

**ARCHITETTONICHE DELLA RAGIONE: IL CONCETTO DI SISTEMA
IN KANT E HEGEL**

*Architectonics of reason: the notion of system
in Kant and Hegel*

Mario Pati

Scuola Normale Superiore di Pisa
mario.pati96@gmail.com

Riassunto: L'esigenza di conferire alla filosofia lo *status* di scienza per il tramite della forma sistematica è una delle caratteristiche principali dell'idealismo tedesco e, conseguentemente, una peculiarità ravvisabile nella filosofia e di Kant e di Hegel. Il presente contributo mira precisamente a comparare il sistema della ragione kantiano e hegeliano, al fine di metterne in luce gli elementi teoratici distintivi. In tal modo, sarà possibile rilevare non solo l'influsso esercitato dal filosofo di Königsberg sul pensatore di Stoccarda, ma anche l'originalità con la quale il secondo assimila l'istanza sistematica del primo. In particolare, la tesi che si intende sostenere è la seguente: laddove per Kant, in ultima analisi, la dimensione morale è necessaria al fine di realizzare il sistema della ragione, per Hegel è fondamentale la dimensione teoratica, ovvero quella logica-concettuale.

Parole-chiave: Architettura; Concetto; Enciclopedia; Idee; Scienza; Sistema.

Abstract: The demand of bestowing upon philosophy the *status* of science through the systematic form is one of the main characteristics of German idealism and, consequently, a peculiarity present in both Kant and Hegel's philosophy. The present contribution aims precisely to compare Kant and Hegel's systems of reason in order to highlight their distinctive theoretical elements. In doing so, it will be possible to show not only the influence exerted by Kant on Hegel, but also the originality with which Hegel assimilates the systematic dimension of Kantian philosophy. In particular, my thesis is the following: for Kant, ultimately, the moral scope is necessary in order to realize the system of reason. For Hegel, instead, the theoretical dimension is fundamental, namely the logical-conceptual one.

Keywords: Architectonics; Concept; Encyclopedia; Ideas; Science; System.

Introduzione

Nonostante la vastità della bibliografia mondiale su I. Kant e G. W. F. Hegel, i contributi di carattere comparativo sulle rispettive concezioni del sistema non abbondano¹. Lo scopo del presente lavoro è prendere in considerazione i due autori, muovendo dal seguente assunto: se il tentativo di elaborazione di un sistema del sapere filosofico costituisce uno dei tratti distintivi dell'idealismo tedesco², i due autori menzionati rappresentano, per così dire, gli estremi di tale impresa.

¹ Tra i contributi più recenti si vedano Nuzzo (2016) e Jaeschke, Arndt (2012), i quali prendono in considerazione non solo Kant e Hegel, ma anche, tra gli altri, J. G. Fichte e F. Schelling.

² Jaeschke e Arndt hanno messo in luce che l'esigenza di conferire alla filosofia forma sistematica, perciò lo *status* di scienza, segna in senso sia temporale sia genealogico, la filosofia post-kantiana: «Dieser

Da una parte, il filosofo di Königsberg è uno dei primi pensatori tedeschi della modernità a interrogarsi sulle caratteristiche essenziali del sistema, connettendole con l'ambizioso progetto di assegnare statuto scientifico alla filosofia. Dall'altra, il filosofo di Stoccarda, sulla scorta del contributo offerto da Fichte e Schelling, si impegna a superare i limiti della proposta sistematica di Kant, rilevando le carenze dell'idealismo trascendentale. Hegel, infatti, si appropria dell'istanza kantiana secondo la quale la filosofia non può essere scienza se non come sistema, inscrivendola però all'interno di un paradigma filosofico inconciliabile con quello kantiano. L'obiettivo della presente indagine è quindi porre in risalto gli elementi teoretici distintivi delle due concezioni del sistema, senza trascurarne il contesto storico-filosofico.

A tal fine, si articolerà l'argomentazione nel modo seguente. In una fase iniziale, ci si concentrerà su Kant, in particolare sulla *Critica della ragion pura*. Innanzitutto, verranno brevemente ricostruite le radici storico-filosofiche del concetto di architettura, che costituisce un elemento fondamentale per l'elaborazione kantiana della nozione di sistema (1). Secondariamente, verrà posto in risalto l'importante ruolo svolto dalle idee all'interno del sistema della ragione di Kant (2). In terzo luogo, si prenderà in esame la sezione della prima *Critica* dedicata alla Architettura della ragion pura, all'interno della quale ben emerge la concezione kantiana del sistema (3). Specularmente, in una fase successiva, ci si focalizzerà sulle opere dello Hegel, procedendo come segue. In primo luogo, verranno rilevate le principali differenze tra l'enciclopedia filosofica hegeliana e le coeve proposte enciclopediche (4). In secondo luogo, si tenterà di delineare la concezione hegeliana del sistema, basandosi soprattutto sull'*Enciclopedia* del 1830 (5). Infine, verrà sondata la possibilità di giustificare differenti articolazioni del sistema stesso; possibilità alla quale apre lo stesso Hegel nella conclusione dell'*Enciclopedia*, là dove vengono tratteggiati i tre sillogismi del sistema filosofico (6).

Nel procedere secondo la modalità descritta, sarà possibile non solo segnalare l'influsso esercitato da Kant sul pensiero hegeliano, ma anche mostrare l'originalità con la quale Hegel assimila l'istanza sistematica della filosofia kantiana. Nella fattispecie, la tesi che si intende sostenere è la seguente: se in Kant la dimensione pratico-morale

Anspruch auf Explikation der Philosophie in Wissenschaftsform und deshalb in Systemform bildet ein wichtiges Movens der Weiterbildung der Philosophie "nach Kant" – im zeitlichen wie auch im genealogischen Sinne» (2012, p. 30).

risulta indispensabile al fine di realizzare il sistema della ragione, in Hegel acquista maggior importanza la dimensione teoretico-speculativa, vale a dire la dimensione logico-concettuale.

1. “Architettonica”

La riflessione sulla nozione di sistema segna l’intera storia del pensiero filosofico. Nel *Timeo* Platone (1997) descrive il cosmo nei termini di un «essere vivente perfetto» la cui unità è garantita dal legame peculiare – «il più bello» – tra le parti che lo compongono (31b-32a). Nel ricorrere all’immagine biologica dell’organismo quale esemplificazione paradigmatica del sistema, ovvero di un tutto contraddistinto da un peculiare rapporto fra le sue parti, Platone inaugura una tradizione di pensiero destinata a protrarsi sino alla modernità e ravvisabile, quindi, anche nelle riflessioni del filosofo di Königsber³. È tuttavia in Aristotele che si riscontra la prima ricorrenza lessicografica del termine “architetonica”⁴. Nell’*Etica Nicomachea* lo Stagirita (2008) afferma che, in ambito pratico, la politica pare essere la scienza più importante e «più architetonica» (A, 1094a 26-28). Delucidazioni riguardo al significato di «scienza architetonica» derivano dalla *Metafisica*, opera all’interno della quale Aristotele precisa che ciò che rende una scienza sopraordinata alle altre, subordinandole in vista dei fini, è la capacità di connettere la dimensione teoretica con quella pratica: «la più elevata delle scienze, quella che più deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che *conosce* il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il *sommo bene*» (2004, A, 982b 4-6).

Nel mettere in luce la correlazione tra elemento teoretico ed elemento pratico, Aristotele anticipa una delle istanze che contraddistinguono non solo la filosofia di Kant, ma l’intero movimento filosofico dell’idealismo tedesco⁵. Infatti, il tentativo di edificazione di un sistema della scienza filosofica non è stato portato avanti solo dal filosofo di Königsberg. Da G. W. von Leibniz a J. H. Lambert, passando da C. Wolff e A. G. Baumgarten, la metafora dell’architetonica compare sempre in relazione al

³ Sulla storia del concetto di sistema si vedano: Nuzzo (2003, pp. 6-21) e Riedel (1990, pp. 285-322).

⁴ Cfr. Garelli (1999, pp. 21-22).

⁵ Non è superfluo sottolineare la differenza che intercorre tra l’espressione “idealismo tedesco” e “idealismo assoluto”. Secondo la ricostruzione di Beiser (2002, pp. VII, 349), la prima viene utilizzata ancora oggi per designare le dottrine filosofiche sviluppate a partire da Kant e almeno fino a Hegel. Il sintagma “idealismo assoluto”, invece, è stato probabilmente coniato da F. Schlegel per indicare i tentativi di superare i limiti dell’idealismo di Kant e di Fichte da parte dei loro successori.

concetto di scienza. Nella fattispecie, Leibniz contrappone ai sistemi fondati su definizioni quelli in cui le discipline sono sistemate in subordinazione architettonica, mentre Wolff definisce l'ontologia *scientia Architecturae* in virtù della consequenzialità e della reciproca determinazione tra le sue parti. Si tratta di una definizione analoga a quella di Baumgarten, secondo il quale l'ontologia è definibile come metafisica architettonica. Infine, Lambert riferisce l'architettonica all'impianto dell'edificio della conoscenza umana, contraddistinto da fondamenti primi e da un ordinamento generale teleologicamente orientato⁶.

Per quanto concerne Kant, il termine “architettonica” compare già nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*. Ivi egli afferma quanto segue:

La filosofia trascendentale è l'idea d'una scienza, di cui la critica della ragion pura deve progettare architettonicamente [*architektonisch*], ossia per principi [*Prinzipien*], l'intero piano, con piena garanzia della completezza e della sicurezza di tutti gli elementi che entrano a costituirne l'edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragion pura (*KrV*, A13/B27).

Si noti che nel passo citato Kant adopera il termine tedesco di derivazione latina “Prinzip” e non “Grundsatz”. Ciò significa che la progettazione architettonica del sistema della ragione non avviene solo tramite l'enunciazione di *Grundsätze* (letteralmente “proposizioni fondamentali”), cioè dei giudizi sintetici a priori formulabili dalla ragion pura; giudizi che vengono chiaramente espressi da Kant all'interno della sezione intitolata Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro (*KrV*, A148/B187). Come emerge dalla sezione della *Critica della ragion pura* dedicata all'architettonica della ragione, l'uso del sostantivo *Prinzip* in luogo del vocabolo *Grundsatz* rimanda direttamente alla distinzione tracciata da Kant fra *cognitio ex datis* e *cognitio ex principiis* (*KrV*, A836/B864). Solo quest'ultima è conoscenza propriamente razionale, giacché procede *per concetti*, attingendo alle sorgenti universali della ragione⁷.

⁶ Per un resoconto delle suddette ricorrenze del termine “architettonica” nella modernità, cfr. Garelli (1999, pp. 23-26).

⁷ «Le conoscenze razionali [...] sono attinte alle sorgenti universali della ragione [...] Dunque, ogni conoscenza razionale o è per concetti o per costruzione di concetti: nel primo caso si chiama filosofia, nel secondo matematica», *KrV*, A837/B865. Sulla costruzione dei concetti matematici, cfr. Ferrarin (2015, pp. 152 ss).

Detto altrimenti, la critica della ragione, nella misura in cui differisce dalla filosofia trascendentale nella sua completezza per il fatto di conseguire solo la «sapienza cosmica della ragion pura semplicemente speculativa» e non già di contenere anche i supremi principi della moralità (*KrV*, A14-15/B28-29), si prefigge di articolare *gerarchicamente* i concetti puri prodotti dalla ragione⁸ attraverso sintesi a priori, ossia attraverso una spontanea attività di costituzione delle condizioni dell'esperienza⁹. È infatti su quest'ultima che, prescindendo dalla conoscenza ricavabile a priori, si fonda la conoscenza¹⁰. La logica trascendentale kantiana si occupa precisamente di dedurre non solo gli elementi costitutivi della conoscenza a priori, ma anche di indicare quando questa sia impossibile. Pertanto, al fine di comprendere il progetto kantiano di elaborazione di un sistema della ragion pura, occorre ricostruire il complesso rapporto che il filosofo di Königsberg stabilisce tra intelletto e ragione.

2. La funzione sistematica delle idee della ragione

Nell'articolare la divisione della logica trascendentale in Analitica e Dialettica trascendentale, Kant precisa che l'Analitica si occupa di tutta la conoscenza, ricavabile a priori dall'intelletto, che trova applicazione alla materia sensibile, là dove la Dialettica concerne le contraddizioni in cui la ragione si invischia quando cerca di applicare tale conoscenza a oggetti che esulano dal campo dell'esperienza possibile (*KrV*, A62-63/B87-88).

Al fine di meglio comprendere la suddetta articolazione, risulta utile soffermarsi sulla distinzione tra *conoscere* (*kennen* o *erkennen*) e *pensare* (*denken*), tracciata da Kant nei paragrafi 21-23 della Deduzione dei concetti puri dell'intelletto¹¹. La conoscenza, afferma il filosofo di Königsberg, richiede due elementi: le categorie – o concetti puri dell'intelletto – e le corrispondenti intuizioni degli oggetti (*KrV*, B146). Le prime, in quanto strutture trascendentali degli oggetti d'esperienza (ovvero condizioni

⁸ Si noti che il termine “ragione” non denota in Kant solo la ragione in senso stretto, cioè la facoltà che pretende di conoscere l'incondizionato. All'opposto, la ragione kantiana va considerata come un sistema di facoltà tra loro in relazione, cfr. Nuzzo (2005, p. 39).

⁹ Cfr. Ferrarin (2015, p. 179).

¹⁰ Nei *Prolegomeni* Kant afferma, utilizzando un'espressione destinata a divenire celebre, che il suo posto «è la fertile bassura dell'esperienza» (*Prol*, 4: 374, nota).

¹¹ Non è in questa sede possibile entrare nei dettagli della deduzione kantiana delle categorie, la quale si occupa di dimostrare (a) la coincidenza delle categorie con le funzioni logiche del giudicare che fanno parte della logica tradizionale e (b) il condizionamento, da parte delle categorie, dell'esperienza. Per una ricostruzione analitica della strategia argomentativa messa in atto dal filosofo tedesco, cfr. Allison (2004, pp. 159-201).

soggettive cui si conforma l'esperienza stessa), costituiscono i modi tramite i quali l'intelletto giudica, quindi conosce, i medesimi oggetti. In altri termini, il molteplice fornito dall'intuizione è unificato dall'intelletto, attraverso un atto di sintesi, coerentemente alle categorie. Queste ultime, in quanto «concetti di un oggetto in generale» (*KrV*, B128), permettono infatti di ordinare la materia del conoscere che, altrimenti, ci apparirebbe come un flusso di rappresentazioni indistinte e sconnesse. Orbene, se le categorie sono necessarie alla costituzione degli oggetti, previa intuizione sensibile degli stessi, allora non si può *conoscere* alcun oggetto al di fuori del campo dell'esperienza, bensì lo si può solo *pensare*. In questo caso non è possibile determinare l'oggetto, ovvero affermare alcunché di scientificamente rilevante riguardo a esso. «In conclusione, le categorie servono non alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste sono oggetti di esperienza possibile» (*KrV*, B148).

Questo punto è fondamentale per comprendere la Dialettica trascendentale, ovvero la sezione della *Critica della ragion pura* in cui Kant non si propone semplicemente di approfondire la critica alle illusioni della ragione, bensì di esaminare quest'ultima come facoltà conoscitiva distinta dall'intelletto, eppure con esso connessa. Di quest'ultimo, infatti, la ragione mira a unificare le conoscenze, in vista della loro massima unità nel pensiero:

Ogni nostra conoscenza scaturisce dai sensi, da qui va all'intelletto, per finire nella ragione, al di sopra della quale non si riscontra in noi nulla di più alto che intervenga a elaborare la materia dell'intuizione e a ricondurla sotto la suprema unità del pensiero (*KrV*, A299/B355).

Secondo Kant, la massima unità delle conoscenze si verifica nel momento in cui si attinge all'incondizionato, da cui scaturisce la serie delle condizioni del fenomeno, detto condizionato in quanto dipendente da una causa. Tuttavia, poiché la serie delle condizioni non si dà nell'esperienza e, quindi, non è possibile conoscerla, la si può solo pensare. In particolare, la completezza delle condizioni, la «più alta unità razionale possibile della nostra conoscenza» (*KrV*, A309/B365), è pensata dalla ragione secondo principi particolari da essa stessa prodotti e denominati da Kant *idee*.

Queste sono i concetti puri sia trascendenti sia trascendentali della ragione poiché, sebbene non si riferiscano a nessun oggetto d'esperienza, si collegano alle stesse categorie dell'intelletto, risultando così in grado di offrire a quest'ultimo «un canone per

l'estensione e la coerenza del suo uso» (*KrV*, A329/B385), ovvero di indurlo verso l'incondizionato, coerentemente al bisogno naturale della ragione di raggiungere la totalità assoluta. Per tale motivo, sostiene Kant, «i concetti puri della totalità nella sintesi delle condizioni risultano pertanto necessari almeno come problemi, per sospingere, nei limiti del possibile, l'unità dell'intelletto fino all'incondizionato e trovano il loro fondamento nella natura della ragione umana» (*KrV*, A323/B380).

Orbene, poiché la ragione, producendo tali idee, stabilisce una relazione tra condizionato e incondizionato, essa, nel fare ciò, non potrà non pensare le idee coerentemente alle tre tipologie di sillogismo di relazione: categorica (c'è un A che è B), ipotetica (se si dà A, allora B), disgiuntiva (o è A, oppure è B) (*KrV*, A335/B392). Inoltre, sottolinea Kant, dal momento che ogni nostra rappresentazione stabilisce una relazione o con il soggetto o con gli oggetti o con tutte le cose in generale (*KrV*, A334/B391), si otterranno tre precise idee della ragione: l'idea di *anima* (o unità assoluta dei fenomeni interni), l'idea di *mondo* (o unità assoluta della totalità dei fenomeni esterni) e l'idea di *Dio* (unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale) (*KrV*, A334/B391).

Secondo Kant, in virtù della connessione reciproca che le contraddistingue, così come in forza dell'unità verso cui tendono, le idee trascendentali rendono la ragion pura un *sistema* di conoscenze (*KrV*, A337/B394). Va detto però che, sebbene tali idee siano razionali in quanto giustificate dalla natura stessa della ragione, esse conducono a delle pseudoscienze – la psicologia razionale, la cosmologia razionale e la teologia razionale – che devono essere sottoposte a critica, ovvero ricondotte nell'orizzonte del pensare, escludendole così dal campo del conoscere.

Di là da questo, ciò che interessa mettere in luce non è tanto la critica sviluppata da Kant nei confronti dei sillogismi che stanno alla base di tali idee e che conducono a delle contraddizioni. Piuttosto, preme far risaltare la funzione costruttiva delle idee all'interno del sistema della ragione. A tal fine, punto di riferimento è l'Appendice alla Dialettica trascendentale, in apertura della quale Kant ribadisce che la funzione costitutiva dell'intelletto consiste nel conoscere gli oggetti d'esperienza. All'opposto,

Le idee trascendentali sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbono fornire concetti di oggetti; e che se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici). Esse hanno però un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile,

consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che – pur essendo null'altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente provenire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dell'esperienza possibile – serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile (*KrV*, A644/B672).

La funzione regolativa delle idee consiste quindi nel subordinare l'attività dell'intelletto al perseguimento dell'incondizionato e, di conseguenza, della massima unità razionale delle conoscenze intellettuali (*KrV*, A644/B672), tentando di attingere alla natura come intero. Tuttavia, giacché quest'ultimo esula dall'esperienza possibile, l'unità sistematica – osserva Kant – è solo un'«unità proiettata, da non assumersi come data, ma esclusivamente come problema» (*KrV*, A647/B675).

Ne consegue che le idee trascendentali esplicitano la *teleologia* della ragione, consistente nella tendenza a risalire la serie delle condizioni fino all'incondizionato – sia esso pensato come anima, mondo o Dio – in modo da conseguire la massima unità delle conoscenze. Sebbene di fatto non sia possibile soddisfare questa pretesa di totalità della ragione, l'uso regolativo delle idee funge da principio *euristico* per la stessa conoscenza fenomenica (*KrV*, A663/B691). L'intelletto, infatti, nel ricondurre i fenomeni alle loro cause, obbedisce al «presupposto trascendentale» (*KrV*, A648/B676) secondo il quale «non possiamo fare a meno di presupporre l'unità sistematica della natura come oggettivamente valida e necessaria» (*KrV*, A651/B679), risalendo asintoticamente verso l'incondizionato. Se, tuttavia, la massima unità sistematica delle conoscenze non è effettivamente conseguibile, rimane da capire come sia possibile architettare un vero e proprio sistema della ragion pura.

3. L'architettura del sistema della ragion pura

L'incipit del terzo capitolo della *Methodenlehre*, dedicato per l'appunto all'architettura della ragion pura, suona così:

Col termine architettura intendo l'arte dei sistemi [*Kunst der Systeme*]. Essendo l'unità sistematica ciò che trasforma una conoscenza comune in scienza, ossia un aggregato in un sistema, l'architettura è la dottrina di quanto nella nostra conoscenza in

generale c'è di scientifico e rientra dunque necessariamente nella dottrina del metodo (*KrV*, A832/B860)¹².

Per comprendere il passo citato è opportuno muovere dalla fine, ossia dal riferimento alla Dottrina trascendentale del metodo. Kant afferma che tale dottrina si occupa della «determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura», ovvero dell'individuazione delle specifiche condizioni senza le quali non può darsi sistema alcuno (*KrV*, A707-708/B735-736). Nella fattispecie, si tratta di elaborare il progetto dell'edificio delle conoscenze della ragione, «tenendo conto dei materiali disponibili e assieme dei nostri bisogni»: occorre cioè conciliare le conoscenze teoretiche conseguite nella Dottrina degli elementi con i bisogni razionali, quale può essere il bisogno di unità della ragione.

L'architettura rientra quindi nella Dottrina del metodo perché, in quanto arte dei sistemi, svolge la funzione specificamente progettuale dell'edificio della ragione: essa conferisce unità sistematica al complesso delle conoscenze, trasformandole così in scienza. Secondo Kant, infatti, solo l'unità sistematica può garantire la tenuta del rapporto tra conoscenza, legislazione e teleologia: «sotto il governo della ragione, le nostre conoscenze in generale non possono costituire una rapsodia, ma un sistema; solo in questo, infatti, sono in grado di sostenere e promuovere i fini essenziali della ragione» (*KrV*, A832/B860). La spiegazione è semplice: come è emerso in precedenza, l'unità sistematica è data in modo prioritario dalla subordinazione dell'attività dell'intelletto alla dimensione teleologica della ragione; dimensione teleologica che, precisa Kant nel *Canone*, è costituita essenzialmente dai fini morali imposti dalla ragione stessa¹³. Di conseguenza, i fini essenziali della ragione possono essere promossi solo all'interno di un tutto teleologicamente orientato. Nella fattispecie, Kant definisce il sistema nel modo seguente:

Per sistema intendo l'unità di un molteplice di conoscenze sotto un'unica idea. Questa è il concetto razionale della forma di un tutto, per mezzo del quale è determinato a priori sia l'ambito del molteplice sia la reciproca posizione delle parti. Il concetto scientifico della

¹² In riferimento al passo citato, segnalo di essere intervenuto sulla traduzione del Chiodi, il quale traduce l'espressione tedesca "*Kunst der Systeme*" con "arte del sistema", anziché "arte dei sistemi".

¹³ «I fini supremi sono i fini della moralità, e soltanto la ragion pura è in grado di farci conoscere fini del genere», *KrV*, A816/B844. Sul *Canone* come apertura pratica del sistema kantiano si veda La Rocca (2003, p. 204).

ragione racchiude perciò il fine e la forma del tutto a esso corrispondente (*KrV*, A832/B860).

Dal passo citato si evince che l'idea di sistema costituisce tanto il principio di organizzazione delle conoscenze quanto il fine verso cui la ragione stessa tende, senza tuttavia raggiungerlo proprio in quanto è una idea. Si rammenti infatti che l'unità sistematica delle conoscenze, a causa dell'inconoscibilità dell'incondizionato, è solo un'unità proiettata, non già concretamente data.

A questo punto, però, sorge un problema: Kant sembra affermare a un tempo sia l'effettiva sistematicità (e quindi scientificità) delle conoscenze della ragione, raggiunta per il tramite dell'arte architettonica («la dottrina di quanto nella nostra conoscenza in generale c'è di scientifico»), sia l'irrealizzabilità del sistema della ragion pura. Per risolvere la contraddizione ora enunciata è necessario porre in risalto la dimensione pratico-morale del sistema kantiano. Infatti, pur se è vero che le idee, sotto l'aspetto strettamente teoretico-speculativo, svolgono una funzione non già costitutiva ma regolativa, esse risultano imprescindibili sotto l'aspetto pratico.

Nel Canone, Kant afferma chiaramente che le idee della libertà del volere, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio «non sono per nulla necessarie rispetto al sapere, e se tuttavia ci sono caldamente raccomandate dalla nostra ragione, vuol dire che la loro importanza non può riferirsi propriamente che al pratico» (*KrV*, A799/B827 ss.). Ciò significa che i problemi teoretici della ragion pura possono trovare adeguata soluzione solo se affrontati da una prospettiva pratica¹⁴. Ne consegue che, al fine della realizzazione del sistema della ragione, la dimensione pratico-morale è indispensabile; per questo nella sezione dell'Architettonica Kant insiste sull'importanza dei fini essenziali, cioè morali, della ragione.

Non a caso, egli distingue tra filosofia scolastica e filosofia cosmica: mentre la prima non tiene conto dei fini essenziali della ragione nell'elaborazione del sistema delle conoscenze razionali, la seconda subordina le ultime ai primi, configurandosi come «la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana» (*KrV*, A839/B867). Tuttavia, precisa Kant, «gli scopi essenziali non sono ancora gli scopi supremi; di questi non ce n'è che uno [...] Lo scopo finale è null'altro

¹⁴ Gava (2016, p. 389).

che l'intera destinazione dell'uomo [*die ganze Bestimmung des Menschen*], e la filosofia che lo tratta si chiama morale» (*KrV*, A840/B869).

Tanto dal Canone quanto dalla *Critica della ragion pratica* si evince che la destinazione dell'uomo consiste fondamentalmente nella conformità alla legge morale (*KpV*, 5: 122) e, in ultima analisi, nella realizzazione del sommo bene (*das höchste Gut*), cioè dell'unità di moralità (virtù) e felicità; unità che, tuttavia, è realizzabile solo postulando l'esistenza di un mondo ultraterreno retto da Dio¹⁵. Al riguardo, l'interpretazione che in questa sede ci si propone di sostenere è che proprio all'irrealizzabilità del sommo bene nel mondo sensibile si devono le affermazioni di Kant secondo le quali il filosofo è un modello che «sta solo nell'idea» e «non è dato incontrarlo in nessun luogo» (*KrV*, A838/B866 ss): perché il filosofo non si limita a *filosofare* secondo il concetto cosmico della filosofia, ma *agisce* anche in ossequio a esso, anelando indefinitamente al sommo bene.

In ogni caso, il filosofo è il «legislatore della ragione umana», giacché subordina le conoscenze teoretiche, in qualità di mezzi, al perseguimento dello scopo finale dell'essere umano (*KrV*, A839/B867). Ben si comprende allora perché solo per il tramite dell'arte architettonica è possibile conseguire non già un'unità tecnica, ma propriamente architettonica in filosofia: a causa dell'inconoscibilità dell'incondizionato, la filosofia può divenire scienza solo finalizzando i propri sforzi speculativi alla promozione della dimensione morale dell'uomo. Così facendo, la filosofia può conseguire quell'unità sistematica che le è preclusa sotto l'aspetto strettamente teoretico-speculativo.

Kant afferma infatti che la scienza – l'unità architettonica, cioè teleologicamente orientata, delle conoscenze – può essere costituita solo seguendo un'idea, la quale prescrive il fine supremo della ragione e l'articolazione a priori delle componenti della ragione stessa¹⁶. Con le parole di Kant,

¹⁵ «La felicità, pertanto, – in un rapporto di proporzione esatta con la moralità degli esseri razionali degni di essa, – costituisce da sola il sommo bene di un mondo in cui dobbiamo inserirci secondo le prescrizioni della ragion pura, ma pratica; un mondo, certo, intelligibile, perché il mondo sensibile non ci promette una siffatta unità sistematica dei fini in base alla natura delle cose; un mondo intelligibile la cui realtà non può poggiare che sul presupposto d'un sommo bene originario, in senso al quale una ragione autosufficiente, in possesso di tutto il potere d'una causa suprema, fonda, mantiene e attua, in modo perfettamente conforme a fini, l'ordine universale delle cose, che il mondo sensibile ci nasconde pressoché interamente», *KrV*, A814/B842.

¹⁶ Gava ha messo in luce che l'unità architettonica, per Kant, è conseguibile anche da parte delle scienze apodittiche come la matematica, senza che per esse sia necessario subordinare le proprie conoscenze al perseguimento di fini morali (2016, pp. 382-383).

Il nome di scienza non può costituirsi tecnicamente, in virtù della somiglianza riscontrata nel molteplice o dell'impiego casuale della conoscenza *in concreto* per ogni specie di scopi arbitrari ed esterni, bensì architettonicamente, sulla scorta dell'affinità delle parti e in base alla derivazione da un fine interno unico e supremo, il solo in grado di rendere possibile il tutto; il suo schema deve perciò contenere, in conformità all'idea, ossia a priori, il tracciato (*monogramma*) e la ripartizione del tutto nei suoi membri, e deve distinguere il tutto in questione da qualsiasi altro, con sicurezza e in base a principi (*KrV*, A833-834/B861-862).

Sebbene il passo citato confermi quanto sostenuto circa l'unità architettonica in filosofia, da esso emerge la tensione tra l'idea del tutto e lo schema che dovrebbe realizzarla; tensione che può essere risolta sulla base di un passo precedentemente citato. Ivi Kant afferma che la filosofia trascendentale è l'*idea* di una scienza che risiede nel *sistema* di tutti i principi della ragion pura. Di tale scienza, la *critica* della ragione deve progettare *architettonicamente* l'intero edificio (*KrV*, B27). Ora, nella sezione dedicata all'architettura, il filosofo tedesco afferma che lo schema del tutto deve presentare l'articolazione delle sue componenti a priori, cioè in conformità all'idea. L'affinità tra i passi citati è evidente. A riprova del fatto che non si tratta di una somiglianza casuale interviene lo stesso Kant, asserendo che egli intende progettare l'architettura (cioè l'unità sistematica) dell'intera conoscenza ricavabile dalla ragion pura (*KrV*, A835/B863). Detto in maniera più esplicita, sembra che l'idea di un sistema della ragione – ossia l'idea di una filosofia trascendentale – abbia come schema corrispondente la stessa critica della ragione.

Di conseguenza, là dove Kant sostiene che, in base all'idea del sistema della ragione, il tutto, al pari di un organismo animale, è contraddistinto da un'articolazione interna e dalla capacità di autosviluppo¹⁷, egli sta facendo riferimento al fatto che la ragione, in quanto essa stessa sistema (*KrV*, A738/B766), si autodetermina a priori («*per*

¹⁷«Il tutto è pertanto articolato (*articulatio*), e non ammassato (*coacervatio*); è suscettibile di crescita dall'interno (*per intussusceptionem*), ma non dall'esterno (*per appositionem*), proprio come un corpo animale, il cui accrescimento non importa alcuna aggiunta di membra, limitandosi a rendere ogni membro più forte e più idoneo ai propri fini, senza mutamento delle proporzioni», *KrV*, A833/B861. Al riguardo, è opportuno fare riferimento ai lavori della Nuzzo, la quale ha suggerito che tanto il sistema kantiano quanto quello hegeliano condividono cinque proprietà formali: totalità, unità, autoproduzione, completezza e ordine teleologico, cfr. Nuzzo (2016, pp. 44-45) ed Ead. (1992, pp. 104 ss.). I contributi della studiosa sono estremamente importanti per approfondire il concetto di sistema; tuttavia, si potrebbe osservare che si tratta di proprietà *formali*, non già distintive, dei due sistemi filosofici. Per esempio, ammessa la validità delle proprietà individuate dalla Nuzzo, è possibile notare che, mentre in Kant l'ordine teleologico è stabilito in ultima analisi attraverso la subordinazione architettonica delle conoscenze della ragione, in Hegel esso è il risultato del passaggio della ragione dall'«in sé» al «per sé».

intussusceptionem») nelle sue componenti specifiche. In questo senso, l'intero precede logicamente le sue parti perché queste sono il frutto della sua interna articolazione. Ne deriva che la ragione non può prescrivere dall'inizio un'idea ben definita del sistema della ragione stessa, perché tale idea risulta in modo chiaro solo al termine del processo di autodeterminazione della ragione¹⁸; processo articolato all'interno della critica della ragion pura¹⁹. Nell'accezione or ora delineata devono essere intese le parole di Kant, secondo le quali «il concetto scientifico della ragione racchiude il fine e la forma del tutto a esso corrispondente».

Inoltre, da quanto al momento sostenuto emerge che la filosofia trascendentale vera e propria – il sistema completo dei principi della ragion pura – non è irrealizzabile per cause strettamente teoretico-speculative²⁰, ma perché essa comporta un impegno pratico-morale destinato a protrarsi all'infinito. A ogni modo, proprio perché connette la dimensione teoretica con la dimensione pratica, il sistema della conoscenza filosofica, cioè il sistema della metafisica depurata della sua accezione dogmatica, si suddivide per Kant in metafisica della natura e metafisica dei costumi (*KrV*, A841/B869). Tale sistema, a dire del pensatore tedesco, costituisce la vera e propria filosofia, la quale «riferisce ogni cosa alla saggezza, ma passando per la scienza» (*KrV*, A850/B878), ovvero subordinando la conoscenza alla destinazione morale dell'uomo.

Come precedentemente anticipato, Hegel condivide l'istanza sistematica della filosofia kantiana or ora delineata, sostenendo anch'egli che il sapere filosofico «si può presentare solamente come scienza, ossia come *sistema*» (*PdG*, p. 27, *FDS*, p. 18). Ciononostante, il pensatore svevo ravvisa nell'idealismo trascendentale kantiano una serie di limiti che lo induce a elaborare un sistema filosofico su tutt'altre basi teoretiche. Nella fattispecie, al fine di meglio comprendere il passaggio da una concezione del sistema all'altra, risultano meritevoli di attenzione tre questioni²¹.

¹⁸ «Nessuno potrà mai tentare di costruire una scienza senza porre a suo fondamento un'idea. Ma, nella successiva elaborazione, molto raramente lo schema, e la stessa definizione che si dà all'inizio della scienza, corrispondono all'idea; e ciò perché quest'ultima è presente nella ragione come un germe in cui le varie parti si occultano, ancora involupate, e a mala pena riconoscibili dall'osservazione microscopica», *KrV*, A834/B862.

¹⁹ In riferimento alla critica della ragione, Kant afferma che «essa è un trattato del metodo e non un sistema della scienza stessa; tuttavia ne disegna l'intero contorno, sia rispetto ai limiti che le sono propri, sia anche rispetto alla sua completa articolazione interna», *KrV*, BXXII-XXIII.

²⁰ È quanto sostengono, per ragioni diverse, M. Capozzi, Ferrarin e G. Tonelli, cfr. Ferrarin (2015, p. 70).

²¹ Per un confronto analitico tra i due filosofi, basato sul concetto di ragione, cfr. Ferrarin (2016, cap. 5).

La prima concerne il fondamento della conoscenza. Secondo Kant, le condizioni per quest'ultima sono da rintracciare nella stessa soggettività: il metodo trascendentale della filosofia kantiana consiste precisamente nel risalire alle *condizioni di possibilità* del darsi di qualcosa (sia esso la conoscenza oggettiva o l'esperienza)²²; condizioni che ineriscono al soggetto trascendentale medesimo (*KrV*, BXVI-XVII). Per Hegel, invece, appellarsi a una condizione trascendentale della conoscenza significa svalutare la conoscenza stessa, giacché essa implica che sia impossibile conoscere le cose in se stesse²³.

La seconda questione riguarda la deduzione kantiana delle categorie. A dire di Hegel, essa poggia su di un presupposto che ne inficia la scientificità, poiché assume come valida, senza sottoporla a critica, la tavola dei giudizi della logica tradizionale, utilizzandola quale filo conduttore per reperire le categorie della logica trascendentale. Per il filosofo svevo, quindi, la filosofia critica non ha valutato le forme del pensiero «in sé e per sé, secondo il loro contenuto particolare, ma le ha addirittura prese lemmaticamente dalla logica soggettiva; cosicché non si trattò di dedurle in se stesse, né di dedurle come forme logiche soggettive, e meno che mai di considerarle dialetticamente» (*WdL*, pp. 40-41, *SDL*, p. 28).

Infine, la terza questione concerne il concetto di sistema. Al riguardo, va rilevato che, se in Kant il sistema delle scienze filosofiche è il risultato di un'architettura atta a subordinare le conoscenze, in qualità di mezzi, ai fini morali della ragione, in Hegel il sistema della conoscenza filosofica è l'esito dell'automovimento del concetto. A questa peculiare concezione del sistema filosofico ora ci si rivolge.

4. "Enciclopedia"

Già nell'incipit della Prefazione alla prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), Hegel sottolinea il carattere didattico dell'opera, volta a proporre «un modo nuovo di trattare la filosofia», con i naturali limiti che implica un compendio (*ENZ*, p. 11, trad. it.

²² «La parola "trascendentale [...] non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (a priori) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la conoscenza dell'esperienza», *Prol*, 4: 374, nota. Nella *Critica del giudizio* Kant si esprime nel modo seguente: «È un principio trascendentale quello col quale è rappresentata la condizione universale *a priori*, sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale», *KU*, 5: 181.

²³ «La critica delle forme dell'intelletto portò al risultato accennato, che queste forme non abbiano alcuna applicazione alle cose in sé. Ciò non può avere altro senso se non che tali forme siano in loro stesse un che di non vero», *WdL*, p. 40, *SDL*, pp. 27-28. Si tenga a mente, inoltre, l'obiezione di Hegel alla stessa idea di una critica della ragione. A dire del filosofo di Stoccarda, quest'ultima risulta ridondante, dal momento che compiere un esame preliminare per capire come sia possibile conoscere significa già, per l'appunto, conoscere, cfr. *ENZ*, §10 A.

p. 85). Nella fattispecie, la natura di compendio obbliga a restringere lo spazio dedicato alla deduzione sistematica, cioè alla dimostrazione razionale, delle idee medesime. Ciononostante, Hegel si premura di sottolineare che l'ordine e la disposizione delle parti dell'intero enciclopedico non sono il risultato dell'applicazione di uno schema estrinseco rispetto al contenuto, ma il frutto dell'impiego di un nuovo metodo filosofico: «l'unico vero, identico al contenuto» (*ENZ*, p. 11, trad. it. p. 85). Si tratta del metodo dialettico, ovvero della «mediazione da compiersi mediante il concetto» (*ENZ*, p. 11, trad. it. p. 86)²⁴.

Come meglio si vedrà, infatti, per Hegel il concetto (*der Begriff*) è il *logos* che determina se stesso attraverso un processo immanente articolato dalla scienza filosofica²⁵. Per il filosofo svevo, quindi, i diversi concetti della sua filosofia speculativa, così come le sezioni in cui sono suddivise le sue opere, sono il risultato dell'interna articolazione del concetto (al singolare):

Una partizione filosofica è in genere non una partizione esteriore, classificazione esterna di un materiale sussistente, fatta secondo un qualsiasi o più criteri di partizione accolti, bensì l'immanente differenziazione del concetto stesso [*das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst*] (*LFD*, §33 A).

È quanto Hegel non si stanca di ribadire nemmeno nelle due edizioni successive dell'*Enciclopedia* (1827 e 1830), affermando che «la natura della cosa implica che il nesso logico debba necessariamente rimanere fondamentale», nonostante la destinazione didattica dell'opera (*ENZ*, p. 14, trad. it. p. 89). D'altro canto, il fatto che l'*Enciclopedia* abbia avuto tre edizioni dovrebbe indurre a pensare che essa non rispondesse unicamente alle esigenze dello Hegel professore, ma anche dello Hegel filosofo. Scaturisce da qui l'esigenza del filosofo di Stoccarda di confrontarsi con le opere dello stesso genere altrui e, pertanto, di riflettere sul concetto di “enciclopedia”.

²⁴«Il principio motore del concetto, principio inteso come non soltanto dissolvente, bensì anche produttore le particolarizzazioni dell'universale, io chiamo *dialettica* [...] A questo sviluppo dell'idea come ad attività propria della di lei ragione il pensiero come pensiero soggettivo soltanto guarda, senza da parte sua aggiungere alcun ingrediente», *LFD*, §31 A. Si veda anche *LFD*, §32.

²⁵ «Questo concetto non cade né sotto la intuizione sensibile, né sotto la rappresentazione; esso è soltanto oggetto, prodotto e contenuto *del pensiero*, ed è l'essenziale quale è in sé e per sé, il *logos*, la ragione di ciò che è, la verità che porta il nome delle cose. Ora non è certamente il *logos*, quello che dev'esser lasciato fuori dalla scienza logica», *WdL*, p. 30, *SDL*, p. 19.

I tentativi di elaborazione di enciclopedie *filosofiche*, come quella hegeliana, manifestatisi tra '700 e '800, erano sollecitati soprattutto dalla necessità di restituire la totalità del sapere, mettendo in luce le connessioni fra i suoi ambiti costitutivi. Essi suscitavano però forti resistenze, giacché ritenuti portatori di schematizzazioni più o meno arbitrarie degli argomenti trattati²⁶. Sotto questo aspetto, l'*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert* ebbe maggior fortuna, poiché seppe interpretare lo spirito dell'epoca, con il fine di promuovere e consolidare l'atmosfera intellettuale dell'illuminismo settecentesco²⁷. D'altro canto, non è da sottostimare il fatto che l'enciclopedia francese, al pari delle bene accette enciclopedie *non filosofiche*, fosse organizzata per ordine alfabetico, permettendo un accesso agevole alle informazioni in essa contenute.

Ciononostante, anche le enciclopedie di tal sorta presentavano dei limiti: esse palesavano un alto grado di generalità e, soprattutto, erano incapaci di portare alla luce i nessi intrinseci alle materie trattate. In linea di massima, le enciclopedie coeve al tempo di Hegel mancavano di un principio guida che ne fondasse l'impostazione scientifica. In questo senso, la struttura dell'enciclopedia del filosofo di Stoccarda può essere considerata l'elemento più importante dell'opera, in quanto è l'«autosviluppo del concetto» a contraddistinguere l'articolazione della scienza (*ENZ*, p. 31, trad. it. p. 107).

Già nella cosiddetta *Propedeutica filosofica*, Hegel aveva affermato che «un'enciclopedia deve trattare l'ambito complessivo delle scienze secondo i loro oggetti e i loro concetti fondamentali», distinguendo tra enciclopedia ordinaria ed enciclopedia filosofica. La prima assume le scienze empiricamente, per come si trovano, raggruppandole per affinità; la seconda, invece, «è la scienza del necessario, della connessione determinata secondo il concetto e della formazione filosofica dei concetti e delle proposizioni fondamentali della scienza». L'enciclopedia è pertanto l'esposizione del «contenuto universale della filosofia»; contenuto dal quale dipendono le stesse scienze non filosofiche. Queste, infatti, basandosi sul positivo, ossia su «determinazioni

²⁶ Per una ricostruzione storica del concetto di enciclopedia e delle proposte enciclopediche tra '700 e '800, cfr. Bignami (1995, pp. 23-61), Cesa (2009, pp. VII-XLIV), Petry (1970, pp. 11-21).

²⁷ Diderot definisce la voce "enciclopedia" come «concatenazione delle scienze», precisando che «scopo di un'enciclopedia è infatti raccogliere le conoscenze sparse sulla faccia della terra, esporne ai nostri contemporanei il sistema generale, trasmetterle ai posteri, affinché l'opera dei secoli passati non sia stata inutile per i secoli avvenire; affinché i nostri nipoti, diventando più istruiti, diventino nello stesso tempo più virtuosi e più felici; affinché noi non si debba morire senza avere ben meritato del genere umano», (2003, p. 314).

arbitrarie ed esteriori», così come su ciò che è meramente empirico (*Propädeutik*, p. 9, trad. it. pp. 189-190), non sono in grado di dimostrare la necessità dei propri risultati. Solo la filosofia, per Hegel, è in grado di fare ciò, deducendo le categorie universali e necessarie del reale (cfr. *ENZ*, §12 A).

Proprio in virtù della connessione logica che la contraddistingue, l'opera hegeliana acquista tratti distintivi rispetto alle altre proposte enciclopediche: essa non è un *aggregato* di *conoscenze* (*Kenntnisse*), ma un *sistema* del *sapere* (*Wissen*)²⁸.

5. Il sistema come forma del sapere filosofico

Le prime importanti riflessioni dello Hegel maturo sul concetto di sistema sono contenute nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Qui, dopo aver affermato che il vero è il tutto (o l'intero: *das Wahre ist das Ganze*), il filosofo di Stoccarda precisa quanto segue:

Il tutto però non è altro che l'essenza che si compie attraverso il suo sviluppo. Dell'assoluto, bisogna dire che è essenzialmente *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e appunto in questo consiste la sua natura: essere qualcosa di effettivo, soggetto, o divenire-se-stesso (*PdG*, p. 24, *FDS*, p. 15).

Detto in altri termini: l'intero è il risultato del processo di autodeterminazione della ragione (l'assoluto) la quale, proprio in quanto autodeterminantesi e non già mera sostanza o essere, è *soggetto* o *concetto*²⁹. Il concetto, infatti, non è solo, nel senso generale precedentemente delineato, il *logos* implicito nel reale ed esplicitabile da parte della filosofia. Esso, in senso stretto, coincide con la forma logica dell'autodeterminazione³⁰; forma logica che costituisce la componente propriamente ideale (ossia universale, necessaria e intelligibile) dell'idea, la quale non è altro che la

²⁸ Si tratta evidentemente del sapere concettuale, il quale dimostra la necessità delle determinazioni di pensiero secondo il metodo proprio della filosofia speculativa. Lo stesso Hegel, nella *Fenomenologia*, afferma che il sapere assoluto (*das absolute Wissen*) della filosofia è «lo spirito che si sa in figura di spirito, ossia il sapere concettuale [*das begreifende Wissen*]», *PdG*, p. 582, *FDS*, p. 523.

²⁹ «Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé è solo per ciò ch'esso è un esser posto, è il *compimento della sostanza*. Se non che questo compimento non è più la *sostanza* stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il *concetto*, il *soggetto*», *WdL II*, pp. 248-249, *SDL*, p. 654.

³⁰ La natura del concetto, afferma Hegel, è «di mostrarsi nel suo processo come sviluppo di se stesso», *ENZ*, §161 Z.

ragione manifestantesi nel reale (cfr. *ENZ*, §§213-214). Alla ragione spetta *realtà effettiva* proprio perché realizza se stessa, non già qualcosa d'altro da sé³¹.

Sono queste le premesse fondamentali per comprendere la relazione tra le nozioni di scienza, sistema e concetto. Al riguardo, Hegel afferma che «la vera figura in cui la verità ha esistenza non può che esserne il sistema scientifico», precisando che porre nella scientificità la vera figura della verità equivale a sostenere che «la verità ha l'elemento della propria esistenza unicamente nel *concetto*». Come volevasi dimostrare, il sistema non è un ordine imposto in maniera estrinseca a un insieme di elementi eterogenei, bensì la forma finale (*Gestalt*), la disposizione che il contenuto della scienza (il concetto o l'idea) assume in virtù del suo stesso auto-movimento.

Su questa base risulta meglio comprensibile la distinzione tra sistema (cioè la forma enciclopedica della filosofia speculativa) e aggregato (*Aggregat*). Nell'annotazione al paragrafo 16 dell'ultima edizione dell'*Enciclopedia* leggiamo:

L'enciclopedia filosofica si distingue da altre enciclopedie, nel senso usuale del termine, in quanto queste ultime devono essere un *aggregato* di scienze recepite in modo contingente ed empirico e tra cui se ne trovano anche alcune che hanno soltanto il nome di scienza, ma sono una semplice raccolta di conoscenze. L'unità in cui le scienze vengono raccolte in un tale aggregato, trattandosi di una raccolta estrinseca, è altrettanto *estrinseca* – è un *ordine* [*Ordnung*], che, per la stessa ragione, ed essendo per di più anche i materiali di natura contingente, deve necessariamente rimanere un *saggio* [*Versuch*] e mostrare sempre dei lati insoddisfacenti (*ENZ*, §16 A).

Come si evince dal passo citato, i limiti delle enciclopedie usuali, che ne fanno dei meri aggregati, sono principalmente due. Innanzitutto, l'unità tra le scienze ivi raccolte non scaturisce dal nesso logico tra le scienze medesime, ma è il frutto dell'applicazione di criteri estrinseci (si pensi alla disposizione delle voci enciclopediche per ordine alfabetico e alla scelta di trattare una materia piuttosto che un'altra). In secondo luogo, i materiali raccolti (le varie conoscenze) sono di natura contingente perché non costituiscono le determinazioni necessarie dell'autosviluppo del concetto.

È chiaro allora che un'enciclopedia *davvero filosofica* comprenderà tutte le scienze fondate nella necessità del concetto, così come comporterà una disposizione

³¹ «La sostanza vivente inoltre è l'essere, che in verità è *soggetto*, ossia, in altri termini, che in verità è dotato di realtà effettiva, *soltanto nella misura in cui quella sostanza è il movimento del porre se stessa*», *PdG*, p. 23, *FDS*, p. 14. Il corsivo dell'ultima frase è mio.

logica delle stesse e conterrà solo determinazioni necessarie frutto di una dimostrazione razionale. Un'enciclopedia filosofica esclude quindi gli aggregati di conoscenze come la filologia, così come quelle che vengono definite da Hegel «scienze positive (*positive Wissenschaften*)». Queste ultime sono di due tipi: o interamente positive (cioè totalmente fondate sull'arbitrio, come l'araldica, la quale non contiene nessuna determinazione concettuale), oppure parzialmente positive, giacché possiedono degli elementi di razionalità. In altri termini, le scienze parzialmente positive hanno in comune con la filosofia una qualche determinazione di pensiero, ma non la considerano in sé e per sé³².

Da quanto rilevato emerge che una proprietà fondamentale del sistema hegeliano è l'*immanenza* (*Immanenz*). Più volte Hegel adopera tale termine per connotare il metodo della filosofia speculativa³³. L'immanenza, intesa per l'appunto come il processo di autodeterminazione della ragione, non individua solo la peculiarità della filosofia hegeliana (la genesi dialettica immanente delle sue determinazioni), ma implica anche che la forma sistematica sia il risultato dello stesso processo di auto-sviluppo della ragione. Afferma infatti Hegel:

Il pensiero libero e vero è in sé *concreto*, e pertanto è l'*idea*, e nella sua intera universalità l'*idea* o l'*assoluto*. La scienza di esso è essenzialmente *sistema*, poiché il vero, come *concreto*, è soltanto in quanto si dispiega in sé e si raccoglie e conserva nell'unità, cioè come *totalità*, e soltanto mediante la distinzione e la determinazione delle sue distinzioni può essere la loro necessità e la loro libertà (*ENZ*, §14).

Altrimenti detto, la scienza dell'intero non può non essere sistema perché è l'*idea* stessa (il pensiero *concreto*, ossia l'universale che si specifica nel particolare), a ricomprendersi come soggetto della totalità delle proprie determinazioni; determinazioni che costituiscono la realtà (*Wirklichkeit*). Il sistema è quindi sia la forma sia il contenuto della scienza, giacché è la stessa *Wirklichkeit* a presentarsi secondo una struttura sistematica: il sistema è perciò reale (*wirklich*). Inoltre, le determinazioni dell'*idea* risultano essere tanto necessarie quanto libere perché, come già sappiamo, esse sono il frutto di un processo di dimostrazione (a cui si deve il carattere di necessità) e

³² È il caso, per esempio, della giurisprudenza, la quale si occupa del diritto, ma non tratta tale concetto secondo il metodo della filosofia speculativa, cfr. *ENZ*, §16 A.

³³ Si veda, per esempio, *LFD*, §31.

autodeterminazione (a cui si deve il carattere di libertà) razionale. Non a caso, nell'annotazione al medesimo paragrafo Hegel sottolinea che un filosofare senza sistema non può essere scientifico, poiché «un contenuto può essere giustificato soltanto come momento del tutto, e, fuori di esso, è soltanto un presupposto infondato o ha soltanto una certezza soggettiva» (ENZ, §14 A).

È facile intuire che non si dà scienza filosofica se non come sistema perché le determinazioni filosofiche non sono il frutto di una rapsodica attività di astrazione dalla realtà empirica, ma momenti di un ben più ampio processo di deduzione apriorica immanente che muove dalla categoria del puro essere – la prima determinazione dell'idea, con la quale inizia la logica speculativa. Nella fattispecie, la derivazione delle categorie universali e necessarie avviene attraverso la semplice esplicitazione di ciò che è già contenuto in un concetto, senza far valere le proprie opinioni soggettive³⁴. In questo senso, afferma Hegel, il metodo filosofico è tanto analitico quanto sintetico:

Il pensiero filosofico procede analiticamente in quanto soltanto recepisce il suo oggetto, l'idea, la lascia agire, e, per così dire, soltanto assiste al movimento e allo sviluppo dell'idea. In tal misura il filosofare è interamente passivo. Ma il pensiero filosofico è poi anche sintetico, e si mostra come attività del concetto stesso. A questo scopo è però necessario sforzarsi di tener lontane le proprie trovate e opinioni particolari, che sempre vogliono farsi avanti (ENZ, §238 Z).

Il passo ora citato induce a segnalare un'altra importante proprietà specifica del sistema hegeliano: l'esigenza di muovere dalla completa *assenza di presupposti* (*Voraussetzungslosigkeit*). Hegel afferma infatti che la scienza deve essere preceduta «dal dubbio totale, cioè dalla completa *assenza di presupposti*», precisando che ciò «si compie nella decisione di voler *pensare in modo puro*, una decisione presa mediante la libertà che astrae da tutto e coglie la sua astrazione pura, la semplicità del pensiero» (ENZ, §78 A).

La stessa idea è formulata anche nella *Scienza della logica*, là dove il filosofo di Stoccarda, relativamente all'inizio della scienza filosofica, afferma:

Se non si deve fare alcuna presupposizione, se il cominciamento stesso si deve prendere *immediatamente*, allora esso si determina solo

³⁴ «L'intero procedere della filosofia, in quanto è metodico, ossia è *necessario*, non è altro che il porre ciò che è già contenuto in un concetto», ENZ, 88 A.

per ciò ch'esso dev'essere il cominciamento della logica, il cominciamento del pensare per sé. Non si ha altro, allora, salvo la risoluzione [*Entschluß*] (che si può riguardare anche come arbitraria) di voler considerare il *pensare come tale* [...] Il cominciamento è dunque il *puro essere* (*WdL*, pp. 68-69, *SDL*, p. 55).

In altri termini, secondo Hegel, decidere di pensare in modo puro significa astrarre da qualsiasi concezione del pensiero e dell'essere, ottenendo come risultato il semplice pensiero *che è*; risultato che istituisce l'identità tra pensiero ed essere e quindi giustifica l'inizio della scienza a partire dalla categoria del puro essere³⁵. È bene specificare il senso della *Voraussetzungslosigkeit*: per Hegel, al fine di evitare le aporie derivanti dall'individuazione di un fondamento della conoscenza, che richiede a sua volta di essere fondato, occorre sospendere ogni presupposto, in modo tale che la filosofia possa generare e dare a sé il suo oggetto (il pensiero come tale, cfr. *ENZ*, §17). L'istanza della assenza di presupposti implica quindi una forte diffidenza verso i tentativi fondazionalistici, conducendo invece verso un'autofondazione e perciò verso una forma di libertà intesa come indipendenza da altro da sé³⁶.

Le proprietà dell'immanenza e dell'assenza di presupposti sono pertanto strettamente connesse: solo sospendendo ogni presupposto è possibile innescare il processo di autodeterminazione concettuale immanente, il quale comincia esplicitando ciò che è implicito nella categoria del puro essere.

Questo pone però di fronte a un problema: se il processo di autodeterminazione della ragione è necessario, tale che i passaggi logico-sistematici risultano inalterabili, come giustificare la possibilità di differenti articolazioni del sistema stesso? Si tratta di una possibilità alla quale apre lo stesso Hegel nella conclusione dell'*Enciclopedia*, là dove vengono tratteggiati i tre sillogismi del sistema filosofico, ovvero le sue possibili configurazioni alternative.

6. I tre sillogismi del sistema hegeliano

Gli ultimi paragrafi dell'*Enciclopedia* (§§574-577), all'interno dei quali vengono delineati i tre sillogismi del sistema hegeliano, sono notoriamente tra i più oscuri

³⁵ Cfr. Houlgate, (2006, p. 31). Si noti che, a rigore, l'esigenza secondo la quale la scienza deve essere preceduta dalla sospensione di ogni presupposto rende superflua la *Fenomenologia dello spirito* quale introduzione al sistema, cfr. *WdL*, pp. 68-69, *SDL*, p. 55. Sul problema del rapporto tra la *Fenomenologia* e la *Scienza della logica* (il primo circolo del sistema hegeliano) si veda il classico lavoro di Fulda (1975).

³⁶ Illetterati (2015, pp. 51, 57).

dell'opera³⁷. Per tale motivo, è di primaria importanza contestualizzarli rispetto all'intero enciclopedico di cui sono la parte conclusiva, esplicitandone il senso e l'obiettivo. In questa direzione, è d'aiuto la stessa Introduzione all'*Enciclopedia*: qui Hegel afferma che il fine della scienza è cogliere il concetto della scienza stessa, autocomprendendosi³⁸. Questa autocomprensione da parte della filosofia è quanto il filosofo di Stoccarda si propone di conseguire nei paragrafi che concludono il sistema enciclopedico. Nella fattispecie, si tratta di attingere all'*idea* di filosofia, *realizzandone* il *concetto*, attraverso uno sguardo retrospettivo sull'intero sapere sviluppato nel corso dell'opera (ENZ, §573). In questo senso, i tre sillogismi finali (§§575-577), ai quali è assegnato il compito di effettuare l'idea di filosofia, non aggiungono nulla di radicalmente nuovo sotto l'aspetto del contenuto, ma si limitano a spiegare ulteriormente i risultati raggiunti. Riguardo al concetto di filosofia, nell'ultima versione dell'*Enciclopedia* Hegel così si esprime:

Questo concetto della filosofia è l'idea *che pensa se stessa*, la verità che sa (§236), l'elemento logico, con il significato ch'esso è universalità *verificata* [*bewährte*] nel contenuto concreto come nella sua effettiva realtà [*Wirklichkeit*]. La scienza è in tal modo ritornata al proprio inizio, e l'elemento logico è così il suo *risultato* in quanto *spiritualità* (ENZ, §574).

Dal passo citato emerge subito un fattore importante: l'elemento logico (l'articolazione interna della ragione immanente al reale, cfr. ENZ, §79) si rivela giustificato sia relativamente alla sua concreta universalità intralogica sia nella sua realtà effettiva. Detto altrimenti, l'inizio della scienza logica a partire dal puro essere, che dapprima appariva ancora come un inizio immediato e arbitrario, si mostra ora in tutta la sua effettività e concretezza, in quanto svoltosi come natura e spirito. Non a caso, lo stesso Hegel rimanda al §236, là dove l'idea assoluta è definita come «l'idea pensante se stessa», ora arricchitasi del contenuto concreto della realtà effettiva.

Ciò significa che, a rigore, solo al termine dell'intero sistema filosofico si ha la prova concreta, secondo Hegel, del fatto che il pensiero non è separato dal reale, ma lo

³⁷ Sugli ultimi paragrafi dell'opera si vedano: Bodei (2014, pp. 352-361), Geraets (1985, pp. 70-94), Peperzak (1988, pp. 140-188).

³⁸ «Il concetto della scienza [...] deve necessariamente esser colto dalla scienza stessa. Questo è addirittura il suo unico fine, la sua unica opera e il suo unico scopo, e cioè giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno e alla sua soddisfazione», ENZ, §17.

informa dall'interno³⁹. In conclusione del «movimento» (ENZ, §573) della filosofia, la dimensione logica del reale non appare più come una universalità astratta e formale, bensì come universalità concreta ed effettiva, come spiritualità. Non a caso, nell'Introduzione alla *Scienza della logica* Hegel afferma che il logico può essere compreso in tutto il suo valore solo quale risultato finale delle altre scienze filosofiche⁴⁰.

Il paragrafo 574 attinge quindi al concetto di scienza come idea che si sa come spirito assoluto, giustificando l'inizio della scienza che ancora appariva come un presupposto e un immediato (cfr. ENZ, §17). Senonché, a dire di Hegel, è proprio tale apparenza (*Erscheinung*) di immediatezza e di *successione* delle parti dell'intero filosofico (logica, natura, spirito) a giustificare lo sviluppo ulteriore del concetto di scienza (ENZ, §575). Già nell'Introduzione, infatti, Hegel aveva avvertito che l'inevitabile esposizione dei circoli filosofici come delle parti tra loro giustapposte è da considerarsi inesatta (ENZ, §18 A): essendo i momenti del discorso filosofico reciprocamente concatenati, di modo che ciascun momento include necessariamente tutti gli altri e l'intero stesso, l'esposizione adeguata della verità può consistere solo in un sapere che si muove in circolo⁴¹ – in una *en-ciclo-pedia*, appunto. I tre sillogismi che seguono il paragrafo 574 rispondono proprio all'esigenza di rimediare alla finitezza della esposizione come giustapposizione, tentando di mostrare che è l'assoluto stesso che si conosce secondo tre possibili lati. Di questi, il primo ci è già noto; si tratta dell'ordine delle scienze filosofiche effettivamente presentato dall'*Enciclopedia*: logica, natura e spirito (L-N-S, §575). Il secondo sillogismo è dato dalla figura N-S-L (§576), mentre nell'ultimo la logicità compare come termine medio (S-L-N).

Relativamente allo schema di tali sillogismi, occorre innanzitutto segnalare che i passaggi logici tra i diversi circoli vengono sempre rispettati (coerentemente al

³⁹ In questo senso Hegel sostiene che l'accordo della filosofia con l'esperienza e con la realtà effettiva è necessario e costituisce uno dei criteri della verità della filosofia stessa, cfr. ENZ, §6.

⁴⁰ «Così la logica deve a ogni modo impararsi sulle prime come qualcosa che certamente s'intende e si penetra, ma di cui però da principio non si sa vedere l'estensione, la profondità e l'ulteriore importanza. Solo in seguito a una più profonda conoscenza delle altre scienze l'elemento logico si eleva per lo spirito soggettivo fino a valere non già semplicemente come un universale astratto, ma come l'universale che abbraccia in sé la ricchezza del particolare. [...] Così l'elemento logico non ottiene la giusta estimazione del suo valore, se non in quanto sia divenuto il risultato dell'esperienza delle scienze. Esso si presenta allora allo spirito come la verità universale, non come una conoscenza *particolare accanto* ad altra materia e ad altre realtà, ma come l'essenza di tutto questo rimanente contenuto», *WdL*, pp. 54-55, *SDL*, p. 41.

⁴¹ Già nell'Introduzione Hegel aveva affermato che «il tutto si presenta perciò come un circolo di circoli [*Kreis von Kreisen*]», ENZ, §15.

movimento del concetto, è possibile transitare dalla natura allo spirito e da questo al logico, ma non dallo spirito alla natura). In secondo luogo, è opportuno specificare il significato logico del sillogismo: quest'ultimo non è altro che il processo di mediazione dei momenti del concetto, in virtù del quale ciò che è effettivamente reale risulta un singolare razionalmente strutturato⁴².

Orbene, il senso dei tre sillogismi è mediare i momenti del concetto di scienza (logica, natura e spirito): ciascuno di essi presenta una delle tre mediazioni possibili, ma solo l'ultimo stringe in unità i primi due, togliendone l'unilateralità. Nella fattispecie, come si diceva poc'anzi, i limiti manifestati dal primo sillogismo (L-N-S) sono segnalati nel paragrafo 575. Qui leggiamo quanto segue:

È anzitutto questa fenomenicità a fondare lo sviluppo ulteriore. Il primo fenomeno è costituito dal *sillogismo* che ha a fondamento – come punto di partenza [*als Ausgangspunkt*] – la *logica*, e come termine medio la *natura*, che congiunge *spirito* e *logica*. La logica diviene natura, e la natura spirito. La natura, che si situa tra lo spirito e la sua essenza, non li separa certo negli estremi di un'astrazione finita, né si separa da questi costituendosi come termine indipendente che ne congiunge altri restando altro da loro. Il sillogismo è infatti *entro l'idea*, e la natura è determinata essenzialmente solo come punto di passaggio e come momento negativo, ed essa è *in sé* l'idea; ma la mediazione del concetto ha la forma esteriore del *passaggio* [*des Übergehens*], è la scienza la forma esteriore del corso della necessità, per cui la libertà del concetto in quanto suo congiungimento con se stesso è posta soltanto in uno degli estremi (ENZ, §575).

Nel tentare di commentare il passo citato, occorre sottolineare che il sillogismo logica-natura-spirito, nonostante la sua imperfezione, è comunque un modo di sapersi dell'assoluto («il sillogismo è *entro l'idea*»), giacché la natura, che funge da mediatrice dei due estremi, è pur sempre l'assoluto stesso («la natura è *in sé* idea»).

Tuttavia, il ruolo di termine medio svolto dalla natura presenta dei limiti molteplici. Infatti, essa è solo un «punto di passaggio e un momento negativo»: è cioè sì l'idea, ma nella sua *alterità*. Non a caso, Hegel impiega la terminologia propria della logica dell'essere (all'interno della quale le determinazioni logiche si definiscono per il riferimento ad *altro* da sé, *passando* in esso, cfr. ENZ, §84) per segnalare che la

⁴² «L'effettivamente reale è uno [*Das Wirkliche ist Eines*], ma è anche il separarsi dei momenti del concetto, e il sillogismo è il processo circolare della mediazione dei suoi momenti, mediante il quale processo si pone come uno», ENZ, 181 A.

mediazione svolta dalla natura non possiede il carattere specifico dell'autodeterminazione (e quindi della libertà), ma è un mero passare (*Übergehen*) dalla logica allo spirito in virtù di una necessità concettuale che rimane estranea alla natura stessa, nella misura in cui non ne è cosciente. Ne consegue giocoforza che «la libertà del concetto nel congiungimento con sé» (l'effettiva autodeterminazione cosciente della ragione) è posta soltanto in uno degli estremi (lo spirito), non già nel termine medio. Per giunta, lo spirito risulta concettualmente mediato, e quindi condizionato, dalla natura stessa⁴³.

Di là dai limiti dovuti alla mediazione della natura, il primo sillogismo dà anche l'impressione di separare la scienza stessa (l'intero sapere enciclopedico) dal soggetto filosofante concreto, come se lo svolgimento oggettivo della cosa stessa fosse indipendente dall'attività filosofica del singolo. Effettivamente, nell'Introduzione all'*Enciclopedia* Hegel afferma che il primo concetto della scienza (cioè il primo sillogismo L-N-S) «contiene la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto (per così dire estrinseco) filosofante» (*ENZ*, §17).

All'unilateralità con cui si manifesta il primo sillogismo si propone di rimediare il secondo (N-S-L), che privilegia la libera attività dello spirito:

Questo fenomeno è superato nel *secondo sillogismo*, nella misura in cui questo è già il punto di vista dello spirito stesso, che costituisce il mediatore del processo, *presuppone* la natura e la congiunge con la *logicità*. È il sillogismo della *riflessione* spirituale entro l'idea; la scienza appare come un *conoscere* soggettivo, il cui scopo è la libertà, ed essa stessa è la via per produrre tale libertà (*ENZ*, §576).

Relativamente al passo citato, occorre innanzitutto sottolineare il cambio di prospettiva⁴⁴: il primo sillogismo aveva un punto di partenza (*Ausgangspunkt*), il secondo è un punto di vista (*Standpunkt*). Inoltre, il termine medio – lo spirito – è ora riconosciuto esplicitamente come il mediatore (*das Vermittelnde*), mentre nel sillogismo precedente la natura era momento di passaggio (*Durchgangspunkt*). Il cambiamento apportato da questa seconda lettura dell'*Enciclopedia* rispetto alla prima consiste nel fatto che la natura non appare come l'anello tra la logica e lo spirito, ma come oggetto

⁴³ «La natura, questa totalità immediata, si dispiega nei due estremi dell'idea logica e dello spirito. Ma lo spirito è soltanto in quanto è mediato dalla natura», *ENZ*, §187 Z.

⁴⁴ Cfr. Geraets (1985, p. 81).

del riflettere (*Nachdenken*) di quest'ultimo, il quale «congiunge la natura con il logico», esplicitandone le strutture logiche fondamentali⁴⁵. In questo senso il secondo sillogismo è quello della *riflessione*, poiché la natura non appare come il farsi altro dell'idea (dinamica in analogia con la dottrina dell'essere), ma come la manifestazione, il fenomeno che ha il logico come propria essenza e fondamento (analogia con la dottrina dell'essenza)⁴⁶. A ciò si deve l'imperfezione del secondo sillogismo: la mediazione dello spirito oppone la natura e il logico, manifestandosi come attività soggettiva su una realtà oggettiva (la natura). Si tratta per l'appunto di un «conoscere soggettivo», ovvero del filosofare di spiriti individuali figli della propria epoca storica⁴⁷ che si emancipano primariamente nel sapere, comprendendo che il *logos* compenetra l'intera realtà («la scienza è essa stessa la via per produrre tale libertà»).

L'esigenza di portare a compimento l'idea di filosofia in un terzo sillogismo (S-L-N) scaturisce dalla finitezza della determinazione storico-soggettiva dello spirito, così come dalla immediatezza e assenza di libertà che contraddistinguono la natura come mediatrice del processo oggettivo di autocomprensione della ragione. Per tali motivi nell'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia* leggiamo quanto segue:

Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale idea ha per *termine medio* la ragione che sa se stessa, l'assolutamente universale; essa si scinde in *spirito* e *natura*, e fa del primo il presupposto, in quanto processo dell'attività *soggettiva* dell'idea, mentre della seconda fa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea che è *in sé*, oggettivamente. L'*autogiudizio* [*Das Sich-Urteilen*] dell'idea, il suo dividersi nei due fenomeni (§§575-576) determina queste come *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa se stessa), ed entro l'idea si riunifica, poiché è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e si sviluppa; tale movimento è al tempo stesso l'attività del conoscere, l'idea eterna in sé e per sé essente, che eternamente si attiva, si produce e gode se stessa come spirito assoluto (*ENZ*, §577).

Come si evince dal passo citato, l'ultima lettura dell'*Enciclopedia* veicolata dal terzo sillogismo mira a porre l'enfasi sull'unità della ragione: la linearità del processo di autodeterminazione del logico e dell'emancipazione del conoscere soggettivo è

⁴⁵ «Lo spirito che noi conosciamo come individuale, operante, è il termine medio, e la natura e l'idea logica sono gli estremi. È lo spirito che conosce l'idea logica nella natura e l'eleva così alla sua essenza», *ENZ*, §187 Z.

⁴⁶ È quanto nota Peperzak (1988, p. 165).

⁴⁷ La connotazione storica del secondo sillogismo è riconosciuta da Bodei (2014, p. 361), Geraets (1985, p. 84) e Peperzak (1988, p. 169).

sostituita dall'«autogiudizio dell'idea». È la ragione stessa che si autodetermina, particolarizzandosi, nell'oggettività della natura e nella soggettività dello spirito. La riunificazione (*Die Vereinigung*) della ragione è a un tempo assicurata e conseguita dal concetto («l'idea si riunifica poiché è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e si sviluppa»): se tanto la natura quanto lo spirito presentano una struttura razionale, allora la ragione non può che essere una, infinita (non soggetta alla contingenza del finito) ed eterna (non limitata al tempo storico di una determinata epoca).

La ragione che ora funge da termine medio del sillogismo non è però più riducibile all'idea logica, perché è il concetto realizzato della scienza, cioè l'*idea di filosofia*⁴⁸. Come tale, «la ragione che sa se stessa» è compiutamente spirito assoluto: è la scienza stessa del *logos*; scienza che ha compreso che tutti i fenomeni sono manifestazioni del *logos* medesimo e che il «conoscere soggettivo» è la singolarizzazione del sapere assoluto sotto forma di soggetti umani⁴⁹. Ora la scienza è davvero *ideale*, pensiero che pensa se stesso, *noesis noeseos*.

Conclusione

Nella prima parte del presente contributo ci si è concentrati su Kant. Dopo aver messo in luce che il concetto di architettura affonda le radici nella filosofia di Aristotele, è stata segnalata la funzione regolativa delle idee all'interno del pensiero del filosofo di Königsberg, tesa a soddisfare la pretesa di unità sistematica della ragione. È stato tuttavia rilevato che tale unità, a causa dell'inconoscibilità dell'incondizionato, è raggiungibile solo subordinando le conoscenze teoretiche al perseguimento dei fini morali della ragione. Sono quindi emersi due precisi significati del concetto kantiano di architettura: i) esso è sinonimo di sistematico, giacché si riferisce a un tutto organico gerarchicamente e teleologicamente strutturato; ii) esso coincide con la peculiare attività filosofica che mira alla realizzazione del sistema della ragione, subordinando la conoscenza teoretica ai fini essenziali della ragione stessa.

⁴⁸ In verità, nell'aggiunto al paragrafo 187 Hegel afferma che nel terzo sillogismo «è l'idea logica stessa il termine medio, poiché è la sostanza assoluta tanto dello spirito che della natura, l'universale che tutto pervade». È chiaro però che le cose non stanno proprio così: come è stato precedentemente mostrato, lo stesso filosofo di Stoccarda nel §574 sostiene che nel concetto della scienza l'elemento logico risulta come spiritualità, in quanto arricchito dalla realtà effettiva. Ne consegue che l'affermazione riportata nell'aggiunta al §187 è da considerarsi imprecisa, anche perché si tratta per l'appunto di una aggiunta orale, non già del testo che Hegel ha deciso di dare alle stampe.

⁴⁹ Cfr. Peperzak (1988, p. 181).

Dopo aver rilevato le principali obiezioni di Hegel nei confronti della filosofia critica, nella seconda parte ci si è focalizzati sulla concezione del sistema del filosofo di Stoccarda. Innanzitutto, è stata sottolineata la differenza tra l'enciclopedia filosofica hegeliana e le proposte enciclopediche coeve: la prima è il sistema delle determinazioni del concetto, laddove le seconde sono un aggregato di conoscenze positive. Successivamente è stato messo in luce che la forma sistematica della filosofia hegeliana è il risultato dell'autosviluppo del contenuto della scienza, non già un ordine estrinseco rispetto a quest'ultimo. Infine, è stato mostrato che i tre sillogismi del sistema hegeliano mirano ad attingere all'idea di filosofia, cioè alla adeguata auto-comprensione della stessa.

Come volevasi dimostrare, in Hegel, a differenza che in Kant, è primariamente la deduzione concettuale a rendere possibile il sistema della ragione, non già la dimensione pratico-morale. Ciononostante, entrambi i pensatori sono accomunati dalla seguente idea: il sistema della scienza filosofica non può nascere per «*generatio aequivoca*» (*KrV*, A835/B863), cioè attraverso la semplice collezione di conoscenze basata su fini accidentali e arbitrari, bensì esso può scaturire solo dall'impiego di un rigoroso metodo filosofico.

Bibliografia

L'edizione tedesca di riferimento per le opere di Kant è: *Akademie-Ausgabe. Kants gesammelte Schriften*, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, De Gruyter, Berlin 1902 ss. Per le singole opere valgono le seguenti abbreviazioni: *KrV* = *Critica della ragion pura*, trad. it P. Chiodi, UTET, Torino 2013. L'opera è citata indicando il numero di pagina dell'edizione del 1781, abbreviata A, seguito dal numero di pagina dell'edizione del 1787, abbreviata B; *Prol* = *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, trad. it. P. Carabellese, Laterza, Bari 1996, seguita dal numero del volume dell'edizione tedesca e dal numero di pagina; *KpV* = *Critica della ragion pratica*, trad. it. P. Chiodi, UTET, Torino 2013, seguita dal numero del volume dell'edizione tedesca e dal numero di pagina; *KU* = *Critica del giudizio*, trad. it A. Gargiulo, rivista da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1970, seguita dal numero del volume dell'edizione tedesca e dal numero di pagina.

L'edizione tedesca di riferimento per le opere di Hegel è: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-71. Per le singole opere valgono le seguenti abbreviazioni: *PdG/FDS* = *La Fenomenologia dello spirito*, trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2008; *Propädeutik* = *Propedeutica filosofica*, trad. it. N. Cantatore, G. Guerra, Antonio Tombolini Editore, Ancona 2017; *WdL-WdL II/SDL* = *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, Laterza, Roma-Bari 2011, 2 voll.; *LFD* = *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, , Laterza, Roma-Bari

1991. Il testo è citato indicando il numero del paragrafo (§); nel caso in cui si faccia riferimento a *Anmerkungen* e *Zusätze* queste sono abbreviate, rispettivamente, in A e Z; *ENZ* = *La scienza della logica*, trad. it. V. Verra, UTET, Torino 2010, vol. 1; *La filosofia della natura*, UTET, Torino 2002, vol. 2; *La filosofia dello spirito*, trad. it. A. Bosi, UTET, Torino 2000, vol. 3. Il testo è citato allo stesso modo dei *Lineamenti*; nel caso di citazioni tratte dalle Prefazioni alle diverse edizioni dell'opera (1817,1827,1830), le citazioni delle pagine della traduzione italiana seguono quelle dell'edizione tedesca.

ALLISON, Henry E. (1984/2004). *Kant's transcendental idealism. An interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press.

ARISTOTELE. (2008). *Etica Nicomachea*, trad. it. A. Plebe, in Aristotele, *Opere*. vol. 2, Milano: Mondadori.

ARISTOTELE. (2004). *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Milano: Bompiani.

BEISER, F. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

BIGNAMI, L. (1995). *Il concetto di «enciclopedia»*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' «Enciclopedia» hegeliana del 1817*. Trento: Verifiche.

BODEI, R. (1975/2014). *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: il Mulino.

CESA, C. (1978/2009). *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Roma-Bari: Laterza.

DIDEROT, D. (2003). *Enciclopedia*, in AA. VV., *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e d'Alembert*, trad. it. P. Casini, Roma-Bari: Laterza.

FERRARIN, A. (2015). *The Powers of Pure Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERRARIN, A. (2016). *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*. Roma: Carocci.

FULDA, H. F. (1965/1975). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

GARELLI, G. (1999). *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781-1790)*. Bologna: Pendragon.

GAVA, G. (2016). Kant's Definition of Science in the Architectonic of Pure Reason and the Essential Ends of Reason. *Kant-Studien*, 105: 372-393.

GERAETS, TH. F. (1985). *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, a cura di A. Martorelli, Napoli: Bibliopolis.

HOULGATE, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.

ILLETTERATI, L. (2015). Il sistema come forma della libertà nella filosofia di Hegel. *Itinera*, 10, pp. 41-63

JAESCHE, W., ARNDT, A. (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. System der reinen Vernunft und ihre Kritik (1785-1845)*. München: C. H. Beck .

LA ROCCA, C. (2003). *Soggetto e Mondo. Studi su Kant*. Venezia: Marsilio.

NUZZO, A. (1992). *Logica e sistema. Sull'idea hegeliana di filosofia*. Genova: Pantograf.

_____. (2003). *System*. Bielefeld: Transcript.

_____. (2005). *Kant and the Unity of Reason*. West Lafayette: Purdue University Press.

_____. (2016). *Sistema*, in L. Illetterati, P. Giuspoli (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*. Roma: Carocci.

PEPERZAK, A. (1988). *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito di Hegel*, trad. it. F. Menegoni, Napoli: Bibliopolis.

PETRY, M. J. (a cura di). (1970). *Hegel's Philosophy of Nature*. vol. 1, London-New York: Allen&Unwin-Humanities Press.

PLATONE. (1997). *Timeo*, trad. it. E. Pegone, in Platone, *Tutte le opere*. vol. 4, Roma: Newton.

RIEDEL, M. (1990). *System, Struktur*, in R. Koselleck (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. vol. 6, Stuttgart: Klett-Cotta.

Artigo recebido em: 13.12.2021

Artigo aprovado em: 02.04.2021