

T

Metodo e proposizione filosofica in Kant e Hegel

Giulio Gorla

Introduzione

Pochi filosofi si sono dedicati tanto a lungo e in profondità come Kant e Hegel alla natura del metodo e al rapporto tra esso e il sapere della filosofia. Nonostante ciò, sembra che proprio il modo di concepire metodo e filosofia sia uno dei punti che più plasticamente misura la distanza tra questi due filosofi. Nelle pagine che seguono la nostra intenzione è discutere il rapporto tra ragione e metodo a partire dal nesso che secondo Kant passa tra sintesi a priori e principio puro o proposizione fondamentale (*Grundsatz*) e, per quanto riguarda Hegel, tra elemento speculativo e proposizione. Per fare questo abbiamo scelto due nuclei tematici specifici, teoreticamente affini quanto ad alcuni elementi coinvolti: da un lato, la dimostrazione trascendentale delle proposizioni trascendentali e sintetiche, a cui Kant dedica spazio, oltre che nel secondo capitolo dell'«Analitica dei principi», soprattutto nella *Disciplina della ragion pura* afferente alla «Dottrina del metodo»; dall'altro lato, la teoria della proposizione speculativa elaborata nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Riteniamo infatti che in entrambi i casi si tratti di una declinazione del modo in cui ragione e intelletto articolano il loro rapporto. E in entrambi i casi, ci sembra, ne risulta un profilo della ragione come attività basata su una peculiare circolarità/riflessività, che tanto poco è riducibile a contenuto del giudizio o dell'esperienza, quanto invece diretta a restituire la caratteristica del sapere filosofico. Un parallelo di questo genere non comporta che siano appiattiti i diversi intenti teoretici e modelli argomentativi dei due autori. Il nostro intento non è costruire improbabili riduzioni di prospettive che restano per molti versi distanti, né tanto meno definire compiutamente

i termini di un confronto esauriente tra Kant e Hegel, che – come peraltro noto – rappresenta uno tra i nodi più discussi del dibattito hegeliano contemporaneo a partire da interpreti, pur diversi, come McDowell, Horstmann o Stekeler-Weithofer¹. Insomma, se il pensiero hegeliano sia effettivamente una *radicalizzazione* del criticismo kantiano, è una questione rilevante che, però, in queste pagine resta sullo sfondo. Più limitatamente, ci pare utile evidenziare come il rapporto tra riflessione della ragione e forma proposizionale abbia occupato seriamente anche Kant ben più di quanto Hegel stesso sia disposto a riconoscere. Per entrambi questo nodo sorge sul terreno della definizione del metodo per la filosofia e con l'obiettivo di recuperare il senso autentico di una dimostrazione appropriata per il sapere filosofico. Per entrambi infine, per Kant come per Hegel, questo è il luogo attraverso cui offrire un profilo specifico della conoscenza filosofica.

1. Metodo e filosofia tra architettonica e dialettica

Per trovare una definizione plastica del *metodo* nella *Critica della ragion pura*, bisogna attendere la conclusione dell'opera, e precisamente la «Storia della ragion pura». Giunti sino a lì, vale a dire al termine della Dottrina trascendentale del metodo, si apprende che per metodo va inteso «un procedimento fondato su principi»². Francamente non molto per un'opera che fin dalla Prefazione si definisce «un trattato del metodo e non un sistema della scienza» (B XXII). A ben vedere, però, sulla rilevanza che secondo Kant occupa la questione del metodo c'è poco da dubitare. Così poco, che tutta intera la prima *Critica* sembra costituire la vera risposta. E con solidi precedenti: nel 1765 Kant annunciava a Lambert che di lì a pochi mesi avrebbe pubblicato uno scritto dedicato al «metodo peculiare della metafisica e, tramite essa, anche dell'intera filosofia»³. Un indizio fondamentale, poi, proviene dalla *Logica*, secondo cui il tratto di-

¹ Ci riferiamo in particolare ai seguenti contributi: J. McDowell, *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La recezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano 2003, pp. 451-477; R.P. Horstmann, *What is Hegel's Legacy and What should We Do With It?*, in «European Journal of Philosophy», 7 (1999), pp. 275-287; P. Stekeler-Weithofer, *The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel*, in «Inquiry», 49 (2006), pp. 80-102.

² I. Kant, *KrV*, A 855 B 883; trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004.

³ I. Kant, *Br*, AA, II 296; trad. it. *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a cura di O. Meo, Genova, il melangolo, 1990, p. 44.

stintivo di una scienza, che la distingue da un semplice aggregato di conoscenza, è che essa sia costruita «in accordo con il metodo», il quale, da parte sua, fornisce «il modo di congiungere il molteplice della conoscenza facendone una scienza»⁴. A non dire, poi, che dalle prime lezioni di logica, *Logik Blomberg* e *Logik Philippi*, risalenti ai primi anni Settanta, si trova l'idea, per quanto non ancora stabilizzata e compiuta come sarà dal 1781, che una compagine “negativa” di regole, a mo’ di disciplina della ragione, sia una componente costitutiva della scienza⁵. E tale lo diventa al punto che la *Critica* dedicherà una prima parte alla Dottrina degli elementi ed una seconda proprio alla Dottrina del metodo, senza timore di eccedere in ridondanza. D'altra parte, questi tasselli dimostrano il legame profondo tra il compito di giudice sul procedimento della metafisica e la sua posizione «propedeutica» rispetto al «sistema della ragion pura (scienza)» (A 841 B 869). Per quanto riguarda il primo, Kant sostiene che la *Critica* «disegna l'intero contorno» della scienza, «sia rispetto ai limiti che le sono propri sia anche rispetto alla sua completa articolazione interna» (B XXII). E però non basterebbe questo, da solo, a restituire il significato del metodo per la filosofia. Per uno scopo del genere, infatti, serve in più la natura architettonica del metodo critico. Il fatto, cioè, che quanto il metodo fa congiungendo i materiali di una conoscenza è possibile dal momento che quel metodo, se realmente scientifico, è portatore di un'idea *sistematica* di conoscenza. La filosofia è lo studio dei limiti della ragione pura speculativa, delle sue leggi e dei suoi fini; e, come tale, è propedeutica rispetto alla metafisica. Ancora prima che questa fosse la posizione raggiunta dalla *Critica*, Kant in una *Reflexion*, risalente agli anni di composizione dell'*Enciclopedia filosofica*, scriveva che «Alle philosophie hat zum object die Vernunft: die Maximen, die Grenzen und den Zweck. Das übrige ist Vernunftkunst»⁶. Avere a che fare con massime e fini – «un fine interno unico e supremo», dirà nell'«Architettonica» (A 833 B 861) – definisce quello che la filosofia è: una prassi, la forma razionale più elevata di vita; un'attività, però, che, per indirizzare le conoscenze verso l'idea che alimenta il sistema della scienza, ha bisogno di riunire e orientare i sape-

⁴ I. Kant, *Log.* AA IX 139; trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 133.

⁵ I. Kant, *V-Lo/Blomberg*, AA XXIV 293 e Id., *V-Lo/Philippi*, AA XXIV 483. Per quanto riguarda la *Critica* il passo in questione è il seguente: «io non applico la disciplina della ragion pura al contenuto, ma esclusivamente al metodo della conoscenza ricavata dalla ragion pura. Il primo compito è già stato assolto nella dottrina degli elementi» (A 712 B 740).

⁶ I. Kant, *Ref.* 4987, AA XVIII 52.

ri oggettivi. Ciò che ha nome di scienza non può costituirsi *tecnicamente*, ma saperi tecnici come logica, matematica e scienza della natura rappresentano quei metodi particolari che la filosofia deve poter avere a disposizione per dirigerli verso un unico esito finale. Essi incarnano gli elementi che, conformati dallo schema all'idea, permettono la realizzazione della ragione come auto-conoscenza. Kant parla in proposito di un «tracciato (monogramma)» (A 833 B 861) che la scienza deve seguire architettonicamente, ricalcando i termini dello schematismo trascendentale. I saperi che rispondono alla legislazione della filosofia sono dunque come strumenti in vista di un fine, dal momento che ciascuna oggettivazione del sapere implica che il punto di vista interno sia uno sguardo tecnico, assorbito dal loro oggetto. Non c'è la pretesa di tornare alla superiorità della filosofia sulla scienza, basata su una forma di visione (*theoria*) veritativa, mentre c'è l'idea che la produttività sintetica della ragione conferisca un senso architettonico all'impianto del sapere.

Lungo questo sentiero si inserisce l'articolato rapporto tra metodo della matematica e metodo della filosofia, che tanta importanza assume nella prima *Critica*⁷. Per quanto riguarda la matematica, anche rispetto ai giudizi espressi nella *Deutlichkeit*⁸, le ragioni del cambiamento avvenuto nel 1781 risiedono nell'aver fatto dell'intuizione pura l'unico oggetto della matematica, rendendo così disponibile la nozione di costruzione come esibizione pura capace di conferire ai concetti matematici una realtà oggettiva⁹. Per quel che riguarda invece la filosofia bisogna certamente spostare lo sguardo all'intreccio tra metodo e sintesi. Alla connotazione fornita dall'*Indagine*, per la quale la filosofia procede per analisi («Zergliederung») di

⁷ Basti qui il riferimento a quanto scritto nel 1781, vale a dire che la filosofia non può imitare la matematica, in una sezione, la «Dottrina del metodo», che chiude il testo del 1781 e che non verrà quasi per nulla modificata nel 1787. Espressione che contrasta con quanto viene però scritto proprio nel 1787, all'interno della Prefazione B, che cioè la metafisica deve imitare la matematica. Sono note le parole della Prefazione: «Dovevo finire per pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono divenute ciò che ora sono per effetto di un subitaneo rivolgimento, sono più che sufficienti per condurci a riflettere sul tratto essenziale della rivoluzione nel modo di pensare che ha prodotto effetti tanto benefici, e per spingerci ad imitarlo qui, almeno come tentativo, nella misura in cui l'analogia di esse con la metafisica, in quanto scienze razionali, ce lo permette» (B XVI).

⁸ I. Kant, *Deutlichkeit*, AA II 282; trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese (ed. ampl. a cura di A. Puppi), p. 225.

⁹ In merito al concetto di costruzione matematica in Kant si veda A. Ferrarin, *Costruction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept of Intuition*, in «Kant-Studien», LXXXVI, 2 (1995), pp. 131-174.

concetti dati, fa seguito nel 1781 l'introduzione della sintesi trascendentale anche per il procedimento filosofico, vale a dire per quel genere di conoscenza basato su «l'uso discorsivo della ragione in base a concetti» (A 719 B 747)¹⁰. Alla filosofia appartiene una sintesi trascendentale che si basa su semplici concetti e investe soltanto «la cosa in generale, quanto alle condizioni richieste perché la percezione possa appartenere all'esperienza possibile» (*ibidem*). Diversamente, invece, per la sintesi matematica, dove si tratta invece «delle proprietà degli oggetti in se stessi, nei limiti in cui risultano congiunte al concetto di essi» (*ibidem*). Tra matematica e filosofia manca convergenza sul metodo, eppure entrambe fanno uso di una sintesi trascendentale, che per la filosofia consiste nella possibilità di mostrare come le categorie, in connessione con l'intuizione pura, siano regole per la sintesi del molteplice dell'intuizione. Si spiega con questa estensione del campo della sinteticità, l'avanzamento rispetto alle tesi esposte nel 1764 e, allo stesso tempo, la nuova articolazione tra metodo analitico e sintetico che diventa per molti aspetti assimilabile a quella relativa alla forma che la ragione dà ai suoi contenuti tra giudizio analitico a priori e giudizio sintetico a priori; il primo capace esclusivamente di esprimere note già contenute nel concetto dato, il secondo in grado di produrre conoscenza tramite il riferimento all'esperienza possibile¹¹.

Neppure questo snodo fondamentale all'interno del pensiero kantiano era bastato ad Hegel per riconoscerci non dico un esempio positivo, ma neanche un precursore di qualche genere. Resta degno di nota che nell'Introduzione alla *Scienza della logica*, nel considerare chi si fosse accontentato di recepire anche per la filosofia il metodo matematico, e cioè applicando al concetto l'andamento estrinseco di un sapere quantitativo, Hegel menzioni Spinoza e Wolff, ma non faccia alcun riferimento a Kant. «Fino a qui – scrive Hegel – la filosofia non aveva ancora trovato il suo metodo»¹². Effettivamente, c'erano buone ragioni per fare le dovute differenze, seppure implicitamente, con l'idea di metodo che la filosofia trascendentale aveva conquistato, almeno in parte affine alla posizione hegeliana. A partire proprio dalla convinzione che alla filosofia, prima di poter tenere saldo in mano il suo sapere, tocchi in sorte una faticosa conquista, ben diversa da una semplice trasposizione tecnica

¹⁰ Per quanto riguarda il passo dell'*Indagine* citato, si veda I. Kant, *Deutlichkeit*, cit., p. 219.

¹¹ In merito si vedano le acute analisi di G. Gava, *Kant's Synthetic and Analytic Method in the Critique of Pure Reason and the Distinction Between Philosophical and Mathematical Syntheses*, in «European Journal of Philosophy», XXIII, 3 (2015), p. 735.

¹² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, F. Meiner, Hamburg 1975; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica* (SL), a cura di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, p. 35.

di un metodo da un oggetto ad un altro. Per Kant qui si tratta della funzione propedeutica, riservata alla critica, per arginare lo stato di anarchia speculativa a cui il progetto della metafisica andava incontro; per Hegel, invece, ne va del privilegio di cui proprio la filosofia non può godere, a differenza di tutte le altre scienze, «di *presupporre* tanto i suoi *oggetti*, come dati immediatamente dalla rappresentazione, quanto il *metodo* del conoscere, per iniziare e procedere» (SL, p. 123). La filosofia non può ammettere che il suo contenuto le arrivi, già costituito, da altra fonte; sia Kant parlando di sistema della ragione (A 860 B 832), sia Hegel, riferendosi al «sistema dei concetti» (SL p. 36) intendono la ragione come un'attività che impone a sé la propria direzione senza poterla assorbire dai suoi oggetti. Se il sistema del sapere deve costruire se stesso senza accogliere nulla dal di fuori, ciò è possibile poiché «un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto» (SL, p. 37). La strada imboccata da Hegel in queste pagine d'avvio sarà poi consolidata nell'Idea assoluta, dove una teoria del metodo della filosofia diventa compiutamente uno dei due pilastri, insieme alla conoscenza speculativa, della hegeliana «metafisica dello spirito», peraltro evidenziando, qui senza possibilità di smentita, anche la consistente distanza dalla filosofia trascendentale. È il metodo assoluto, infatti, la forma entro cui l'idea assoluta si propone come adeguata conclusione della logica speculativa. Prima però di arrivare a questo, è utile ricordare che la prima presentazione dell'idea assoluta è fornita attraverso l'identità di *idea teoretica* e *idea pratica*. Si tratta di una definizione coerente con il modo di procedere dell'intero processo della *Logica*, in cui il progressivo sviluppo delle determinazioni (*vorwärtsegehendes Weiterbestimmen*) di ogni momento logico può essere raggiunto soltanto attraverso un processo di fondazione retrospettiva (*rückwärtsegehendes Begründen*) del processo stesso. Idea teoretica e pratica, in questo senso, mantengono ancora, rispetto al concetto realizzato, un lato unilaterale, dal momento che in quelle figure l'idea sarebbe posta ancora come uno scopo non realizzato e, dunque, come uno sforzo verso ciò che resta oltre l'una e l'altra. L'idea assoluta ha la funzione di rompere questa forma di incompiuta teleologia finita, facendola avanzare verso una piena immanenza del sapere a se stesso. Questa aderenza dell'idea al proprio *essere* designa una caratteristica fondamentale del metodo hegeliano in funzione esplicitamente antiteleologica¹³.

¹³ In questo modo si esprime Angelica Nuzzo in uno tra i suoi fondamentali lavori dedicati all'idea assoluta e all'idea del metodo nella *Scienza della Logica*; cfr. Id., *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic. A Method for Finite Thinking and Absolute Reason*, in «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», 20, 39-40 (1999), p. 6 sgg.

L'idea del sapere assoluto, che conclude la *Scienza della logica*, è infatti, da un lato, l'espressione del pensiero speculativo come forma dell'intera verità e, per altro verso, attività che sancisce (*Entschluss*) la finale e compiuta liberazione di quel pensiero da ogni forma di esteriore alterità. La definizione che Hegel dà del metodo è l'esito definitivo di tutto questo: l'idea assoluta come corrispondenza di concetto e realtà è il *metodo* in quanto forma della conoscenza e, insieme, dell'essere. «Il metodo dev'essere quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazioni, interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita a cui nessun oggetto, in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe opporre resistenza, essere rispetto a lei di una natura particolare e rifiutarsi di essere da lei penetrato» (SL, p. 937-938).

Il risultato di questo passo decisivo è l'equiparazione tra metodo e ragione. Non un'uguaglianza qualsiasi, perché il metodo, in quanto potenza della ragione, è «potenza suprema». Esso non rappresenta affatto la strumentazione logica a disposizione della ragione per intercedere nei confronti della materia da fare oggetto di sapere. Invece, al metodo appartiene una specifica, *duplice*, universalità. Dal lato che concerne la modalità del conoscere, esso è universale in quanto è universalmente *valido*: forma assoluta poiché è metodo per ogni cosa (*Allgemeingültigkeit*). Oltre a ciò, però, trattandosi ormai dell'universalità dell'idea (e non più della riflessione) il metodo è anche maniera oggettiva, vale a dire esprime «la sostanzialità delle cose» (SL p. 938). Cose che altro non sono che i concetti, e cioè *essere* che si sa come sapere¹⁴. La nozione di metodo, così tracciata, esprime l'aspetto *transitivo*, immanente della relazione tra concetto ed essere. A proposito M. Theunissen rilevava che il modello espresso nello *Übergreifen* hegeliano – come estendersi comprensivo del concetto – finisca per prevalere sulla verità come corrispondenza tra concetto e realtà¹⁵. Ci sono valide ragioni per seguire questa tesi; la prima è che essa funziona da bussola rispetto al confronto con Kant. Perché, infatti, se la pretesa della filosofia di essere scienza scaturisce dall'identità tra ragione e metodo, dietro questo plesso c'è l'idea che la ragione debba sottoporsi alla potenza del metodo e

¹⁴ Per quanto riguarda la nozione hegeliana di *concetto oggettivo* si veda ultimamente, oltre a C. Halbig, *Objectives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Friedrich Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Canstatt 2002, i saggi raccolti in L. Illetterati (a cura di), *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, in «Verifiche», 36 (2007).

¹⁵ M. Theunissen, *Concetto e realtà. Il superamento hegeliano del concetto metafisico della verità*, in A. Nuzzo (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel*, La Nuova Italia, Roma 1993, p. 131.

caricare su di sé l'intera «fatica del concetto (*die Arbeit des Begriffs*)». Almeno sotto questo punto di vista, è certamente possibile rilevare un'affinità con il rapporto che la ragione kantiana stabilisce con il metodo critico, dal momento che l'esistenza *libera* della ragione deriva, agli occhi di Kant, da una condizione e un vincolo, il metodo appunto, che essa riconosce e a cui si sottopone. Già Heidegger riconosceva la paradossalità di una ragione che è libera nella misura in cui conosce una condizione vincolante¹⁶; quello che egli scriveva a proposito dell'*Ich denke* e della sua spontaneità può essere fatto valere anche per il rapporto tra ragione e metodo; le parole della prima *Critica* lo testimoniano: «In tutte le sue imprese la ragione deve sottomettersi alla critica [...] non vi è nulla di così importante nella sua utilità, non vi è nulla di così sacro da potersi sottrarre a questo esame [...]» (A 738 B 766).

Sia per Kant sia per Hegel, dunque, l'esistenza libera della ragione dipende dalla volontà di sottomettere sé stessa al metodo. Per l'uno e per l'altro si tratta cioè di articolare la specifica attività di auto-determinazione della ragione come attività sintetica, che è presso di sé come unità dei molti, e che, secondo Andrew Werner, è il primo elemento che definisce la discorsività del sapere, tanto kantiano come hegeliano. Infatti, quello che uno esprime all'inizio della Deduzione B definendo ogni attività di congiunzione del molteplice un atto della *spontaneità* («Selbst-tätigkeit») (B 130), trova il suo corrispettivo hegeliano nella definizione del concetto universale come «anima del concreto», che «anche quando si pone in una determinazione vi rimane quello che è» (SL p. 682). Se questo è vero, resta però che, andando a declinare questa auto-attività come forma di espansione del campo del sapere, le posizioni dei due Autori si fanno inconciliabili¹⁷. Entra qui in gioco la distinzione tra analitico e sintetico, su cui in particolare Werner insiste, che investe il metodo come esposizione dei contenuti, ma soprattutto la produzione degli stessi; perciò, un utile faro sulla questione è rappresentato dal carattere immanente e antiteleologico, prima già richiamato, del metodo hegeliano. Su questo terreno ragione dialettica, da un lato, e architettonica kantiana, dall'altro, restano distanti per una ragione che ora va approfondita e che conduce al tema della proposi-

¹⁶ Heidegger scriveva: «Nel soggetto stesso, dunque, c'è per lui stesso e per le sue azioni a priori come tali un vincolo, che non ha niente a che vedere con la costrizione fisica, ma al contrario si radica proprio nel centro del soggetto stesso, nella sua spontaneità – un vincolo che nella sua essenza è libertà» (M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, a cura di A. Marini, Mursia, Milano 2002, p. 219).

¹⁷ A. Werner, *Hegel on Kant's Analytic-Synthetic Distinction*, in «European Journal of Philosophy», 26, 1 (2017), pp. 504 sgg.

zione filosofica; vale a dire, perché a fare da discriminare netto e insuperabile è il diverso modo di intendere intelletto e ragione, e di conseguenza il loro rapporto¹⁸.

2. *Intelletto e ragione*

Non c'è dubbio che Kant conferisca ai concetti dell'intelletto e alle idee della ragione caratteristiche differenti: costitutivi gli uni, regolative le seconde. I concetti identificano e determinano oggetti secondo regole, le idee invece funzionano come proiezione di una perfezione o totalità che, come tale, conserva un dover-essere e un fine mai compiutamente realizzati. Nella prima *Critica*, a proposito dei concetti trascendentali della ragione si legge che essi «non sono che idee» (A 329 B 385); anche se essi trascendono l'esperienza e non possono determinare oggetti, tuttavia si riferiscono all'intelletto fornendo ad esso «un canone per l'estensione e la coerenza del suo uso» (*ibidem*). Alle idee spetta una funzione regolativa rispetto all'uso costitutivo dell'intelletto, ma non si tratta semplicemente di giustapporre un cappello ad un abito, quello della conoscenza dell'esperienza possibile, già del tutto finito. Naturalmente, il rischio di scivolare su questa interpretazione, considerando troppo rigida la partizione tra Analitica e Dialettica trascendentale, deriva innanzitutto da un'ambivalenza dello stesso Kant. Eppure, i concetti dell'intelletto sono la materia organizzata dalle idee e, così, l'intera conoscenza risulta subordinata al progetto *sistemico* della ragione (A 645 B 673). D'altra parte, ciò non significa che nella *Critica* l'esteriorità tra intelletto e ragione, o tra concetti e idee, possa venire superata attraverso il metodo; metodo ed elementi restano distinti. Tra i motivi c'è il fatto che l'intelletto kantiano non possiede la doppiezza di quello hegeliano, che invece ha la funzione di «*sorpassare* il concreto immediato» e così facendo, cioè determinando e distinguendo, di portarsi oltre il *dato* immediato. Nell'intelletto infatti, secondo Hegel, ha origine sia la *riflessione* sul dato, sia il contrasto, l'*opposizione*; e perciò: «questo riferire della riflessione appartiene in sé [*gehört an sich*] alla ragione» (SL, p. 27). Eccola la doppiezza dell'intelletto hegeliano: l'appartenenza della riflessione alla ragione indica l'operare nascosto, ancora *in sé*, della ragione

¹⁸ Lo ha notato Alfredo Ferrarin in un recente lavoro proprio sulla questione del metodo: A. Ferrarin, *Method in Kant and Hegel*, in «British Journal for the History of Philosophy», 27, 2 (2018), p. 258.

nell'intelletto. Insomma, tra ragione e intelletto non c'è esclusivamente opposizione. Da questo punto di vista, ciò che compete allo statuto razionale del pensare non è semplicemente l'unità, ma un tipo di unità che non è soltanto opposta alla scissione prodotta dall'intelletto e che nell'operazione con cui la determinazione astratta si distingue da altro, rileva, proprio in quell'atto, l'inevitabile auto-soppressione della determinazione finita. Questo «gran passo negativo [*große negative Schritt*]» (*ibidem*) della ragione giunge fino al riconoscimento che identità e differenza hanno una natura *relazionale*. Tanto l'una quanto l'altra, infatti, non sono proprietà naturali ricevute in eredità dalle cose, ma produzioni derivanti dall'*efficacia* determinatrice del concetto. Sarebbe già questa, focalizzata sul rapporto tra ragione e intelletto, una buona illustrazione del contenuto speculativo a cui è richiesto, proprio secondo il metodo dialettico, di saper-si come progressiva auto-realizzazione del sapere. Se questo è l'esito, però, risulta inevitabile accedere alle uniche forme sintattiche di cui la filosofia ha disponibilità, vale a dire quelle ordinarie, a cominciare dal giudizio. Ha dunque perfettamente ragione chi considera il tema sollevato con la proposizione speculativa centrale per l'intero sistema hegeliano e il *leitmotiv* della *Logica*¹⁹. Nella *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*, lì dove Hegel considera la proposizione speculativa, si legge che «la presentazione, fedelmente discernendo la natura dell'elemento speculativo, manterrà la forma dialettica, e non farà posto a nulla che non venga concepito e non sia il concetto»²⁰. Non c'è nulla, nella presentazione dello speculativo, che può sottrarsi al lavoro del concetto, neanche la forma proposizionale. In un luogo altrettanto decisivo della «Dottrina dell'essenza» si legge: «Vi è dunque nella forma della proposizione in cui è espressa l'identità più che non la semplice, astratta identità; vi è pure questo movimento della riflessione [...] La forma della proposizione può guardarsi come l'occulta necessità di aggiungere all'identità astratta anche il di più di quel movimento» (SL, p. 462). In queste pagine della *Logica*, dedicate alle determinazioni della riflessione (*Reflexionsbestimmungen*), il *movimento* in questione conduce ad una svolta fondamentale per l'intera opera: l'identità perde il suo statuto soltanto *analitico* (così come la negazione quello soltanto *escludente*) per farsi differenza e per riconoscere che nell'identità si tratta più di tutto di

¹⁹ C.-F. Lau, *Language and Metaphysics: The Dialectics of Hegel's Speculative Proposition*, in J. O'Neill Surber (ed.), *Hegel and Language*, State of University Press, New York 2006, p. 63.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Bd. 3, Aufl. 2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito* (F), La Nuova Italia, Firenze 1973, 2 voll., p. 55.

una identificazione e, dunque, di un *facere*. Se però, anziché gli esiti nella «Dottrina del concetto», osserviamo il posto che quel movimento occupa nella proposizione speculativa, vediamo che esso chiama in causa anzitutto la dimostrazione filosofica e il suo strumento proposizionale. «Questo movimento, costituente altrimenti il compito della dimostrazione, è il movimento dialettico della proposizione stessa. Solo esso è l'elemento effettivamente speculativo; e solo l'enunciazione del movimento medesimo è la rappresentazione speculativa» (F, p. 54). Qui dialettica e dimostrazione costituiscono un tutt'uno, esattamente nel senso in cui metodo e ragione trovavano piena convergenza nell'Idea assoluta. In entrambi i casi il motivo sta nel fatto che il vero è il Sè, vale a dire il movimento del sapere a cui appartiene intimamente la negatività. In questo senso, ha osservato F. Duque che la proposizione speculativa è «un sillogismo condensato o, più esattamente: la *verità* di esso»²¹. Se è vero che almeno fino al 1809 il sillogismo non assume per Hegel il peso speculativo che avrà nella *Scienza della logica*, è vero pure che affinché quest'ultimo sia compiutamente raggiunto non basta sovvertire la forma del sillogismo e coagulare nel medio, da un lato, il cammino del soggetto verso i suoi possibili predicati e dall'altro l'ingresso dell'universale (predicato) nel singolare (soggetto), disperdendo così la restante indipendenza degli estremi; è necessario, inoltre, distruggere il formalismo che caratterizza il sillogismo come serie triadica di giudizi, fino a riconoscere che «il sillogismo disgiuntivo non è in pari tempo più un sillogismo»²². Il concetto concreto ha così ristabilito se stesso nel suo essere altro ed è così tornato nella immediatezza dell'essere ora però come prassi, come un abito vivente in atto. Il movimento reale dell'aratro – per usare il noto esempio hegeliano – non si compendia in proposizioni, né in giudizi. Quel movimento è colto nella misura in cui si accede all'operare interno effettivo di colui che quel mezzo utilizza per realizzare i suoi scopi. La tesi di Duque sopra richiamata, dunque, ha il merito di rivelare che nella proposizione speculativa si intrecciano logica dell'essenza

²¹ F. Duque, *Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel*, in Id., *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Granica, Barcellona 1990, p. 95. Per un'analisi dell'attinenza del tema con la riflessione kantiana si veda di J. Hyppolite, *Proposition empirique et proposition spéculative*, in *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953, pp. 187 sgg. Sull'elaborazione che sta dietro alle pagine della prefazione della *Fenomenologia* hegeliana si v. G. Wohlfart, *Der spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, De Gryter, Berlin 1981.

²² Il passaggio in questione recita: «Ciò che è la verità del sillogismo ipotetico, l'unità del mediante o del mediato, è pertanto posto nel sillogismo disgiuntivo, il quale per questa ragione non è in pari tempo più un sillogismo» (SL, p. 798).

e logica soggettiva in una mescola che è sì rivolta a decostruire la forma *naturale* del giudizio, ma che pure nella *Grande Logica* assumerà un'articolazione diversa per livelli e ordine seguito. Il sillogismo dunque si trova nell'inconsueta condizione di esporre la verità della proposizione speculativa, senza però che essa risulti compresa e assunta all'interno del sistema come suo momento²³.

Al di là di questa particolare dislocazione della proposizione, la sua funzione una ragione ce l'ha, dal momento che il concetto è «l'auto-moventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni» (F, p. 50), e perciò, in quanto soggetto, non è immobile sostanza, ma sapere del legame (*Verbindung*) che unisce i predicati come essenza del soggetto. È certamente vero, infatti, che la *forma* della proposizione esprime la “differenza” e la “identità” dei termini (soggetto e predicato), ed insieme il movimento dell'uno nell'altro. Una cosa però è rappresentare l'identità speculativa dell'identità e della non-identità, altra cosa è dimostrarla – come osserva S. Houlgate – osservando l'*attività* del pensiero. Quest'ultima, anziché semplicemente progredire dal soggetto al predicato, ripiega il movimento su se stesso, e riportandosi dal predicato sul soggetto, si ritrova non nel soggetto come solidificata base oggettiva, ma più propriamente nel soggetto del contenuto²⁴. Perciò, la forma della proposizione, scrive Hegel, non deve venire rappresentata soltanto come se fosse un *freno* (*Hemmung*) al darsi di ciò che il vero è, ma attraverso essa «si deve invece presentare (*darstellen*) quel ritornare in sé (*Zurückgehen*) del concetto» (F, p. 54). Neppure la forma astratta della proposizione, dunque, è esclusivamente astratta,

²³ È stato Klaus Düsing a sostenere la tesi che la proposizione speculativa sia il risultato di un'ispirazione momentanea di Hegel, poi superata e abbandonata a favore della dottrina del sillogismo nel sistema maturo. Al di là di questa conclusione è ancora più interessante il fatto che essa derivi da una comprensione del problema speculativo della proposizione come problema di una forma straordinaria della proposizione stessa contrapposta a quella ordinaria; si vd. K. Düsing, *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*, in D. Heinrich (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, p. 20; e anche K. Düsing, *Das Problem der Subjectivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn 1995, pp. 198 sgg.

²⁴ S. Houlgate, *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 148-149. Ponendo l'accento sulla presenza della logica dell'essenza in questi passaggi, V. Vitiello ha osservato che «l'intero movimento che caratterizza la proposizione speculativa, il passaggio dal soggetto del giudizio al predicato ed il conseguente contraccolpo è palesemente riflessivo: precisiamo la riflessione cui qui si fa riferimento è la riflessione ponente-presupponente» (V. Vitiello, *Hegel in Italia*, Inshibboleth, Roma 2018, seconda ed. riv. e ampl., p. 175).

esattamente come lo statuto dell'intelletto non è soltanto intellettualistico²⁵. Hegel stesso infatti, anziché tra una proposizione ordinaria ed una di natura specificamente speculativa, preferisce distinguere una comprensione raziocinante (*räsonierendes*) e quella speculativa (*begreifendes/spekulatives Denken*) della proposizione. E non è una premura di poco conto, se così facendo chiarisce che la questione non è tanto che *cosa* la proposizione sia o se essa possa distinguersi sulla base di uno speciale contenuto o una forma non ordinaria. Nonostante, cioè, gli esempi di Hegel per illustrarne la specificità propongano come predicato un verbo nominalizzato – «Gott ist das Sein» (F, p. 52) – o un aggettivo sostantivato – «das Wirkliche ist das Allgemeine» (*ibidem*) –, ciò non comporta il venire meno della funzione predicativa della proposizione, che infatti giustifica il movimento dialettico tra soggetto e predicato; più che il rigetto della relazione proposizionale soggetto-predicato, allora, è in questione *come* essa venga compresa attraverso i suoi limiti²⁶. Questa forma, infatti, è ciò che offre allo speculativo *effettiva* consistenza linguistica e al concetto il punto di appoggio per il suo movimento circolare, di progresso e regresso, da cui ritornare in sé sapendosi come concetto.

3. *Proposizione filosofica e proposizione speculativa*

Se ora torniamo al confronto con Kant, considerando il rapporto tra intelletto e ragione a partire dalla sintesi a priori e dal nesso tra sintesi e proposizione attraverso le «transzendente Beweise», notiamo in particolare due elementi rilevanti. Da un lato, la logica trascendentale, il cui ambito è essenzialmente diverso da quello della logica generale, non lascia invariata la forma proposizionale. Nella misura in cui essa è una logica della verità, anche il profilo e la funzione dei suoi elementi cambiano. In particolare, a subire una trasformazione è proprio il giudizio; artefice ne è quel movimento che nei giudizi sintetici costringe a uscire fuori

²⁵ Con un'espressione che ci pare particolarmente felice Gaetano Rametta ha descritto così questo profilo della problematica appartenente alla proposizione speculativa: «(...) per Hegel la compiuta realizzazione della verità non è fornita dalla semplice interpretazione speculativa della proposizione, ma dalla rap/presentazione linguistica di quella stessa interpretazione (...)» (G. Rametta, *Il concetto del tempo. Eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 64).

²⁶ Su questo in maniera molto convincente si vd. J. Surber, *Hegel's Speculative Sentence*, in «Hegel-Studien», 10 (1975), p. 228.

(«hinausgehen») dal concetto dato per considerare qualcosa del tutto differente («etwas ganz anderes»), vale a dire il tempo come forma pura dell'intuizione. Kant conclude questo passo molto noto della *Critica* affermando che «il giudizio in sé stesso non è in grado di rivelare né la verità né l'errore» (A 154 B 194). In altre parole, identità e contraddizione non definiscono lo spazio di verità della sintesi a priori, ragione per cui la verità non risulta una funzione del giudizio.

Da qui sorge la seconda considerazione, che ha a che fare direttamente con la dimostrazione trascendentale vera e propria del giudizio sintetico a priori. Nella «Disciplina della ragione pura rispetto alle sue dimostrazioni», tra le proprietà delle dimostrazioni che Kant enumera è la terza, quella genetico-ostensiva, ad acquistare un valore decisamente superiore alle altre (A 789 B 817)²⁷. L'elemento principale che caratterizza un principio dell'intelletto puro è il suo profilo circolare, vale a dire quello di esprimere un'attività che, nel porre il fondamento della sua dimostrazione, basa su questo la sua fondazione. Kant scrive a proposito del principio di causalità che esso è un principio «dal momento che ha la proprietà di rendere possibile la sua stessa prova (*Beweisgrund*), cioè l'esperienza, e di dover essere sempre presupposto (*vorausgesetzt*) in essa» (A 737 B 765). Questo carattere circolare, estendibile a tutta la serie di principi dell'intelletto, è molto spesso sembrato un circolo tra ciò che la proposizione rende possibile e ciò a partire da cui essa deve svolgere la sua azione dimostrativa, come se questa circolarità fosse il certificato della vittoria dell'empirismo sulla pretesa aprioristica, e, in ogni caso, il documento della condizione empirica dell'esperienza contro cui la sua dimostrazione trascendentale deve scontrarsi²⁸. In realtà, dietro a questo circolo c'è una questione diversa, che riguarda una specifica declinazione del rapporto tra ragione e intelletto, quello tra sintesi a priori, cioè il prodotto con cui la ragione esprime la propria causalità nel mondo, e forma proposizionale. In primo luogo, la dimostrazione trascendentale comporta un certo genere di conoscenza, che però non è la semplice conoscenza della costituzione degli oggetti. Non si tratta, dunque, di

²⁷ Per un'analisi estesa delle prove per le dimostrazioni trascendentali si vd. M. Barale, *Kant e il metodo della filosofia*, Edizioni ETS, Pisa 1988, pp. 202 sgg.

²⁸ Chi ha ripreso questo genere di lettura è P.-A. Crawford, *Kant's Theory of Philosophical Proof*, in «Kant Studien», LIII, 1-4 (1962), pp. 257-268. È stato invece Manfred Baum a suggerire – a noi sembra opportunamente – che in realtà, in questo testo, Kant stia descrivendo una condizione piuttosto diversa da un semplice circolo vizioso; cfr. M. Baum, *Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason*, in P. Bieri, R.-P. Horstmann (eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, L. Krüger, Springer, Dordrecht 1979, p. 13.

una conoscenza sfociante in un qualche tipo di evidenza empirica. È così spiegato il profilo ostensivo della dimostrazione, la quale infatti deve poter tenere unite «con la certezza della verità, la cognizione delle fonti di essa»; e cioè: oltre alla sintesi, anche le sue condizioni (A 789 B 817). Non solo è necessario portare a manifestazione il contenuto della sintesi a priori (l'oggettività), ma insieme anche i modi e le condizioni con cui esso si produce. Perciò, è naturale che l'elemento su cui gira l'intera dimostrazione sia il giudizio, la copula, e cioè quella risorsa che, a partire dalla deduzione trascendentale delle categorie, consente a Kant la distribuzione tra concetto e oggetto, tra unità e molteplicità. Lo testimonia il fatto che la dimostrazione trascendentale si riferisce a proposizioni (*Sätze*) e non a semplici argomenti trascendentali e sintetici; così come è vero che nella *Critica* i principi dell'intelletto fanno la loro comparsa sotto la veste di proposizioni, essendo dunque loro stessi dei giudizi²⁹. In questo senso la compagine dei *Grundsätze* rappresenta un vertice indiscusso dell'intera *Critica*. Perché nei principi puri dell'intelletto è tematizzata l'intera compagine di strutture che vengono messe in gioco nella sintesi e nel giudizio. E perché, in secondo luogo, oltre ai modi della sintesi, figurata o discorsiva, la logica trascendentale presenta una sorta di trasfigurazione della forma del giudizio, come Kant ripete anche replicando a Eberhard³⁰. E dato che la sintesi a priori è una produzione della ragione, è inevitabile che a esercitare quella trasfigurazione della forma del giudizio sia la ragione, esercitando il suo potere. Tutti i principi vengono dimostrati risalendo a ciò che essi rendono possibile, vale a dire l'esperienza possibile. Heidegger ebbe a dire che «questo movimento in circolo [...] costituisce l'essenza dell'esperienza»³¹; seguendo l'argomentazione che Kant offre, dovremmo aggiungere che questa circolarità costituisce l'essenziale della conoscenza filosofica. Infatti, questo andamento circolare caratterizza l'uso discorsivo della ragione distinguendolo

²⁹ Va detto che Baum fornisce tre esempi di dimostrazioni trascendentali: le «Analogie dell'esperienza», la deduzione trascendentale dei concetti puri e l'«Estetica trascendentale». Questa operazione ha evidentemente buone ragioni rinvenibili nella vicinanza tra gli argomenti, per quanto lo stesso Baum rilevi un diverso uso della nozione di "esperienza possibile" (cfr. M. Baum, *Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason*, cit., p. 19) tra le Analogie dell'esperienza e la deduzione delle categorie. A proposito della differenza tra *Grundsätze* in generale e deduzione delle categorie resta però che è solo a partire dalla definizione del supremo principio dei giudizi sintetici che un argomento trascendentale compare nella forma proposizionale.

³⁰ Si veda I. Kant, *ŪE*, AA VIII 245; trad. it. *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994, pp. 129-130.

³¹ M. Heidegger, *La questione della cosa*, a cura di V. Vitiello, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 208.

da quello costruttivo; ed è questo profilo ciò grazie a cui il sapere della filosofia si distingue rispetto a quello matematico. Una distanza che attiene all'operatività dei rispettivi orizzonti conoscitivi, costruttivo l'uno, genetico-ostensivo l'altro, quello cioè messo in campo dalla ragione nel momento in cui è chiamata a provare l'esperienza nel suo farsi possibile. Sembra che, partendo da queste premesse, si possa riconoscere qualcosa di più. E cioè, che anche la circolarità tra principio puro ed esperienza possibile trova la sua giusta collocazione nella forma proposizionale. In questo senso, almeno nella prima *Critica*, quello tra sintesi a priori e proposizione è un nesso che affonda nelle radici della ragione kantiana, e non certo una scelta dettata dall'arbitrio. Ed anzi, la sezione della Disciplina dedicata alle dimostrazioni è il luogo dove è più approfondito questo rapporto. Da parte sua, senza dubbio, Hegel riconosce che la sintesi a priori kantiana rappresenta «uno dei principi più profondi per lo sviluppo speculativo» (SL, p. 665); eppure egli non sembra disponibile a considerare tutte le implicazioni dell'attività della ragione kantiana come produzione a priori di *realtà oggettiva*, cosa che anche per Kant resta profondamente diversa dalla semplice esistenza sensibile. In particolare, Hegel non sembra disposto a riconoscere che nella conoscenza trascendentale della ragione, quella conoscenza che è riflessione sulle proprie regole e sulle prassi costitutive, ne vada non tanto di un fenomeno nel senso in cui lo è un oggetto dell'esperienza empirica, ma di una prassi che definisce l'attività della ragione.

Una volta giunti alla «Dottrina del metodo», le ragioni tali per cui, nell'intera *Critica*, non si trovi traccia di un giudizio *direttamente* sintetico in base a concetti sono chiare. Il concetto di «qualcosa che accade» non può portare direttamente al concetto di *causa*, come sarebbe se invece fossimo in presenza di una proposizione *dogmatica*. C'è bisogno di un terzo, anche di natura «contingente come è l'esperienza possibile» (A 737 B 765). Da qui discende anche il motivo per cui la proposizione sintetica non è semplicemente un principio, ma deve essere *dimostrata* come tale, vale a dire facendosi carico della possibilità del suo stesso fondamento, cioè l'esperienza. Come si vede, allora, l'esigenza hegeliana, esposta nelle pagine della *Vorrede* alla *Fenomenologia*, di recuperare il concetto autentico del dimostrare filosofico legando la dimostrazione al metodo dialettico, non è un'istanza poi così remota anche per Kant. Nel caso di quest'ultimo, certo, la dimostrazione non si dispone su un metodo coincidente totalmente con «ciò che il vero è» (F, p. 54); ma è pur vero, d'altronde, che l'ostensività della dimostrazione trascendentale mette in campo l'esigenza di considerare ciascun principio puro dell'intelletto, per dir così, non come proposizione individuale in sé conclusa, ma nella relazione

circolare che le condizioni di possibilità dell'esperienza intrattengono con ciò che esse rendono possibile (A 158 B197). Con una conseguenza decisiva per la ragione: l'esperienza possibile, cioè il prodotto della ragione che rende possibili gli oggetti, non è la misura ultima per comprendere la ragione come attività di auto-conoscenza. Quest'ultima è, appunto, l'attività di esibizione dei principi all'opera nell'uso della ragione, che perciò si rivela non soltanto una conoscenza delle forme intellettuali costitutive l'oggetto; essa è, piuttosto, un'unità composta da prassi riflessiva e conoscenza determinante, da principi regolativi e costitutivi, da idee, concetti e intuizioni. Perciò, si potrebbe riassumere che, in quanto è questo genere di totalità, la ragione è un'attività orientata verso la sua espressione discorsiva nel giudizio, una sorta di transitività nella forma del principio o proposizione fondamentale (*Grundsatz*). Può essere fissato in questa caratteristica il punto di contatto con la ragione hegeliana, che proprio nella proposizione speculativa emerge con chiarezza, ed anche inevitabilmente con un andamento diverso. Anche nella proposizione speculativa hegeliana, infatti, è all'opera una ricollocazione della forma del giudizio, non riducibile affatto a una semplice fuga dall'universo delle parole con cui il mondo è dato. Piuttosto, questa dislocazione speculativa della proposizione deriva dal riconoscimento che la riflessione non può dire il proprio *essere*, senza che tale affermazione sia negazione del contenuto affermato. Così sorge la necessità dialettica, per cui il contenuto affermato in quanto affermato è *posto come tolto*: non si può che dire il dire, dunque, ma sempre in quanto dire già risultato, già deposto a detto. L'*occulta necessità* della proposizione indica che non c'è modo di trarsi fuori dalla struttura proposizionale che dice l'essere già sempre trapassato del dire nel detto; questo trapasso è l'essere-tolto del detto come immediato, come soltanto contenuto, e *posto* come quel detto mediato nel dire, come quel detto in cui ad essere detto è il dire come l'*altro* del detto nel detto come altro. Questo il «contraccolpo» di cui Hegel parla nella *Vorrede* della *Fenomenologia* seguendo l'operatività della ragione; nel detto si presenta così il *ritornare in sé* del concetto, vale a dire l'apparire come assoluta riflessione in sé stessa. In questo modo, il vero *dialettico* dimostra che la forma della proposizione non è soltanto un impedimento di cui fare a meno, ma un momento assorbito dal *metodo* affinché l'essere come concetto si presenti non in altro, bensì come altro a se medesimo. E qui si tocca un punto di grande distanza rispetto a Kant, per il quale il rapporto tra essenza e manifestazione, tra sapere e prassi non arriva mai ad una perfetta e compiuta coincidenza. C'è infatti una differenza formidabile tra una ragione che è auto-conoscenza perché rivolta a conoscere i propri limiti, e il cui destino è di intraprendere vie e strade

non battute e non conosciute, cercando di non naufragare; ed una ragione, invece, che scoprendo il mondo promuove se stessa oggettivandosi in esso. Questo contrasto ha un sapore ancora più accentuato, ed esemplare, se lo si guarda, come abbiamo cercato di fare, a partire dall'esigenza, questa sì condivisa, di tematizzare il processo di auto-realizzazione della ragione attraverso il rapporto tra ragione e proposizione.

English title: Method and Philosophical Proposition in Kant and Hegel.

Abstract

My aim, in this paper, is to discuss the role of the propositional form as expression of the logical-linguistic essence of philosophy. To this end, I will make a comparison between Kant's and Hegel's perspectives, using for Kant transcendental proofs, analyzed in Methodenlehre's «Discipline of Pure Reason». For Hegel I will examine the passage expounding the “speculative proposition” in the Preface of Phenomenology of Spirit. My first aim is to point out the role of judgement's propositional form, at the one hand, for the relationship between synthesis a priori and its propositional expression articulated in Critique of the pure Reason and, at the other hand, for the dialectical movement of the proposition itself that – according to Hegel – is the “speculative in act” (das wirklich Speculative), nothing but the articulation and exposition of the interdependency of propositions on each other. There is no doubt that Kant and Hegel propose two different analysis of logical capacity of philosophy. These differences are based on two dissimilar objects of philosophical knowledge, as transcendental and speculative synthesis a priori. But there is a common element between reason's transcendental reflective knowledge of its own procedure and speculative proposition as meta-theoretical reflection on our linguistic capacities. This main common aspect is the role of the propositional practice (praxis) in the philosophical knowledge. It cannot be experienced or judged by understanding; but what kind of experience is it possible for it? To point out this problem – that is the problem of reason's discursive capacity of self-knowledge – is our second aim in this paper.

Keywords: Transcendental proofs; Speculative proposition; Synthesis a priori; Dialectical method.

Giulio Goria
 Università Vita-Salute San Raffaele
 goria.giulio@hsr.it