con l'essere una sorta di risonanza/familiarità prelinguistica, un comportamento di apertura prelogica piuttosto che un atteggiamento di

[44] Ivi, pag. 22.
[45] Ivi, pag. 34.
[46] Ivi, pag. 26.
[47] Ivi, pag. 37.

classificazione concettuale.

> […] beings are manifest to Dasein *as Dasein is*, in its distinctness as a being. That distinctness is its "existence", its being as pure possibility and not as a substance or mind, and that mode of existence is practical, care (*Sorge*). Dasein is what it takes itself to be, within a world into which it is thrown, over which it has no power or influence. This means that primordial access to beings and to beings as a whole, being as such, is not originally cognitive, not the objects of judgments, but requires instead what Heidegger calls a prior attunement, a *Stimmung,* an orientation that stems from its primordially practical involvement, given the horizon of possible meaningfulness set by its world.[48]

Porre veramente la domanda sul senso dell'essere e provare a rispondervi è un bisogno essenziale del *Dasein*. La metafisica occidentale ha errato considerando l'essere solo secondo un'ottica logico-razionale, arrivando così a dimenticare la differenza ontologica (quella tra essere ed ente). Ormai il principio di ragion sufficiente non è più un principio meramente logico bensì ontologico: l'essere è considerato come qualcosa di intellegibile. L'approccio che Heidegger propone risulta in netto contrasto con ciò che il paradigma dell'entificazione ha prodotto nel corso della sua storia: la tecno-scienza moderna, il consumismo basato sul mero valore di scambio e superficialità nella vita quotidiana portano a un livellamento generale del senso che si riduce all'utilitarismo.

> Somewhat paradoxically, this event, what being has come to mean, "what is present at hand", is a complex denial of its meaningfulness, complex because it involves a forgetfulness of original availability and also because it requires a meaning bestowal (a subjective imposition), useful for us. Being as standing reserve, mere material for technological manipulation, or a kind of

[48] Ivi, pag. 39.

meaninglessness, has emerged *as* its significance.[49]

È necessario pensare la disponibilità dell'essere in un senso più profondo rispetto a quello della mera presenza utilizzabile. Bisogna ripensare la manifestatività in sé e le sue condizioni di possibilità: «[that] there is some sort of experiential attentiveness to such manifestness and that this attentiveness is "preconceptual"»[50]. Questo si configura come uno dei punti di massimo contrasto con l'idealismo tedesco. La dimenticanza dell'essere viene descritta da Heidegger come una dimensione di oscuramento in cui, se ci si pone con la giusta attenzione, è possibile individuare un'apertura, una radura (*Lichtung*) che viene alla presenza:

> The notion of such a clearing or lighting up is a metaphorical way of talking about the event of coming to be manifest, emerging out of the anonymity of possible objects of attention as something that matters (because of Dasein's careful absorption in a world).[51]

Tutto ciò viene compreso all'interno della concezione di verità come *alétheia,* cioè un continuo gioco di luci ed ombre, di svelamento e velamento. La verità in questo senso, invece che essere assimilata alla correttezza, diventa l'apertura originaria del senso dell'essere: nella *Lichtung* si manifesta l'evento. «The event itself […] should be not be said to be simply true or false»[52]: esso, infatti, non è concepibile all'interno di un paradigma logico-assertorio, semplicemente accade essendo qualcosa di più originario della logica discorsiva. La filosofia deve allora configurarsi come ermeneutica invece che come pensiero puramente proposizionale.

> […] what we are attuned to is a register of meaningfulness or mattering that

[49] Ivi, pag. 49.
[50] Ivi, pag. 55.
[51] Ivi, pag. 63.
[52] Ivi, pag. 73.

> can't be determinately identified in a way required by judgment, can't be qualified or even directly characterized. In the matter of mattering, what matters, how much, compared to what, and so forth are impossible to set out neatly in discursive form, at least without greatly distorting how we are onto such matters at all.[53]

3.2 Heidegger's Kant

Per capire come Hegel arriva a pensare il concetto come assoluto è necessario partire da quella che secondo Heidegger è la base dell'idealismo: la filosofia di Kant. L'interpretazione heideggeriana di Kant si può riassumere in tre nodi concettuali, che vengo esplicati rispettivamente in tre opere: il senso dell'essere come posizione (*Setzung*, *Positio*), a cui fa riferimento il corso del 1927 *Die Grundprobleme der Phämenologie*; Kant come filosofo inscritto a pieno titolo nella tradizione metafisica in *Kant und das Problem der Metaphysik* e un ulteriore approfondimento della questione ontologica riguardo la cosa nel corso del 1935/36 pubblicato nel 1962 sotto il titolo *Die Frage nach der Ding. Zu Kants Lehere von den transzendentalen Grundsätzen*. Heidegger riprende inoltre la posizione di Kant sull'essenza della libertà nel corso del 1930 *Von Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*[54].

Kant, nella sua argomentazione contro la prova ontologica dell'esistenza di Dio, sostiene che l'essere non è un predicato reale ma trascendentale (quindi per Heidegger ontologico), cioè la posizione di una cosa: nella rappresentazione qualcosa viene posto davanti al soggetto conoscente nella sua oggettività. Tutto ciò viene poi rappresentato in forma discorsiva tramite un giudizio.

---

[53] Ivi, pag. 75.
[54] Ivi, pag. 81-83.

> Position or positing is treated throughout as *judging*, the discursive form of representing, and Heidegger is claiming that for Kant the only sense we can make of something being or existing is by understanding being as the object of a judgmental positing or a claiming that something exists or exists as such and such. […] this means that the meaning of being as existence is the present-at-hand, *Vorhandensein*.[55]

Kant ha però colto un punto fondamentale: «this positing power is *finite*»[56]. Dato che l'essere umano è un essere razionale finito, lo è anche la sua conoscenza: essa è finita perché si basa sull'intuizione sensibile (se così non fosse, se cioè non ci fosse bisogno dell'intuizione sensibile l'uomo sarebbe un essere razionale infinito, Dio). L'intelletto umano è inteso come una facoltà oggettificante: è il soggetto conoscente che assume secondo le sue categorie l'oggetto da conoscere che gli si pone davanti. L'oggettività in senso kantiano è il senso dell'essere nella sua disponibilità originaria: l'essere e le sue modalità sono determinati dalla loro relazione con l'intelletto. «The understanding must determine *objective* unity or there could not be a unity of experience across time, a continuous "I think."»[57]. È per questo che anche Kant viene inserito nella parabola della metafisica occidentale: per quanto il filosofo di Königsberg sia spesso visto come un decostruttore dell'apparato metafisico tradizionale, la sua interpretazione dell'essere ce lo fa rientrare, secondo Heidegger, a pieno titolo[58].

Pur rientrando nella metafisica, il pensiero di Kant sviluppa un elemento di critica potenzialmente radicale all'interno della storia dell'essere: la centralità della finitezza umana. Proprio su questo tema si concentra l'analisi di Heidegger

---

[55] Ivi, pag.85.

[56] Ivi, pag.87.

[57] Ivi, pag. 91

[58] Ivi, pag. 93. Heidegger, infatti, intende diversamente la "presenza" dell'essere: «being is simply not positing in the sense we have discussed but "presencing," in the sense of salience emerging, "revealing," that "being means letting be present"» (ivi, pag. 95).

della *Critica della ragion pura*:

> […] in KPM Heidegger does not so much concentrate in Kant's empiricism and scientism. His enthusiasm is about finitude in Kant's account, th insufficiency of pure thinking on its own as any measure of the real, and the implications of such finitude for all of philosophy. […] the *Critique* has nothing to do with epistemology. Rather, it "lays the foundation for metaphysics," the only metaphysics now possible: an inquiry into the meaning of being, given such finitude. […] He is framing the Kantian project in terms of not our possible a priori knowledge of being but the availability of the meaningfulness of being.[59]

Per Kant l'essere è l'unità trascendentale dell'appercezione, la sintesi a priori. L'appercezione trascendentale è l'unità originariamente sintetica che contiene il fondamento della possibilità dell'intelletto anche nel suo senso logico e l'unità di diversi concetti in giudizi. L'accesso all'essere è dato grazie alla tavola delle categorie e alle forme pure dell'intuizione, spazio e tempo: su questo si fonda la "rivoluzione copernicana", in quanto è l'oggetto che si adatta alle strutture del soggetto e non viceversa. Il pensiero si basa su due facoltà logicamente separabili ma di fatto inscindibili nel loro procedere: intuizione sensibile e intelletto[60]. Nell'analisi kantiana sembra emergere un rapporto di priorità dell'intuizione sull'intelletto: seppure l'intuizione senza l'intelletto risulterebbe cieca, esso senza l'intuizione sarebbe vuoto. Per Heidegger in questo rapporto è centrale e fondamentale il ruolo dell'immaginazione trascendentale che funge da mediazione tra le due facoltà nel processo di sintesi: essa, infatti, è una facoltà preontologica e non un esercizio discorsivo-concettuale[61].

> So, he [Heidegger] feels allowed to conclude further: "The imagination forms

[59] Ivi, pag. 99.
[60] Ivi, pag. 102.
[61] Ivi, pag. 109.

> the look of the horizon of objectivity as such in advance, before the experience of the being. This look-forming (*Anblickbilde*) in the pure image (*Bild*) of time, however, is not just prior to this or that experience of the being, but rather always in advance, prior to any possible [experience]" (KPM, 92).[62]

L'immaginazione viene prima di ogni esperienza e richiama ad un accordo prelogico tra il soggetto e il mondo che gli si apre davanti (i concetti sono successivi, dato che il mondo, dischiudendosi, fa già emergere un qualche significato). Kant, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, si sporge su questo "abisso" creato dalla finitudine e dal primato dell'intuizione, ma non approfondisce la questione: ciò porta Heidegger a concludere che, pur avendo avuto il presentimento che il senso originario dell'essere esuli dalle dinamiche soggetto-oggetto, per paura della portata radicale della sua posizione Kant si ritrova a non indagare in modo adeguato la questione dell'essere (nella seconda edizione della *Critica*, infatti, asserisce il primato dell'intelletto sull'intuizione)[63].

Un ulteriore luogo in cui Kant fa riferimento ad una sintonizzazione originaria dell'uomo con l'essere, è all'interno della sua riflessione morale: «Human significance and worth are based wholly on a rational faith in our moral vocation. That is what primordially matters.»[64]. La coscienza morale, infatti, si manifesta attraverso l'emergere del sentimento del rispetto (*Achtung*): ciò riconduce la persona alla consapevolezza della sua autentica natura in quanto soggetto morale.

> Even if imperfectly, Kant realized that our access to the moral dimension of our being is through a kind of attunement, here a feeling that reveals what would otherwise not be revealed, our stake in the moral law, the meaning of

[62] Ivi, pag. 113.
[63] Ivi, pag. 118-19.
[64] Ivi, pag. 122.

being that sort of being.[65]

Pippin ritiene che questa sia una tra le più creative delle interpretazioni heideggeriane riguardo Kant all'interno della storia dell'essere come apertura all'uomo.

Nell'ultima interpretazione che Heidegger dà di Kant, il filosofo di Königsberg viene totalmente assimilato al paradigma metafisico che interpreta l'essere come una mera presenza a portata di mano conoscibile tramite il pensiero puro: l'idealismo. Questa visione viene contrapposta a quella che Heidegger concepisce come primordiale e autentica, cioè la concezione che percepisce la cosa come «what is directly available in our ordinary comportments, a being always already irradiated»[66]. Ciò che è accaduto è uno spostamento della nostra vicinanza all'essere e al suo senso: ciò che originariamente era più affine a noi è stato dimenticato ed è ormai non più disponibile, viene percepito come il più lontano. È assolutamente necessario risvegliare un atteggiamento di apertura vero la cosa:

> Heidegger's idea for a recovery, a new beginning in philosophy (which he accuses of complicity whit this "standing presence" project since its beginning) rets on the claim that such claims of scientific objectivity can be shown to be based end a distortion of a primordial level of meaningfulness that, for all sciences' quite justifiable truth claims about beings (in the sense of correctness), it is also an interpretation of ourselves and the world's meaningfulness, a distorted and willfully imposed interpretation for the sake of ends having nothing to do with genuine thoughtfulness about ourselves.[67]

Come già accennato, il culmine di questa tradizione di pensiero è la filosofia di

[65] Ivi, pag. 125.
[66] Ivi, pag. 129.
[67] Ivi, pag. 135.

Hegel, anche se lo stesso Hegel risulta polemico nei confronti di ciò che lo precede. Come può allora Heidegger porlo al termine di una parabola filosofica omnicomprensiva?

3.3 Heidegger's Hegel

Continuando ad approfondire lo sviluppo dell'idealismo tedesco nei suoi punti cardine, Heidegger si scontra inevitabilmente con Hegel: affinché si possa ancora fare filosofia in futuro è necessario un superamento di ciò che l'idealismo speculativo hegeliano rappresenta, la totale dimenticanza del senso dell'essere da parte della metafisica occidentale. Hegel sostiene infatti che il pensiero sia in grado di determinare che tutto è conoscibile e come ciò sia possibile: questo porta ad una nuova forma di soggettivismo che produce il culmine della metafisica della presenza. «To be is to be rationally intelligible»[68]: si delinea così l'identità di essere e pensiero. Il mondo che ci circonda ha significato in quanto è comprensibile tramite le nostre capacità intellettive: la logica è ormai a pieno titolo metafisica e scienza della ragione, il pensiero puro ha come oggetto sé stesso e il suo continuo sviluppo. «The idealist claim is that pure thinking can specify the possibility of the determinability of anything at all. In doing so, idealism is a metaphysics»[69]. Fin da subito, emerge quello che Heidegger considera l'errore fondamentale della metafisica, la distorsione e la dimenticanza del senso dell'essere. L'idealismo assoluto di Hegel non tiene conto delle capacità del soggetto: il pensiero puro non è né dipendente né indipendente dalla realtà: esso stesso è la realtà (*Wirklichkeit*). Al centro sono posti il concetto e le sue determinazioni (*Denkbestimmungen*): esso determina la verità in base alla sua

[68] Ivi, pag. 141.
[69] Ivi, pag. 143.

struttura dialettica, un complesso processo di continue negazioni e rideterminazioni che portano lo spirito alla piena autocoscienza di sé, «pure thinking comes to self-consciousness about itself *by thinking*»[70].

> In knowing itself, what pure thinking knows is the possible intelligibility, the knowability, of anything that is. But the intelligibility of anything is just what it is to be that thing, to be determinately "this-such" (*tode ti*), the answer to the "what is it" (*ti esti*) question definitive of metaphysics since Aristotle. To be is to be intelligibility, determinately. "what it is". So, in knowing itself, thought knows, of all things, *what it is* to be anything. […] the task of metaphysics […] is to determine what must be true of *anything at all* […].[71]

Il *Geist* nel processo di conoscenza si pone come autonomo e risulta essere il prodotto di sé stesso: il suo progredire è una continua giustificazione di sé, dagli stadi più astratti a quelli più concreti, fino al punto di massima soddisfazione nel concetto. All'interno del paradigma hegeliano la "nuova metafisica", la logica, assume che le cose siano colte nella loro verità solo nel pensiero.

Prima di addentrarsi a pieno nella critica heideggeriana, Pippin propone un breve confronto delle tesi hegeliane con le posizioni di Kant e Schelling[72]. Nonostante sia Kant che Hegel condividano la "tesi della discorsività" (il pensiero è qualcosa di attivo, non una recezione passiva di informazioni), secondo il primo il pensiero, essendo finito e dipendendo dalla sensibilità, non può darsi da sé il proprio contenuto; per il filosofo di Stoccarda il pensiero invece è assolutamente autonomo e in grado di produrre il proprio contenuto. Secondo la prospettiva hegeliana il pensiero di Kant, risultato dalla deduzione delle categorie, è soggettivistico e dogmatico. Con Schelling i punti di scontro principali sono tre: il problema del fondamento, la considerazione del concetto

[70] Ivi, pag. 150.
[71] Ivi, pag. 151.
[72] Ivi, pag. 154-61.

di natura e la questione dell'esistenza.

Una critica ricorrente all'idealismo è quella che si identifica con la dottrina della finitudine del pensiero (come d'altronde aveva affermato Kant). Heidegger, pur facendo parte dei sostenitori di questa tesi, approfondisce in modo radicale il confronto con Hegel distinguendosi così, secondo Pippin, dal resto della tradizione post-hegeliana per la coerenza della sua interpretazione.

> Heidegger goes immediately and directly to the heat of Hegel's enterprise and states it accurately as just what it is. Heidegger tells us that the subject matter, the *Sache*, of thinking for Hegel is "thinking" (*Denken als solches*). And he immediately adds exactly the right qualification. "In order not to misinterpret this definition of the matter – thinking as such – in psychological or epistemological terms, we must add by way of explanation: thinking as such – in the developed fullness in which what has been thought [*in der entwicklelten Fülle des Gedachtheit der Gedachten*], has been and now is thought" (ID, 42).[73]

Heidegger riconosce in Hegel l'assimilazione di logica e metafisica, oltre che l'identificazione di essere e pensiero: «As Heidegger says directly, for Hegel, "being is the absolute self-thinking of thinking" (ID, 43)»[74]. Risulta allora che il vero soggetto della *Scienza della logica* non è l'autoposizione dell'assoluto nel concetto o la fondazione logico-razionale della realtà mediante il processo dialettico, bensì il senso dell'essere. La caratteristica fondamentale della filosofia hegeliana è il suo essere "ontoteologica". L'elemento divino di questa ontoteologia non è un essere superiore a cui rivolgere preghiere e sacrifici: dato che il pensiero funge da fondamento sia per sé stesso che per qualsiasi altra cosa che "è" (quindi per ogni cosa pensata), esso è compreso nella teologia in quanto

[73] Ivi, pag. 161.
[74] Ibid.

causa sui.

> So in summation, "metaphysics responds to Being as logic, and is accordingly in its basic characteristics everywhere logic, but a logic that thinks the Being of Beings, and thus logic which is determined by what differs in the difference: onto-theo-logic" (ID, 70).[75]

Secondo questa caratterizzazione dell'infinità come pensiero puro la comprensione dell'essere risulta ontica: questo è il problema principale che Heidegger riscontra nella metafisica così sviluppata nella storia occidentale[76]. La differenza ontologica viene superata da Hegel nel processo di *Aufhebung* del concetto, il quale comprende in sé l'identità dell'identità e della non-identità. Heidegger, invece, ponendo alla base del suo pensiero proprio la differenza fa "un passo indietro" (*Schritt zurück*) rispetto alla questione dell'essere per poter riconsiderare ciò che è rimasto impensato[77]. Ciò che Hegel non affronta è la questione dell'esistenza umana, dato che essa non è totalmente riducibile ad un oggetto intellegibile. È anche vero che la manifestatività dell'essere non è presa in considerazione come momento del pensiero puro: Heidegger ha ragione quando afferma che nella *Scienza della logica* non viene affatto posta la questione dell'essere. L'idealismo si ferma all'interrogazione della sostanza come *tode ti* per poi svilupparla nella forma assoluta del concetto: esso è una forma di autocoscienza riguardo l'intellegibilità di ciò che ci è posto di fronte, non una ricerca della significatività originaria dell'essere[78].

L'analisi della *Scienza della logica* che Heidegger presenta in *Identität und*

---

[75] Ivi, pag. 163

[76] Nonostante tra il pensiero di Hegel e quello di Heidegger si notino più facilmente le differenze che le assonanze, entrambi concordano sul ruolo fondamentale del confronto attivo con la filosofia del passato e con i relativi pensatori.

[77] R. PIPPIN, *The culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy*, University of Chicago Press, Chicago and London 2024, pag. 165.

[78] Ivi, pag. 169.

Differenz è il luogo in cui risalta maggiormente la sua visione del culmine della filosofia come scienza del pensiero puro che è scienza dell'essere. La problematica principale è l'esclusione della finitezza dall'intero paradigma della razionalità discorsiva: la *Logica* pretende infatti di non avere alcun fondamento o presupposto alla base (è possibile definire la posizione di Hegel come non-fondazionalista)[79]. Per far risaltare come la logica abbia ormai un ruolo di preminenza consolidato nella metafisica occidentale, Heidegger indaga la questione della predicazione: essa risulta infatti la modalità per eccellenza per esprimere il senso dell'essere come intelligibile e di conseguenza conoscibile. Bisogna però notare che Hegel stesso si scontra con la predicazione tradizionale in quanto il giudizio ordinario, quello dell'intelletto, non è in grado di cogliere il concetto in quanto si ferma al livello dell'astrazione. L'automovimento del concetto può essere colto ed espresso solo dalla proposizione speculativa come intero del sistema:

> Hegel is quite clear that the standard judgment form is inappropriate for speculative thinking or first philosophy. Speculative concepts are so interrelated that there is no stable, isolatable judgmental form in which any moment, […] can be individually expressed except elliptically. If there is a speculative judgment, it consists of the *whole* of the SL.[80]

All'interno del sistema, inizio e risultato coincidono: per questo Hegel afferma che esso non ha presupposti. Secondo Heidegger questa posizione è invece errata: l'intero apparato logico hegeliano presuppone che l'essere sia determinabile in modo discorsivo e quindi concepibile entro il paradigma complessivo della concettualità logica. Questa presupposizione, pur non essendo strettamente logica, fa parte dell'orizzonte storico in cui Hegel si inserisce: la sua

[79] Ivi, pag. 173.
[80] Ivi, pag. 176.

apertura verso il senso dell'essere è basata sul *lógos* oggettivante[81]. Hegel rientra sicuramente all'interno del velamento dell'essere provocato dalla logica, egli stesso considera la *Scienza della logica* la sua opera centrale, ma la definisce anche "regno delle ombre", lasciando così uno spazio alla finitezza che Heidegger però non coglie. Il filosofo di Stoccarda è infatti totalmente consapevole dei limiti dell'intelletto per questo afferma che, se l'opera della *Logica* viene letta separatamente dal resto del sistema, delinea solo quelle che risultano essere mere "ombre" dell'assoluto: la visione di Heidegger risulta parziale perché non tiene conto dell'organicità del sistema. Le "ombre" della logica assumono pieno senso solo nella realtà concreta (*Wirklichkeit*) e devono quindi determinarsi passando attraverso la filosofia della natura e dello spirito esposte nell'*Enciclopedia*[82]. Heidegger però resta convinto, a ragione, del presupposto logico che sottintende la visione hegeliana: tutto viene alla fine ricondotto agli schemi concettuali.

Il culmine del sistema si determina come l'idea assoluta, espressione della soggettività assoluta: «It is not merely what "we" think but what any thinker must think for there to be objects of judgment. We are supposed to have arrived at "absolute subjectivity"»[83]. Si raggiunge l'idea assoluta, la piena autocomprensione del concetto, solo alla conclusione della filosofia dello spirito: ciò non accade secondo una progressione logico-inferenziale, bensì grazie ad un impulso, *Trieb*, che permette all'idea di liberarsi nell'esteriorità per autocomprendersi. Il tema della soggettività assoluta viene ripreso da Heidegger nel saggio *Hegel und die Griechen*. Secondo Hegel, la soggettività è la cifra della Modernità: tale concetto è emerso nella filosofia di Cartesio e ha segnato un punto di svolta rispetto alla filosofia antica. Data l'identificazione hegeliana di essere e pensiero, il soggetto viene assolutizzato: ancora una volta Hegel si rivela culmine

[81] Ivi, pag. 177.
[82] Ivi, pag. 180.
[83] Ivi, pag. 183.

dalla tradizione che da Platone in poi ha razionalizzato l'essere[84]. Il soggetto assoluto è garante della verità come certezza: il pensiero può darsi da sé i suoi propri contenuti in quanto esso è pensiero che pensa sé stesso. Di qui si comprende meglio la famosa asserzione della "Prefazione" della *Fenomenologia dello spirito* che afferma che il vero deve essere compreso non solo come sostanza, ma altrettanto come soggetto. In questo modo, la moderna nozione di soggettività oscura il significato originario della verità come *alètheia*, il continuo gioco di velamento e svelamento dell'essere. La conclusione di Heidegger rimane sempre la stessa: «in order to remain true to the original manifestation of the meaning of Being we need to reconceive philosophical thinking as something other than discursive rationality»[85].

Heidegger rimprovera a Hegel una distorsione del senso dell'essere come conoscibilità logica: ciò impedisce l'originaria apertura dell'essere come svelamento. Hegel però dà una sua versione di questa attività di "rilascio" dello spirito sia nella *Fenomenologia* che nella *Logica*: «Hegel's claims turn on his use of *Entäußerung*, Luther's term for *kenosis*, God's emptying himself into the world, releasing himself, setting itself free in its own other»[86]. Lo spirito raggiunge la piena concretezza partendo dall'idea logica, esteriorizzandosi nella natura per poi rientrare in sé nelle forme dello spirito assoluto.

> This, of course, is not what Heidegger means by *"loslassen"* or releasing being to be, and that makes for a dramatic contrast. Hegel is talking about the *completing* of the Idea's self-comprehension in the completion of systematic philosophy, in the Philosophy of Nature and Philosophy of Spirit, both extensions of the fundamental assumption of the theoretical enterprise. Hegelian releasement is a stage in the final self-comprehension of the

[84] Ivi, pag. 185.
[85] Ivi, pag. 188.
[86] Ivi, pag. 191.

> Absolute, its return to itself after its externalization.[87]

Heidegger procede con l'analisi della *Fenomenologia dello spirito*, in particolare sulla "Introduzione" e sul concetto di esperienza (*Erfahrung*). Il cammino che intraprende la coscienza per arrivare alla sua autocomprensione nello spirito assoluto, secondo Heidegger, non è un processo di genuina riscoperta nelle varie figure, bensì una mera successione di tappe stabilite in quanto il risultato finale è già presupposto (lo spirito assoluto). La via che viene indicata è distorta dal senso dell'essere inteso implicitamente come intellegibilità[88]. «As Heidegger points out in ID, Hegel admits this, that "the beginning is the result" (ID, 53)»[89]: non stiamo assistendo allo sviluppo dello spirito che si giustifica nel suo procedere e le stesse negazioni che muovono il processo sono già predisposte per raggiungere l'esito voluto. La coscienza, nella prospettiva heideggeriana, rimane soggetto costante: l'interpretazione dell'essere emerge sempre come qualcosa a portata di mano nonostante le variazioni nel tempo. Lo spirito stesso viene pensato come possibile oggetto di un giudizio (seppur speculativo): il senso dell'essere viene ancora una volta dimenticato.

> So yet again, as with Kant and German idealism generally, Hegel's metaphysics inherits the basic forgetfulness of Western philosophy in general. […] It is a distortion due to the influence of the pre-judgment, the prejudice, of the metaphysical tradition, a distortion Heidegger here ties to the predatory appropriation of the world for the subject he summarizes as "technology".[90]

---

[87] Ivi, pag. 193.
[88] Ivi, pag. 195.
[89] Ivi, pag. 197.
[90] Ivi, pag. 200

3.4 Post-culmination

Culmine della filosofia non significa che non si possa più fare filosofia in generale, che non ci sia più possibilità di pensiero ma che l'identità tra pensiero ed essere nella forma pensata da Hegel ha esaurito un certo modo di fare metafisica che ha portato a conseguenza disastrose come l'oblio dell'essere, il capitalismo, il mondo tecnico, il nichilismo:

> […] by the culmination and future impossibility of metaphysics, Heidegger does not mean that all aspects of philosophical work are somehow impossible "now". He means that the only question metaphysically important – the meaning of Being – is not available in any continuous with such projects, something that becomes fully manifest in Hegel, and because of that, the significance of such metaphysical projects changes, diminishes drastically since they are all dependent on an address to a question they ignore.[91]

Essendo consapevoli di ciò, è necessario trovare un nuovo modo di interrogare l'essere: viene presa in considerazione l'esperienza artistica, specialmente nella forma della poesia. L'arte in generale richiama al concetto greco di *physis*[92]. Anche Hegel tratta il tema dell'opera d'arte però si limita a considerarla come la determinazione soggettiva dello spirito assoluto (lo spirito è in sé nel suo rapporto con la materialità: la sua autocomprensione non è completa). Il pensiero poetico, analizzato da Heidegger nei suoi lavori più tardi, viene considerato una sorta di attività contemplativa espressa in un linguaggio diverso da quello analitico che permette il dischiudersi del senso dell'essere grazie alla risonanza originaria tra essere e *Dasein* e al richiamo alla verità come *alétheia*[93]. La poesia,

[91] Ivi, pag. 215.
[92] Ivi, pag. 206.
[93] Ibid.

infatti, non è una produzione che rientra nei parametri della correttezza, non segue le regole della grammatica: essa ha una forza evocativa pur avendo una struttura discorsiva, è un continuo processo di velamento e svelamento. «"poetic" […] means in very general terms the authentic sort of contemplative activity, expressed in a suitable language, rightly attuned to the disclosure of meaningfulness»[94]. Il ruolo della poesia non è quello di dire ciò che è stato dimenticato e non detto dalla metafisica ma, per quanto paradossale, di risvegliare quel significato nel suo non poter essere detto: il logos va ripensato nella sua essenzialità originaria.

> Heidegger […] does not mean that the task of poetry is to render the unsaid sayable; it is precisely to disclose such meaning *in* its unsayability, obviously a difficult and paradoxical notion. […] he formulates this illuminating power of the poetic as *lichtend-bergende* and *entbergend-verbergender*, both a disclosing and concealing at the same time.[95]

I due poeti più rilevanti che Heidegger studia, Hölderlin e Rilke, rappresentano due modalità diverse di fare poesia nell'epoca della dimenticanza dell'essere: il primo è un continuo richiamo alla pienezza originaria (*physis*), un ricordo vivido e presente di ciò che la modernità si è ormai lasciata alle spalle; il secondo invece è un grido di disperazione che esprime nella loro pienezza il senso di mancanza e il vuoto attuali[96].

In conclusione, Heidegger non trova in Hegel un'apertura originaria e non discorsiva al senso. Per meglio dire c'è una disponibilità verso un'esperienza del senso che però viene considerata inevitabile all'interno del procedere dello spirito: la libertà nella vita etica, che però non viene secondo Heidegger

---

[94] Ivi, pag. 207.
[95] Ivi, pag. 210.
[96] Ivi, pag. 212.

giustificata (come le varie determinazioni della coscienza nella *Fenomenologia,* che già presupponevano lo stadio finale dell'assoluto). La mancanza di senso che Heidegger denuncia non è un problema legato solo all'idealismo tedesco e ai suoi esponenti: essi risultano solo esempi emblematici di una condizione che si è sviluppata e propagata nel corso della storia della metafisica occidentale e che nel mondo contemporaneo sta manifestando i suoi effetti più distruttivi[97].

[97] Ivi, pag. 218-20.

Conclusioni

Il lavoro qui svolto si proponeva di illustrare una panoramica generale del pensiero di Robert B. Pippin e di focalizzarsi in particolare sulla "svolta" heideggeriana più recente, che ha aperto un nuovo orizzonte interpretativo della sua stessa filosofia.

Allievo di Sellars e della Scuola di Pittsburgh, Robert Pippin è considerato uno tra i maggiori interpreti contemporanei di Hegel: secondo la sua prospettiva, infatti, l'idealismo tedesco non può essere definito una corrente di pensiero esaurita, bensì possiede ancora un potenziale attuale che necessita di essere indagato. Come è venuto alla luce nel corso dell'esposizione qui presentata, nel suo pensiero sono rintracciabili tre diverse interpretazioni del filosofo di Stoccarda: la prima caratterizzata da un orientamento epistemologico e post-metafisico, la seconda influenzata dalla "svolta normativa" e la più recente rilettura della *Scienza della logica* unita alla critica di matrice heideggeriana. Inizialmente Pippin è fortemente influenzato dalle tesi sellarsiane su Kant e considera il programma hegeliano come un tentativo di risolvere il problema della deduzione trascendentale delle categorie seguendo una prospettiva concettualistica. L'intero procedimento viene svolto all'interno dei primi capitoli della *Fenomenologia dello spirito*, che viene letta come il percorso che porta a concepire l'oggettività del concetto: risulta qui fondamentale il concetto di riconoscimento (*Anerkennung*) che permette al soggetto di autofondarsi nel confronto con altri soggetti. La deduzione del concetto si completa dunque nel *Geist* e viene esplicata nella *Scienza della logica*, che presenta una teoria funzionalista normativa e un olismo inferenziale del concetto. Successivamente alla "svolta normativa" del 1994, Pippin ridetermina la sua interpretazione secondo i concetti di "norma" e "spazio delle ragioni" che vengono assimilati alla

struttura del *Geist*: vengono messe a tema le questioni della *rational agency* e della libertà. La teoria dell'azione hegeliana viene inscritta nel paradigma ascrittivista in cui l'intenzione del soggetto e lo stesso *status* di agente vengono conferiti a posteriori dal contesto normativo di riferimento, il *Geist*. Per far sì che il soggetto risulti effettivamente libero, egli deve attuare una pratica di riconoscimento nei confronti delle norme e del contesto istituzionale (viene ripreso il paradosso kantiano dell'autolegislazione). Ne deriva che lo spirito stesso ha una natura riconoscitiva, sociale e autolegislativa: l'istituzione si delinea così come la condizione originaria della razionalità pratica. Le istituzioni che si sono sviluppate nel corso della storia sono il frutto del progressivo riconoscimento da parte dell'individuo fino al massimo grado raggiunto nella modernità: subentra così la *Wirklichkeit*, la realtà effettiva del concetto, e il soggetto è finalmente in grado di riappropriarsi a pieno del quadro normativo in cui agisce. Nell'ultima fase del suo pensiero, Pippin dà nuovo spazio alla *Scienza della logica* come esposizione della scienza del pensiero puro: la logica diventa a pieno titolo metafisica. L'autoriflessione del pensiero determina l'essere come intellegibile e le sue determinazioni definiscono la realtà. Il pensiero diventa così giudizio e bisogna indagare ciò che lo rende strutturalmente vero, secondo i dettami aristotelici. Il pensiero nella sua attività dialettica si articola secondo il concetto che viene interpretato come l'unità sintetica dell'appercezione: le categorie sono quindi necessariamente oggettive. A questa attenta analisi della *Logica* segue la grande innovazione dell'ultimo Pippin con *The culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy*. In questo testo infatti viene criticata la filosofia hegeliana secondo la prospettiva heideggeriana. Appropriandosi dell'apparato concettuale di Heidegger, Pippin si pone contro il paradigma della metafisica occidentale: essa avrebbe infatti dimenticato il senso originario dell'essere riducendolo a qualcosa di pensabile e conoscibile secondo i parametri della logica. Il culmine di questa tradizione nata con Platone sarebbe proprio lo stesso

Hegel, questa volta letto come ultimo rappresentante di un pensiero che si è ormai esaurito.

Come esposto nella seconda parte, è lo stesso Heidegger che fin dai suoi primissimi testi si pone in una *Auseinandersetzung* con Hegel e questo confronto lo accompagnerà in tutta la sua produzione filosofica. Dopo un primissimo accenno nello scritto di abilitazione su Duns Scoto, in cui afferma l'assoluta necessità di un confronto con Hegel, Heidegger si rivolge a più riprese nei suoi primi corsi e seminari criticamente nei confronti del filosofo di Stoccarda, anche se in modo per lo più velato. Il primo riferimento diretto si trova in *Sein und Zeit* relativamente al concetto di tempo. Mentre nel pensiero di Heidegger il tempo è il concetto chiave che apre alla comprensione dell'essere, Hegel lo tratterebbe – secondo quanto scrive Heidegger - come la verità dello spazio e si arresterebbe perciò nella sua analisi ad un livello astratto di tempo mondano: l'identificazione di tempo e spirito è solo formale come negazione di negazione. Successivamente Heidegger prende in analisi l'idealismo tedesco in un corso del 1929 in cui tratta la questione della metafisica e quella dell'uomo. L'essere viene interpretato secondo il *lógos* assoluto nella forma di sistema. L'autocoscienza e la certezza del soggetto si sostituiscono così al paradigma kantiano della finitezza umana: ciò raggiunge la sua pienezza concettuale nella totalità del pensiero hegeliano, che a sua volta deriva dalla tradizione della filosofia della riflessione nata con Cartesio. L'essere viene dimenticato nel suo senso originario e centrale e il suo posto viene occupato dalla logica del soggetto assoluto. Nel procedere del suo *Denkweg*, Heidegger vaglia più volte il testo della *Fenomenologia dello spirito*: l'opera viene letta secondo la prospettiva escatologica dell'oblio dell'essere, in quanto presuppone l'assoluto come spirito. Si inizia a delineare il concetto di metafisica come onto-teo-logia che definisce il rapporto tra essere ed ente (differenza ontologica). L'esperienza dell'essere si determina nel processo dialettico che lo

conduce al sapere assoluto: viene così alla luce la signoria del *lógos* nella sua infinità sotto forma di idea. Una volta definita l'identità tra sostanza e soggetto, questa può essere espressa solo mediante la proposizione speculativa. Secondo Heidegger tale proposizione non è adatta ad esprimere la differenza ontologica, in quanto nel suo movimento dialettico la supera e la toglie nell'assoluto. Ulteriore luogo emblematico del dibattito con Hegel è la trattazione heideggeriana della storia dell'essere e del conseguente superamento della metafisica: il filosofo di Stoccarda viene identificato definitivamente come il culmine della tradizione del pensiero occidentale. Simbolo del compimento ontoteologico è la *Scienza della logica*: l'essere è pensiero assoluto e verità, ovvero è concetto. La logica diventa a tuti gli effetti metafisica e scienza dell'essere e la verità si identifica con la correttezza: questa visione del *lógos* è secondo Heidegger frutto della dimenticanza del senso dell'essere. Esso deve essere inteso secondo il suo significato primordiale di evento che raccoglie e dischiude la verità come *alétheia*, cioè come intreccio di velamento e svelamento. La visione hegeliana che pone l'ente concettualmente conoscibile al posto dell'essere deve essere superata: è necessario un secondo inizio che permetta di pensare in modo nuovo la questione dell'essere ormai dimenticata.

È proprio sulla scia dell'ultimo Heidegger che si inserisce l'opera di Pippin *The culmination*: prendendo in prestito l'apparato concettuale heideggeriano e la sua radicale critica, il filosofo americano propone una versione inedita, e per molti inaspettata, della sua interpretazione di Hegel. Viene posta al centro la dimenticanza del senso dell'essere nella parabola della metafisica occidentale, in particolare nell'idealismo tedesco, e la necessità di ripensare la filosofia in modo nuovo secondo la *Grundfrage*. La crisi del pensiero occidentale va inscritta all'interno dell'apertura destinale dell'essere: ci troviamo in un'epoca di totale mancanza di senso dato che l'ente nella sua conoscibilità ha preso il posto

dell'essere. La questione va pensata secondo il modo d'essere del *Dasein*, invece che secondo il paradigma soggetto-oggetto: è nell'apertura al mondo che si schiude il senso originario come evento. Il rapporto autentico con l'essere si pone su un piano diverso da quello logico-discorsivo: si tratta infatti di una risonanza (*attunement*) prelinguistica che corrisponde a un bisogno del *Dasein*. La metafisica ha errato nel considerare l'essere solo da un punto di vista meramente concettuale e ciò ha portato a conseguenza disastrose come la tecnica e il nichilismo. L'oscuramento prodotto dall'idealismo tedesco può diradarsi se la verità viene considerata come manifestatività, come *alétheia* che si svela nella radura del senso originario. Per comprendere come Hegel arrivi a sviluppare il suo sistema, Pippin attraversa la riflessione heideggeriana sulle basi dell'idealismo: la filosofia kantiana. Il tratto principale che Heidegger identifica come elemento metafisico distintivo nel pensiero di Kant è la considerazione dell'essere come posizione: l'ente nella rappresentazione viene posto davanti al soggetto conoscente, il quale lo esprime tramite un giudizio. È fondamentale però puntualizzare che questa capacità è finita, così come la conoscenza che ne deriva perché basata sull'intuizione sensibile. Il pensiero umano si basa infatti su due facoltà inseparabili: intelletto e intuizione sensibile, mediati nel processo di sintesi dall'immaginazione trascendentale. Quest'ultima è una facoltà preontologica che permette al soggetto di aprirsi al mondo: Heidegger intravede qui una possibile rottura con il paradigma tradizionale soggetto-oggetto che però non viene approfondita per paura dell'abisso su cui si sporge. Nelle ultime interpretazioni che Heidegger dà di Kant, il filosofo di Königsberg viene assunto nel paradigma della metafisica tradizionale: l'essere viene visto come una mera presenza conoscibile dal soggetto. Questa posizione verrà poi estremizzata dall'idealismo. L'analisi di Heidegger (e di Pippin) giunge finalmente a trattare di Hegel e del culmine della metafisica. Essere è essere razionalmente intellegibile: così viene posta l'identità di pensiero ed essere. Il pensiero puro ha

come oggetto sé stesso e come sua scienza la logica: il concetto e le sue determinazioni sono la base per stabilire la verità in sé e la realtà che si concretizza nel *Geist*. All'interno del paradigma hegeliano non viene considerata la finitudine del soggetto: il pensiero si realizza nella dimensione dell'assoluto e ciò determina la distorsione del senso dell'essere nella prospettiva ontoteologica. La differenza ontologica viene superata nel processo hegeliano di *Aufhebung*, mentre invece nella prospettiva heideggeriana la differenza viene posta come fondamento essenziale. Il problema maggiore che Heidegger riscontra è però che all'interno del sistema hegeliano la domanda dell'essere non viene in alcun modo posta: la sostanza viene interrogata solo come *tode ti*. La metafisica, ormai diventata logica, non contempla più l'elemento della finitezza: nel sistema hegeliano inizio e risultato coincidono presupponendo, pur senza ammetterlo, la determinabilità logico-discorsiva dell'essere che si esprime nella soggettività assoluta come suo culmine. Tale soggettività è il prodotto della modernità, in particolare della filosofia cartesiana ed è garante della verità come certezza, concetto che oscura l'originarietà della verità come *alétheia*. L'essere, quindi, non è libero di mostrarsi perché imbrigliato all'interno del paradigma logico-concettuale: per questo è necessario un nuovo inizio. È vero che nella prospettiva heideggeriana la metafisica con Hegel è arrivata al suo culmine, ma ciò non significa che non si possa più fare filosofia: si è semplicemente esaurito il pensiero che identifica logica e metafisica, pensiero ed essere. Bisogna trovare un nuovo modo di interrogare l'essere: Heidegger prende allora in considerazione il pensiero poetico come attività contemplativa e di apertura nei confronti del senso originario dell'essere. La poesia, infatti, pur usufruendo del linguaggio non è comprensibile all'interno della dimensione logica della correttezza, bensì ritraccia il continuo gioco di velamento e svelamento dell'*alétheia*. Ciò che Heidegger riscontra in Hegel è la mancanza di un'apertura verso il senso originario: questa posizione è figlia di un'intera tradizione che ha oscurato nel

corso della sua storia il significato primordiale dell'essere riducendolo alla mera comprensibilità logica.

Come anticipato, la proposta di Pippin ha destato molta sorpresa nel panorama filosofico internazionale: dal filosofo americano non ci si aspettava un'interpretazione critica di Hegel e una nuova apertura verso un paradigma non discorsivo. Nonostante le critiche ricevute[98], Pippin rimane fermo sulla sua posizione: è assolutamente necessario ritornare a pensare la primordialità e fondamentalità in un senso che esula le modalità logico-discorsive ma che si richiama ad una familiarità originaria. Siamo immersi in un orizzonte di senso che si apre a noi solo tramite un rapporto diretto con il mondo in cui ci troviamo immersi: la componente razionale è sicuramente presente, ma non è ciò su cui si fonda il senso. Questa nuova comprensione della filosofia consente una rideterminazione del rapporto con l'essere che permette una riscoperta del modo autentico di stare al mondo.

[98] Per approfondire, si veda *Symposium: on Robert Pippin's* The culmination: Heidegger, German Idealism and the fate of philosophy, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 919-970. In particolare, J. Schear avanza l'ipotesi che il paradigma heideggeriano possa comunque rientrare in una forma di razionalismo (più ampia rispetto a quella tradizionale); D. McManus analizza come il pregiudizio logico e il progetto della "logica come metafisica" siano inclusi in una modalità alternativa all'interno del pensiero di Heidegger; A. Kern propone una rivisitazione del razionalismo (e del dogmatismo che ne consegue inevitabilmente) e una radicalizzazione della nozione di *Stimmung* proposta da Pippin; infine T. Khurana tenta di difendere Hegel dalle accuse di dogmatismo asserendo che il senso dell'essere hegeliano non risiede nella conoscibilità discorsiva, bensì in una forma di libertà ulteriore allo stesso pensiero.

Bibliografia

ANGELINO, C., *Heidegger interprete di Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano editore, Salerno 1970.

BRANDOM, R., *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

CORTI, L., *Ritratti hegeliani*, Carocci editore, Roma 2014.

HEGEL, G. W. F., *Phämenologie des Geistes* (GW 9).

HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (GW 11-12).

HEGEL, G. W. F., *Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (GW 20).

HEIDEGGER, M., *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoto* (GA 1).

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (GA 2).

HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, in *Holzwege* (GA 5).

HEIDEGGER, M., *Hegel und die Griechen*, in *Wegmarken* (GA 9).

HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz* (GA 11).

HEIDEGGER, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21).

HEIDEGGER, M., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28).

HEIDEGGER, M., *Hegels Phämenologie des Geistes* (GA 32).

HEIDEGGER, M., *Erläuterung der „Einleitung" zu Hegels Phämenologie des Geistes* (GA 68: Hegel II).

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, AA IV).

KERN, A., *The wonder of being: Varieties of rationalism and its critique*, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 937-48.

KHURANA, T., *The exteriority of thinking: Hegel and Heidegger*, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 949-58.

LUGARINI, L., *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Milano 2004.

MCMANUS, D., *Pippin's* The culmination, *'logic as metaphysics', and the unintelligibility of Dasein*, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 926-36.

MCDOWELL, J., *Mind and world,* Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

MCDOWELL, J., *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.

PINKARD, T., *Hegel's Idealism and Hegel's Logic,* in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 33, 1979, 2, pag. 210-26.

PIPPIN, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness,* Cambridge University Press, Cambridge 1989.

PIPPIN, R., *Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom*, in Ameriks (2000), pp. 180-99.

PIPPIN, R., *The Persistance of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

PIPPIN, R., *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

PIPPIN, R., *The culmination: Heidegger, German Idealism, and the fate of philosophy*, University of Chicago Press, Chicago and London 2024.

PIPPIN, R., *The culmination: replay to my critics*, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 959-970.

SCHEAR, J. K., *The dissatisfaction of Self-Consciousness*, European Journal of Philosophy, 32(3), 2024, pag. 919-25.

SELLARS, W., *Science and Metaphysics: Variation on Kantian Themes*, Ridgeview, Atascadero (CA) 1992.

SELLARS, W., *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfred Sellars*, edited by P. Amaral, Ridgeview, Atascadero (CA) 2002.

SELLARS, W., *Kant's Trascendental Metaphysics: Sellar's Cassirer Lecture Notes and Other Essays*, edited by J. F. Sicha, Ridgeview Publishing Co., Atascadero 2002.

VESPA, M., *Heidegger e Hegel*, Cedam, Padova 2000.