



ANTONIO LOMBARDI

TRASCENDENZA DEL PENSIERO,
IMPERSONALITÀ DELLA COSCIENZA.
HEGEL, TH. H. GREEN E LA CRITICA
DI A. SETH PRINGLE-PATTISON¹

TRANSCENDENCE OF THOUGHT, IMPERSONALITY OF CONSCIOUSNESS.
HEGEL, TH. H. GREEN AND THE CRITICISM
OF A. SETH PRINGLE-PATTISON

Starting from an indication by Deleuze, according to which even transcendental philosophy would not arrive to an adequate concept of immanence, the paper tests this assumption by studying the way in which, in the history of idealism, thought was understood as “transcendent” with respect to individual thinking selves. This feature emerges with particular clarity in the path that goes from Hegel to the founder of British Idealism Thomas Hill Green – whose theory of eternal consciousness was criticized by another idealist philosopher, Andrew Seth Pringle-Pattison, as a modern form of Averroism.

Il principio degli individui è un individuo. L'uomo in generale, infatti, è principio dell'uomo in generale, ma nessun uomo esiste in siffatto modo; principio

¹ Questo contributo si pone in ideale continuità con A. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo “averroizzante” e idealismo in Thomas Hill Green*, in «Quaestio», XXI, 2021, pp. 369-399, e rappresenta parte del lavoro di ampliamento e approfondimento auspicato al termine di quello studio, sia risalendo da Green alle radici storiche del suo 'monopsichismo' sia individuando in Green stesso un esito 'averroistico' della rivoluzione kantiana, anche alla luce del giudizio esplicito dei suoi contemporanei.

di Achille è, invece, Peleo, e di te è tuo padre.

(Aristotele, *Met.*, Λ, 5, 1071 a 20-22)

Nel suo ultimo significativo saggio, intitolato *Immanenza: una vita* (1995), Gilles Deleuze distingue, quasi opponendoli, il significato di ‘trascendentale’ e quello di ‘trascendenza’, riconducendo implicitamente a quest’ultima anche tutti quei tentativi della storia della filosofia, come il kantismo e l’idealismo, che avevano preteso di risolvere il plesso dell’esperienza entro un campo puramente trascendentale:

Quando il soggetto e l’oggetto, che sono esterni al piano di immanenza, vengono considerati come soggetto universale o oggetto qualsiasi ai quali l’immanenza viene attribuita, siamo di fronte a un completo snaturamento del trascendentale, ridotto soltanto a duplicare l’empirico (così in Kant), e a una deformazione dell’immanenza che si ritrova in tal modo contenuta nel trascendente. L’immanenza non si riferisce a un Qualcosa come unità superiore a ogni cosa, né a un Soggetto come atto che opera la sintesi delle cose: solo quando l’immanenza non è altro che immanenza a sé si può parlare di un piano di immanenza. Il piano di immanenza non è definito da un Soggetto o da un Oggetto capaci di contenerlo, non più di quanto il campo trascendentale sia definito dalla coscienza.²

La lettura deleuziana potrebbe a buon diritto suscitare qualche perplessità in chi fosse consapevole che il progressivo sviluppo della filosofia trascendentale sia stato, soprattutto nel suo momento hegeliano e neo-idealisticò, quello di pervenire ad un’assoluta immanenza del pensiero, di contro al carattere fondazionalistico, se non addirittura dualistico, di certa gnoseologia moderna. L’idealismo, infatti, non concepisce più una realtà che stia ‘al di là’ del pensiero, sia essa conoscibile o meno, ma ritiene che il pensiero stesso debba giungere a sapersi come tutta la realtà. Tuttavia, prescindendo da ciò che ne intendeva ricavare Deleuze sul piano teorico, la sua lettura potrebbe cogliere un aspetto importante dell’idealismo, una volta che si consideri l’assoluta immanenza del pensiero rispetto alla realtà *allo stesso tempo* come una sua trascendenza rispetto ai soggetti pensanti.

Com’è noto, si può definire idealistica ogni filosofia che ponga l’identità di realtà e pensiero, o, per essere più precisi, ogni posizione speculativa che riporti la realtà del fatto alla realtà dell’idea; il finito all’infinito, nella misura in cui quest’ultimo è inteso non tanto come Sostanza (Spinoza) ma anche come Soggetto (Hegel).³

Se questo è vero, c’è un aspetto essenziale che lega l’idealismo e la filosofia di Aristotele: l’identità tra soggetto (pensiero) e oggetto (realtà) della conoscenza affermata a più riprese nel *De Anima* («la conoscenza in atto è identica all’oggetto»;⁴ «l’anima è in certo modo tutti gli

² G. DELEUZE, *L’immanenza: una vita...*, F. POLIDORI (ed.), in «aut aut», CLXXI-CLXXII, 1996, p. 5.

³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, V. CICERO (ed.), Bompiani, Milano 2006, p. 67.

⁴ ARIST., *De an.*, Γ, 7, 431 a 4, G. MOVIA (ed.), *L’anima*, Bompiani, Milano 2001, p. 223.

esseri»⁵ e ribadita nella *Metafisica* («intelligenza e intelligibile coincidono»)⁶.

Da questo punto di vista, non si può ignorare la consonanza che Hegel stesso rilevava tra la propria filosofia e quella aristotelica, consistente soprattutto nella coappartenenza o convertibilità di realtà e pensiero, sia nel senso – messo in chiaro nell'Introduzione alla *Fenomenologia* – per cui la conoscenza non è un prisma attraverso cui il raggio della verità si rifrangerebbe, ma «il raggio stesso mediante cui la verità giunge a toccarci»,⁷ sia nella valorizzazione della νόησις νοήσεως come «unità assoluta di ciò che è soggettivo e oggettivo [ovvero] spirito assoluto».⁸ Il razionale parificato al reale, appunto.

Nella grandiosa storia dell'aristotelismo, l'averroismo ha rappresentato il tentativo – per alcuni 'scandaloso' – di riportare integralmente il pensiero finito, empirico, alle sue strutture eterne, universali, transindividuali: una teoria che ha fatto dell'intelletto qualcosa di 'non umano' o perlomeno di non individuale, non privato. Nella modernità, quello di un pensiero non individuale è stato, a sua volta, lo scandalo suscitato dell'idealismo. Con esso concetti come 'io', 'ragione', 'spirito', non erano più riferibili anzitutto a un soggetto, un uomo, una persona (in generale a 'qualcuno'); ma, nei casi meno radicali all'umanità intera o alla sua funzione conoscitiva intesa in senso trascendentale (Kant, Fichte), in quelli più estremi a un *Logos* che abita l'umano ma, proprio perché ad esso non riducibile, penetra ogni aspetto del mondo (Hegel). Il pensiero non anzitutto come qualcosa che appartenga a questa o a quell'anima, ma la stessa 'animazione' dell'universo («lo spirito vivente di ciò che è effettivamente reale»)⁹.

Uno studioso della storia dell'idealismo dovrebbe perlomeno rimanere incuriosito di fronte al fatto che gli autori idealisti non si siano quasi mai riferiti esplicitamente ad Averroè. Questi, nel corso della sua monumentale operazione di commento al *corpus* aristotelico, ha finito per sostenere¹⁰ che, a rigore, non si possa parlare di un intelletto o anima individuali, propri di ciascun individuo, ma che esista piuttosto un pensiero impersonale di cui i singoli pensanti debbono considerarsi come terminazioni o manifestazioni empiriche.

Che Hegel abbia sostanzialmente ignorato Averroè nelle sue trattazioni si deve alla sua

⁵ Ivi, Γ 8, 431 b, p. 227.

⁶ ARIST., *Met.*, Λ, 7, 1072 b 21, G. REALE (ed.), *Metafisica*, Bompiani, Milano 2008, p. 565.

⁷ HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 149.

⁸ HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, G. BONACINA - L. SICHIROLLO (eds.), Laterza, Roma-Bari 2013, p. 310. Ma anche HEGEL, *La scienza della logica*, V. VERRA (ed.), UTET, Torino 2010, p. 457.

⁹ Ivi, p. 382.

¹⁰ Giacché le ricalibrature sono state diverse. Si vedano per es. R.C. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, in R. ARNZEN - J. THIELMANN (eds), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA) 2004, pp. 289-309; M. GEOFFREY, *Averroè*, in C. D'ANCONA (ed.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 754-760; M. DI GIOVANNI, *Averroè*, Carocci, Roma 2017, pp. 119-146; S.R. OGDEN, *Averroes's Unity Argument Against Multiple Intellects*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», CIII, 3, 2021, pp. 429-454.

sottovalutazione del pensiero medievale in generale e di quello arabo in particolare, la cui funzione egli giudica essere stata meramente ‘compilativa’ e ‘trasmissiva’ rispetto alla tradizione aristotelica. Gli studi averroistici, d'altronde, nasceranno solo ventuno anni dopo la morte di Hegel, con Ernst Renan.

Hegel, comunque, cita Averroè in un paio di occasioni,¹¹ facendo riferimento alle tesi della mortalità dell'anima e della cosiddetta ‘doppia verità’. Della metafisica e del monopsichismo averroista, invece, tace. Ma è proprio in questo punto che si celano le assonanze più affascinanti, anche alla luce dell'evoluzione che l'hegelismo conoscerà in autori come Thomas Hill Green (1836-1882), nel Regno Unito, su cui torneremo più avanti.

L'atteggiamento di Hegel nei confronti di Aristotele è quello di un'ammirazione smisurata, che vede nello Stagirita a un tempo un precursore dell'idealismo e un modello insuperato ma purtroppo non colto nella sua autentica portata speculativa.¹² Atteggiamento che sembra ricalcare, almeno nello spirito, quello del Commentatore, il quale si mise a chiosare proprio perché convinto dell'assoluta superiorità di Aristotele rispetto a tutti gli altri pensatori: «Credo infatti che quell'uomo fu regola in natura» (*Commento grande*).¹³

Indagare il significato complessivo dell'interpretazione hegeliana di Aristotele ci porterebbe molto lontano, per cui mi limiterò a illuminarne i punti in cui essa si approssima a una postura ‘averroizzante’ ereditata successivamente da Green, fondatore della scuola idealistica nel Regno Unito¹⁴. Tale approssimazione, peraltro, è tanto più evidente se si considera che, nella sua lettura dei ‘due’ intelletti, Hegel tradisce il dettato propriamente aristotelico per piegarlo ai propri fini speculativi, giungendo a una concezione del *nous* assai più vicina a quella di Averroè.¹⁵

Hegel definisce in generale il *voûç* come «l'attività capace di determinare se stessa a partire da se stessa».¹⁶ Quando si sofferma sulla *vexata quaestio* della distinzione tra un intelletto ‘passivo’ e un intelletto ‘attivo’, la strategia di cui si serve per sciogliere questa ambiguità consiste, in maniera sorprendentemente simile ad Averroè, nell'osservare che la ‘possibilità’ dell'intelletto

¹¹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 123 n. 20.

¹² Cfr. P. AUBENQUE, *Hegel et Aristote*, in J. D'HONDT (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, PUF, Paris 1974, pp. 97-120.

¹³ AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, ed. F. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge (MA) 1953, A. ILLUMINATI (ed.), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 151.

¹⁴ Cfr. LOMBARDI, *Dall'intelletto potenziale alla coscienza eterna. Aristotelismo “averroizzante” e idealismo in Thomas Hill Green*, cit., pp. 372-381.

¹⁵ Lo stesso atteggiamento del Commentatore, del resto, fu quello di una paradossale devozione infedele. In proposito, cfr. A. ILLUMINATI, *Tradimenti eccellenti. Critica inattuale delle identità*, Manifestolibri, Roma 2022, pp. 33-64.

¹⁶ HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 172.

non è equiparabile alla possibilità della materia: esso è δύναμις (potenza) senza con ciò essere anche ύλη (materia). Detto altrimenti: la materia è la potenza di un atto; l'anima è la potenza che, quando pensa, è in atto, è puro atto.

Si confrontino i seguenti passi tratti rispettivamente dal *Commento grande* al *De anima* e dalle *Vorlesungen* hegeliane:

La parte dell'anima detta intelletto materiale non ha natura ed essenza per cui sia materiale se non la natura della potenzialità, essendo priva di ogni forma materiale e intelligibile. [...] È evidente che l'intelletto materiale differisce dalla materia prima perché è in potenza tutte le intenzioni delle forme universali materiali, mentre la seconda è in potenza tutte le forme sensibili, non distinguendo né conoscendo.¹⁷

[Il *nous*] è qualcosa di non misto; esso pensa ogni cosa, e perciò è il non misto, affinché esso prevalga, come dice Anassagora, ossia conosca [...]. La sua natura è la possibilità, *dynamis*; esso non ha nessuna *hylé* [...]. In ciò che è corporeo v'è materia e forma esteriore; la *hylé* è la possibilità di contro alla forma, mentre l'anima è la possibilità stessa, senza la materia.¹⁸

Poiché, stando a questo comune dispositivo esegetico, l'intelletto è il soggetto attivo che pensa e simultaneamente l'oggetto che viene pensato,¹⁹ la distinzione introdotta da Aristotele dev'essere compresa come il duplice volto di una sola e medesima realtà. Se infatti la potenzialità dell'intelletto è semplicemente la sua capacità di essere ogni cosa, a rigore essa non 'patisce' nulla ma è solo la disposizione del *nous* a determinarsi (il che, peraltro, è confermato dal fatto che Aristotele dica che esso sia 'impassibile').²⁰ In opposizione a quanti, come Alessandro, Temistio e Avempace, vedevano nel *poietikos* e nel *pathetikos* due intelletti numericamente separati, l'Averroè del *Commento medio* anticipava di secoli questa interpretazione hegeliana: «L'intelletto facendo gli intelligibili si dice agente, ricevendoli invece paziente. In se stesso è un'unica e medesima realtà».²¹

È per questo che, secondo Hegel, si deve dire che «il *nous* pensa se stesso, e precisamente mediante l'accoglimento del pensiero, del *noeton*, di ciò che è pensabile, di ciò che diviene

¹⁷ AVERROES, *Commentarium magnum*, trad. it. cit., pp. 127-128.

¹⁸ HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 308.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 310.

²⁰ Cfr. ARIST., *De an.*, Γ, 4, 429 a 15, trad. it. cit., p. 213.

²¹ S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, rist. 1927, citato in ILLUMINATI, *Ibn Rushd: unità dell'intelletto e competenza comunicativa*, cit., p. 72. Qui tuttavia Averroè non è ancora pervenuto alla tesi matura dell'unità sostanziale dell'intelletto potenziale, attestandosi su posizioni simili a quelle di Teofrasto, per cui esso sarebbe la risultante di un "incontro" tra intelletto agente e disposizione dell'anima individuale. Cfr. M. DI GIOVANNI, *Averroè*, cit., p. 139.

qualcosa di pensato».²² Anche per Averroè, infatti, l'intelletto possibile non riceve niente di materiale, ma solo gli universali che l'attivo estrae dalle immagini, e quindi non fa che 'pensare pensieri'. Siamo ben al di là della concezione del pensiero come *tabula rasa* pronta a ricevere le incisioni dall'esterno, secondo l'interpretazione empiristica della metafora aristotelica. Il risultato radicale, idealistico appunto, è che «il *nous* è tutto in sé, è totalità»;²³ e il culmine lo si raggiunge, a parere di Hegel, nel dodicesimo libro della *Metafisica*, dove «il momento principale è che il pensare e ciò che è pensato sono uno».²⁴

L'idea dell'intelletto come 'totalità in sé' o, se vogliamo, 'potenzialità assoluta' ritorna nell'*Antropologia*, prima parte della sezione enciclopedica dedicata alla filosofia dello spirito soggettivo, dove Hegel scrive che «i libri di *Aristotele* sull'anima [...] sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo, per non dire l'unica, su questo argomento».²⁵ Nel paragrafo 389, poi, afferma in maniera molto esplicita:

L'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice ed ideale. Essa è la *sostanza*, il fondamento assoluto d'ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito [...] – il *nous passivo* di *Aristotele*, che secondo la *possibilità* in potenza è tutto.²⁶

L'anima universale è la capacità di singularizzarsi nei soggetti; soggetti che inizialmente non sono nemmeno gli individui (che si situano al culmine del processo di realizzazione dell'anima naturale), ma la stessa vitalità della natura (nella misura in cui determina l'animale umano), le razze e gli spiriti locali. L'intelletto unico non è qualcosa di soprannaturale come ancora nei commentatori tardo-antichi, ma è – secondo una tradizione inaugurata da Al-Farabi²⁷ – qualcosa di 'cosmico': pertiene alla specie umana come tale, pur restando 'separato' dalla vita dei singoli, trascendente rispetto agli individui. Tuttavia, avverte Hegel, non bisogna commettere l'errore di pensare l'intelletto potenziale come un'*anima mundi*, poiché in tal modo si rischierebbe di farne un soggetto: essa, piuttosto, è una «sostanza universale» in grado di particolarizzarsi e realizzarsi *nei* soggetti,²⁸ così da trovarvi le proprie stesse determinazioni. Nella particolarizzazione l'anima rimane sempre quell'universale che è, rimane se stessa: anche qui, sembra di ritrovare quella forma di congiunzione dell'intelletto con le immagini che Averroè nell'*Epistola sulla*

²² HEGEL, *Lezioni di storia della filosofia*, cit., p. 310.

²³ Ivi, p. 311.

²⁴ Ivi, p. 296.

²⁵ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, A. BOSI (ed.), UTET, Torino 2014, p. 81.

²⁶ Ivi, p. 110.

²⁷ Cfr. A. IVRY, *Arabic Islamic Psychology and Philosophy of Mind*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/arabic-islamic-mind/> (ultima consultazione: 13 febbraio 2023).

²⁸ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 118.

possibilità di congiunzione con l'intelletto attivo chiama *hulùl*, per distinguerla dalla 'commistione' con la materia. La *in-existentia* (traduzione latina di *hulùl*) è un concetto di matrice mistica che dice di un "galleggiamento" nel singolo senza compromissione col singolo stesso.²⁹ Mosè Narboni, averroista catalano del XIV secolo, specificherà che l'intelletto unico è col corpo, non nel corpo. Così lo spirito, in Hegel, è ciò che «può [il corsivo di Hegel non è a caso, perché ha in mente la potenzialità del *nous*] astrarre da ogni cosa esterna e dalla propria stessa esteriorità, dal proprio stesso essere determinato».³⁰ Ciò che realizzandosi attraverso la natura è in grado di non disperdersi in essa, nella sua estrinseca materialità, e di ritrovarvisi.³¹ Per Aristotele, il pensiero è qualcosa che in ultima istanza sta 'di contro' alla natura, per quanto l'intelletto umano sia in grado di pensarne le forme. In Averroè e Hegel, invece, l'intelletto è ciò che trova le forme naturali come qualcosa di già 'suo'. Si dà perciò una certa continuità tra natura e spirito che risulta spezzata in Aristotele. Ciò si renderebbe evidente, per esempio, nella *Psicologia* hegeliana, allorché Hegel parla dell'immagine come ciò che permette allo spirito di scoprire nell'intuizione qualcosa che, in potenza, conosceva già. La concezione della conoscenza come *Erinnerung* è tutta qui: il pensiero non sarebbe che quel sostrato in cui tutto è virtualmente contenuto e da cui bisogna far fuoriuscire le cose per portarle a coscienza e conoscerle

Questa interpretazione averroizzante del *nous* aristotelico è, nelle sue linee essenziali, accolta dal giovane Green in un lungo saggio intitolato *The Philosophy of Aristotle* (1866), che risentiva fortemente della lettura hegeliana del pensiero dei greci insegnata a Oxford dal suo maestro Benjamin Jowett. Essa agisce in maniera determinante nella torsione fortemente idealistica che Green imprime alla deduzione trascendentale kantiana all'interno del suo *opus maius*, i *Prolegomena to Ethics* (1883).³² L'argomentazione è tale da fare del *Verstand* kantiano una intelligenza suprema e in certa misura autonoma rispetto agli intelletti finiti.

Nel § 16 Green osserva che nessun elemento della serie degli eventi di cui si ha coscienza può essere esso stesso coscienza. La coscienza, cioè, non è un oggetto naturale, altrimenti si affermerebbe che ciò che è unificato sia l'unificazione stessa, e ciò è impossibile. Deve pertanto ammettersi un principio della coscienza che è condizione della successione e della relazione tra gli oggetti della conoscenza (§ 32). Questo principio è l'unità sintetica dell'appercezione

²⁹ A. ILLUMINATI, *L'intelligenza di Averroè*, in «Belfagor», LVII, 2002, p. 105.

³⁰ HEGEL, *La filosofia dello spirito*, cit., p. 94.

³¹ La 'radicazione' dell'anima nella natura, pur conservandone la costitutiva 'libertà' (cioè la capacità di rimanere se stessa – ἀπαθής, usando il termine di Aristotele – nel suo altro) è ciò che, secondo Tamar Rossi Leidi, segna il distacco dell'aristotelismo hegeliano dall'ortodossia e, al contempo, l'avvicinamento alla psicologia di Averroè (T. ROSSI LEIDI, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroè)*, in G. RINALDI – T. ROSSI LEIDI (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Aracne, Roma 2012, pp. 183-202).

³² T.H. GREEN, *Prolegomena to Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1883; trad. it. *Etica*, C. GORETTI (ed.), Bocca, Torino 1925.

intellettuale di cui parlava Kant (§ 33). Dal momento che, secondo Green, il sistema delle relazioni spazio-temporali tra fenomeni sarebbe impossibile senza l'azione dell'intelletto – che egli talvolta denomina anche semplicemente come «l'agente» (§ 76)³³ – e quest'ultimo si distingue dai fenomeni poiché non si trova mai “dato” come elemento interno a una serie di relazioni fenomeniche, è necessario introdurre il concetto di una «intelligenza eterna» (§ 36).³⁴ Denominata anche «coscienza eterna» (§ 74)³⁵ o «coscienza autodifferenziatrice» (§ 52),³⁶ essa si realizza gradualmente nei singoli atti conoscitivi degli uomini, ma allo stesso tempo li precede e se ne distingue, altrimenti si abbasserebbe a oggetto tra gli oggetti che una sintesi ulteriore dovrebbe già abbracciare.

Queste considerazioni dovrebbero indurci, secondo Green, a rivedere completamente la nostra concezione abituale del “pensiero”: non più la «facoltà che nasce e muore con ogni uomo» (§ 47),³⁷ bensì l'unità stessa della conoscenza comune a tutti gli uomini, nella misura però in cui essi vi partecipano, senza mai esaurirla: «che il principio unificatore si distingua dalle molteplicità che esso unisce è invero la condizione dell'unificazione, ma non si può supporre che la molteplicità abbia una natura sua propria indipendente dal principio unificatore» (§ 75).³⁸

Tali caratteristiche dell'intelletto eterno (o agente) lo dotano – sostiene Green – di un carattere trascendente, «distaccato» rispetto alla successione delle esperienze (i termini usati sono *aloof e detached*).³⁹ Ne fanno insomma un intelletto separato, per quanto principio sintetico della conoscenza di ogni persona. È significativo, a tal proposito, che nel § 81 Green citi esattamente lo stesso passo del *De anima* valorizzato da Hegel nella sua interpretazione del *nous* aristotelico: «L'intelletto non deve essere mescolato con altro [...] affinché possa dominare le cose e possa conoscerle».⁴⁰

Questa è in breve la tesi fondamentale di quella che Green chiama la propria ‘metafisica della conoscenza’, corrispondente al primo libro dei *Prolegomena*. A partire da questo nucleo teorico, si formerà un'intera scuola di pensatori idealisti nel Regno Unito, che condivideranno nelle sue linee generali la tesi della *Eternal Consciousness*.⁴¹ Tuttavia, dall'interno di questa corrente per

³³ Ivi, p. 97.

³⁴ Ivi, p. 59.

³⁵ Ivi, p. 95.

³⁶ Ivi, p. 73.

³⁷ Ivi, p. 69.

³⁸ Ivi, p. 96.

³⁹ Cfr. ivi, p. 101.

⁴⁰ ARIST., *De an.*, Γ, 4, 429a, 19.

⁴¹ Per un approfondimento sul tema della coscienza eterna, cfr. C. TYLER, *The Much-Maligned and Misunderstood Eternal Consciousness*, in «Bradley Studies», 9 (2003), pp. 126-138; M. DIMOVA-

così dire maggioritaria dell'idealismo britannico, si svilupperà e assumerà ben presto una sua peculiare fisionomia una corrente 'personalistica',⁴² che solleverà importanti obiezioni proprio nei confronti del carattere insieme trascendente e assoluto dell'intelligenza eterna, nonché dell'idea per cui i singoli "io" siano riducibili a mere manifestazioni del Sé divino.

La nascita di questa tendenza può farsi risalire all'attacco a Hegel e agli idealisti britannici da parte dell'idealista 'eterodosso' Andrew Seth Pringle-Pattison nel suo *Hegelianism and Personality* del 1887. Qui le idee centrali di Green e dei suoi seguaci, denominati anche 'neo-kantiani', vengono sottoposte a una decostruzione storico-teoretica proprio partendo dal comune coté critico-trascendentale, cui lo stesso Seth aderiva.

Seth è dell'idea che Hegel e la scuola di Green condividano la medesima concezione del *Self* universale come distinto dagli individui ma in qualche modo agente in essi, e che questa dipenda da una «manipolazione»⁴³ delle dottrine kantiane. Anche nella filosofia di Kant, dice Seth, la tesi centrale è quella della «necessità di un soggetto permanente della conoscenza»,⁴⁴ ossia che «ogni conoscenza o esperienza [...] presuppone un sé».⁴⁵ Ma un conto è affermare, in virtù di questa scoperta, una cornice trascendentale per qualsiasi contenuto mentale, un altro è quello di scambiare tale orizzonte con un soggetto vero e proprio, dotato di un'esistenza autonoma:

Non si possono aver pensieri senza un pensatore, ma è egualmente vero che non si può avere un pensatore senza pensieri. Qualsiasi tentativo di separare i due lati è una deviazione dalla realtà, e la sostanzializzazione di un'astrazione. In breve, il fatto ultimo della conoscenza non è né un puro soggetto né un puro oggetto, né una pura sensazione né un puro Ego, ma un ego o un soggetto conscio delle sensazioni. Non è una mera unità, ma una unità nella dualità. Tale dualità appartiene alla vera essenza dell'autocoscienza, e non può essere bandita da nessuna filosofia fedele ai fatti.⁴⁶

COOKSON, *The Eternal Consciousness: What Roles it Can and Cannot Play. A Reply to Colin Tyler*, in «Bradley Studies», 9 (2003), pp. 139-148; P. NICHOLSON, *Green's Eternal Consciousness*, in M. DIMOVA-COOKSON – W.J. MANDER (eds), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 139-159; W.J. MANDER, *In Defense of the Eternal Consciousness*, in M. DIMOVA-COOKSON – W.J. MANDER (eds), *T. H. Green: Ethics, Metaphysics and Political Philosophy*, cit., pp. 187-206; A. DIVIDUS, *Politica e coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, Genova University Press, Genova 2020, pp. 148-169.

⁴² Cfr. J.O. BENGSSON, *The Worldview of Personalism. Origins and Early Developments*, Oxford University Press, Oxford 2006; J. DUNHAM – I. HAMILTON GRANT – S. WATSON, *Idealism. The History of a Philosophy*, Routledge, London-New York 2011, p. 175.

⁴³ A. SETH, *Hegelianism and Personality*, Blackwood and Sons, Edinburgh-London 1893, p. 7. Qui e in seguito, traduzione nostra.

⁴⁴ *Ivi*, p. 12.

⁴⁵ *Ivi*, p. 13.

⁴⁶ *Ivi*, p. 14.

Green contravviene ai limiti imposti dal metodo critico, poiché eleva uno dei due cespiti del complesso trascendentale (quello sintetico-appercettivo, o in generale intellettuale) a trascendentale *tout court*, di fatto sovraordinandolo rispetto alla struttura 'duale' della conoscenza, che prevede sempre realtà empirica e idealità trascendentale delle categorie dell'intelletto, e mai solo una delle due. In questa maniera, obietta Seth, il trascendentale kantiano (la funzione in cui consiste l'intelletto) si trasforma in una Intelligenza trascendente rispetto alle diverse serie di contenuti conoscitivi, ossia rispetto agli ego empirici.⁴⁷ Viene così compiuto un passo metafisico non legittimato dagli stessi presupposti metodologici kantiani: per essere coerente con sé stesso, il procedimento di una filosofia trascendentale deve rimanere completamente 'immanente'. Ipostatizzando o divinizzando l'io penso, cioè assegnandogli attributi come la distinzione, la separatezza, l'indivisibilità, l'eternità etc., Green invece ricade suo malgrado in un paralogismo della ragion pura:⁴⁸ cioè «prende la nozione di conoscenza come equivalente a quella di un conoscitore reale»⁴⁹ o, in termini più tecnici, converte impropriamente la rappresentazione di una 'coscienza in generale' in quella di una 'coscienza universale', oltrepassando i limiti dell'esperienza possibile. Se ci sia una mente suprema, e quale sia il suo rapporto con le menti finite, è una questione di competenza della metafisica, non della teoria della conoscenza. Nessuno ci vieta – avverte Seth – di tentare un'impresa speculativa di questo tipo, ma non è lecito far valere immediatamente le conclusioni formali della critica del conoscere come risultati positivi dell'ontologia.

Al termine del suo libro, che consiste per larga parte in una esposizione del sistema hegeliano sulla base di questo impianto problematico, Seth ricapitola l'essenziale della sua critica, ribadendo che l'«errore radicale» tanto dell'hegelismo quanto dei suoi 'alleati' inglesi consiste nella «identificazione dell'autocoscienza umana e divina» o, più in generale, «nell'unificazione della coscienza in un singolo Sé».⁵⁰ Ciò è dipeso, secondo Seth, principalmente dalla «tendenza a prendere una mera forma per un essere reale – un'identità tipologica per una unità di esistenza (*unity of existence*)».⁵¹ La scoperta kantiana dell'azione di una funzione universale all'interno del singolo io ha indotto erroneamente a concludere che esista un Sé universale, quando invece ad esistere propriamente sono soltanto i singoli sé, per quanto tutti dotati di una capacità

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁴⁸ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it. C. ESPOSITO (ed.), Bompiani, Milano 2014, pp. 595, 621: «Di un essere pensante io non posso avere neanche la minima rappresentazione tramite un'esperienza esterna, ma solo tramite l'autocoscienza. [...] La parvenza dialettica nella psicologia razionale si basa sullo scambio di un'idea della ragione (l'idea di un'intelligenza pura) con il concetto, indeterminato in tutto e per tutto, di un essere pensante in generale».

⁴⁹ A. SETH, *Hegelianism and Personality*, cit., p. 32.

⁵⁰ *Ivi*, p. 226.

⁵¹ *Ibidem*.

universalizzante. Questa capacità è stata innalzata al rango di sostanza (sebbene non nel senso di una *res*), ma l'unica sostanza esistente è quella individuale, che, dice Seth, «è perfettamente inaccessibile (*impervious*) agli altri sé [...] in un modo vagamente analogo all'impenetrabilità della materia». ⁵² Poco oltre la metà del libro, infatti, Seth aveva perentoriamente affermato: «the individual alone is the real». ⁵³

A questo punto Seth individua la lontana origine di questo errore nel realismo scolastico, per il quale gli universali o le specie sono le vere cose esistenti, mentre gli individui sono loro accidenti, modificazioni, esemplificazioni o addirittura loro effetti. In questo senso, Seth intravede una stretta parentela di quello che lui chiama il 'neokantismo' inglese con «il sistema di Averroè», ⁵⁴ in cui tale realismo incontra la dottrina aristotelica dell'identità dell'intelletto umano. Guardata da quest'angolazione, la somiglianza tra la dottrina averroistica dell'intelletto unico e quella greeniana dell'*Eternal Consciousness* appare a Seth «impressionante» ⁵⁵ (*striking*); e lo è in effetti tanto più se si considera che né Hegel né Green hanno mai dato rilevanza all'averroismo, che riaffiora in queste pagine come all'apice di una lunga storia sommersa che dal Commentatore arriva fino alla fine del diciannovesimo secolo, in un momento in cui le dottrine del filosofo di Cordova venivano considerate ormai – da Renan *in primis* – un puro oggetto di antiquariato storico-filosofico.

La parabola che da Hegel giunge a Green e a Seth, invece, può aiutare a vedere, attraverso la lente della trascendenza del pensiero universale rispetto agli individui, la profonda traccia averroistica nascosta nell'idealismo, e probabilmente impressa in tutta la filosofia moderna. È in fondo una strana immanenza quella che, per un verso, riconduce ogni porzione del mondo all'abbraccio onnicomprensivo del pensiero e, per un altro, 'strappa' per così dire proprio il pensiero dall'intimo della soggettività umana per collocarlo in una dimensione che lo eccede e lo governa 'dal di fuori' (per quanto sia un 'fuori' che ricade pur sempre in uno spazio trascendentale). Si tratta di una forma di idealismo che, pur partendo da un gesto aristotelizzante, ripristina in qualche maniera la divisione platonica tra idea ed esperienza, come osserverà Giovanni Gentile nel 1913 proprio a proposito dell'averroismo. ⁵⁶ Che tipo di idealismo è un idealismo come quello di Hegel, che ammette l'esistenza di un pensiero 'oggettivo', che non è cioè appannaggio privilegiato dell'io, o come quello di Green, che parla di un pensiero irriducibile a quello dell'uomo? Un

⁵² Ivi, p. 227. Una posizione, questa, che lascia intravedere l'ascendente 'neo-leibniziano' del pensiero di Hermann Lotze, con cui Seth studiò nel corso di un soggiorno di due anni in Germania.

⁵³ Ivi, p. 135. Questa idea e le sue conseguenze sul modo di intendere la personalità avranno un certo influsso sui primi esponenti della filosofia analitica e del pragmatismo, tra cui Bertrand Russell e George Herbert Mead.

⁵⁴ Ivi, p. 230.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. G. GENTILE, *I problemi della scolastica*, Laterza, Bari 1913, pp. 192-193.

idealismo immanente o un idealismo trascendente? Quale che sia la risposta a queste domande, esse ci mostrano, in maniera quasi paradossale, che quella dell'idealismo è interpretabile – secondo la formula di Deleuze – come una *immanence contenue dans le transcendant*.

antoniolombardi.filosofia@gmail.com

(Università degli Studi di Bari)