

BOOK REVIEWS

CLAUDIA WIRSING, *Die Begründung des Realen. Hegels „Logik“ im Kontext Realitätsdebatte um 1800*, Berlin, De Gruyter, 2021, pp. 262 (ISBN: 9783110735376).

Il volume di Claudia Wirsing, *Die Begründung des Realen*, propone un'indagine interessata a esplorare le «condizioni categoriali fondamentali o minime» che ogni concetto di realtà deve soddisfare (p. 7). Da un punto di vista metodologico, l'A. sottolinea che tale ricerca non intende offrire una ricostruzione storico-filosofica del dibattito post-kantiano tra idealismo e realismo. Al contrario, attraverso una prospettiva sistematica, essa cerca di sviluppare la questione categoriale del reale come problema *logico-concettuale*. A partire dal confronto con Kant, Jacobi e Fichte, l'A. riconosce nel pensiero di Hegel una soluzione significativa ai limiti che tali prospettive rivelano nel tentativo di concepire la realtà.

Secondo l'A., il dibattito post-kantiano troverebbe nella proposta hegeliana non solo una sua radicale tematizzazione, ma lo sfondo concettuale stesso, il presupposto, in cui le sue istanze fondamentali – l'idealismo e il realismo – cercano di giustificarsi in quanto tali. Le ragioni alla base del «concetto hegeliano di realtà» (p. 2) risiedono dunque in questa esigenza insoddisfatta. A partire da tale questione, l'obiettivo del volume è quello di comprendere il reale come la «cornice necessaria» – la «protostruttura» – (p. 5) costituita da «norme e strutture concettuali» (p. 3) in cui si articola il dualismo tra *pensiero* e *realtà*, tra *riflessione* e *immediatezza*.

Il testo si divide in due sezioni principali: (1) una prima parte, rivolta alla critica delle posizioni di Kant, Jacobi e Fichte; (2) una seconda parte, dedicata al cap. I della *Dottrina dell'essenza* e finalizzata a esaminare l'articolazione del concetto puro di realtà nel pensiero di Hegel (p. 5).

(1) (1.1) La prima posizione in esame è quella kantiana. Secondo l'A., Kant si arresta di fronte a una «contraddizione insolubile e indescrivibile» (p. 28). Tale prospettiva, infatti, non riuscirebbe a rendere conto della determinatezza originariamente data dell'*essere in sé* che precede ogni atto soggettivo di determinazione. Il pensiero kantiano non sembra cogliere così quel «terzo punto di vista» (p. 48) in grado di comprendere tali dimensioni – l'essere in sé e il soggetto – entro un'«unità organica di

comune determinabilità» (p. 60). Come sostiene l'A., dunque, il reale trasgredisce l'«isolamento astratto» (p. 80) del sistema kantiano, dove l'«ontologia viene sostituita dall'epistemologia» (p. 69). Solo grazie a questa dinamica è possibile, infatti, pensare la soggettività e l'oggettività come «aspetti di un'unica realtà» (p. 82).

(1.2) Un ruolo decisivo in relazione alla «distinzione tra soggettività trascendentale e realtà extrasoggettiva» (p. 96) viene svolto da Jacobi. Attraverso la critica all'*An-sich* kantiano, infatti, Jacobi cerca di articolare forme «non meramente soggettive» (p. 85) del conoscere e recuperare quella «trasgressività del concetto puro di realtà» che Kant aveva escluso (p. 88). Tuttavia, secondo l'A., anche questa posizione sembra arrestarsi di fronte ad alcuni limiti. L'idea di una dimensione *non-concettuale* risulta incompatibile con la concezione di un reale «predeterminato in sé» (p. 99). Per pensare in modo non contraddittorio tale trasgressività, dunque, sembra necessario riferirsi a un significato più ampio e complesso di *concettuale*.

(1.3) La terza prospettiva viene individuata nella posizione di Fichte, in particolare nel concetto di realtà esposto nella *Wissenschaftslehre* del 1794-1795. Secondo l'A., radicalizzando l'impostazione kantiana, Fichte riconosce la realtà del *non-Io* solo attraverso la sua «relazione funzionale» con la soggettività trascendentale (p. 122). In questa prospettiva, dunque, il reale coincide con il processo di «auto-modificazione interna dell'unica attività assoluta» dell'*Io* (p. 124). Pertanto, osserva l'A., anche il pensiero fichtiano non riesce a concepire il rapporto tra il soggetto e il suo altro come un «intreccio» già esistente (p. 130).

(2) La seconda parte del volume si concentra sul cap. I della *Dottrina dell'essenza*, in particolare sul concetto di *Schein*. Questa sezione si propone di mostrare come Hegel riesca a elaborare una «matrice minima» categoriale del concetto di realtà (p. 201). Secondo l'A., considerata la sua «apertura», si tratta del luogo testuale più appropriato per comprendere le istanze della concettualità fondamentale del reale nella loro «più ampia tensione possibile» (p. 236). Qui, infatti, non solo è possibile rintracciare tali condizioni categoriali minime, ma anche delineare il «quadro concettuale genetico» (p. 231) da cui deriveranno le categorie – *Realität, Existenz, Sein, Dasein, Wirklichkeit* – della *Logica*.

Secondo l'A., pensare il *reale* in senso hegeliano, cioè oltrepassare la distinzione astratta tra «un regno dei concetti e un regno degli oggetti» (p. 150), significa concepire le strutture concettuali «come già da sempre effettive nell'esistente» (p. 142). Attraverso questa «categoria relazionale pura» (p. 232) delle determinazioni, la realtà categoriale si configura così

come una «struttura concettuale *generativa* fondamentale» (p. 164) in grado di precedere – e trascendere – le cristallizzazioni di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere. A partire da questo «intreccio ontologico ed epistemologico» (p. 166), la categoria del reale non conserva una «posizione isolata» tra le categorie, ma si trova «davanti» ad esse e le «attraversa» (p. 171).

Per cogliere il significato di questo passaggio il volume esamina il ruolo dello *Schein*, snodo centrale dell'argomentazione hegeliana. Secondo l'A., il confronto con lo statuto problematico di questa nozione rappresenta una «responsabilità» logica del pensiero (p. 210). In riferimento alla struttura della *WdL*, lo *Schein* viene descritto come l'«essere logico *intermedio*» (p. 186) in grado di rivelare l'inseparabilità della sfera dell'essere da quella dell'essenza. Secondo l'A., lo *Schein* è l'«operazione logica *iterativa* per eccellenza», poiché «fissa in modo categoriale» il «punto del puro ritorno del *Negierten* come *Negiertes*», la «presenza del *Verschwundenen* (dell'essere) come *Verschwundenes*» (p. 188).

Secondo questa prospettiva, lo *Schein* rappresenta il «residuo» (p. 191), il «potenziale di resistenza», rispetto alla logica di «pura interiorizzazione» dell'essenza (p. 237). L'immediatezza rivendicherebbe così una propria «alterità logica» nei confronti della riflessione, ponendosi come suo «fondamento» (p. 244). Se l'essere si rivela – e si risolve – come *Schein* nell'essenza, come determinatezza tolta che diviene riflessione, comprendere il senso che l'A. attribuisce all'alterità tra la struttura dello *Schein* e la pura negatività dell'essenza risulta di fondamentale importanza. Attraverso questa prospettiva, infatti, l'A. descrive la precedenza che l'essere «già concettualmente determinato in sé» conserva rispetto a qualsiasi «accesso concettuale» (p. 237). Lo scopo principale di questa operazione è quello di evitare sia un realismo ingenuo che un idealismo costruttivista.

A partire da queste considerazioni, il volume si rivolge al concetto hegeliano di *realtà*. In particolare, l'A. si concentra sulla relazione che emerge tra la dimensione del «soggetto e «ciò che è dato in generale», tra la riflessione e l'immediatezza (p. 232). Attraverso un processo di progressive «meta-determinazioni della riflessione pura» (p. 213), Hegel mostra che anche la natura dell'immediatezza – del dato – deve essere intesa in senso «concettuale» (p. 245). Come osserva l'A., in questo modo è possibile realizzare un duplice obiettivo: concepire il reale come dimensione accessibile al pensiero e, al contempo, individuare uno spazio logico in grado di comprendere – in termini non contraddittori – la *riflessione* e l'*immediatezza*.

Pensare la categoria minima della realtà significa così riconoscere alla datità in generale una «forza fondante» di «*primo ordine*», che non si

riduce alle «pretese conoscitive della riflessione» (p. 245). La resistenza del reale giustificerebbe così la possibilità di uno «spazio logico» di «*secondo ordine*», l'«*iper-concettuale*» (p. 238). Secondo l'A., dunque, la giustificazione del reale categoriale deve fondarsi a partire da un «*presupposto indipendente*» dal soggetto (p. 233). Solo pensando la riflessione e l'immediatezza come «due lati della medesima “realtà in generale”» (p. 238) è possibile realizzare quelle «pretese di conoscenza e di validità» che Hegel «svilupperà nel suo concetto di spirito» (p. 245).

Una volta evidenziati i tratti principali del volume si tratta ora di soffermarsi sui meriti complessivi della proposta di Wirsing e, in conclusione, su alcuni possibili rilievi critici. Da un punto di vista generale, il primo merito del volume riguarda la sua specifica prospettiva interpretativa. Uno dei tratti di maggiore originalità del testo risiede infatti nel tentativo di confrontarsi con il dibattito post-kantiano tra idealismo e realismo attraverso un approccio specificamente *logico-concettuale*. Si tratta di una proposta ambiziosa che, a partire da un significativo contesto storico-filosofico, rivendica la possibilità di articolare una riflessione sistematica sul concetto categoriale del reale.

Il secondo merito del volume riguarda il tentativo di confrontarsi con i dualismi che attraversano la costellazione post-kantiana. A questo proposito, risulta centrale l'idea di una concettualità fondamentale della realtà. L'A., infatti, attraverso un'espressione non priva di criticità, definisce la propria lettura un'indagine «intersoggettiva» (p. 130) o «trans-soggettiva» sul reale (p. 99). Pertanto, se da un lato la ricerca offre una riconfigurazione sistematica delle varie declinazioni del reale nelle prospettive in esame, dall'altro essa sottolinea la necessità di rideterminarle entro un orizzonte più ampio. Secondo l'A., pensare questo «metalinguaggio» (p. 48) significa riconoscere – con Sellars e McDowell – il «*carattere concettuale*» di ciò che rende effettiva la «forza razionale dell'inferenzialità» (p. 245).

Il terzo merito del volume si riferisce all'idea del reale come struttura categoriale – in sé determinata – che precede le «forme concettuali del soggetto» (p. 233). Secondo l'A., tale configurazione consente di evitare una deflagrazione della «*forma concettuale* di ciò che è dato *in sé*» (p. 236) all'interno del «porre concettuale» della riflessione (p. 245). Il tentativo di evidenziare come non vi sia un «primo» tra gli «oggetti del mondo esterno» e l'«attività del pensiero del soggetto» rappresenta uno degli aspetti più significativi del libro (p. 235). Infine, un ultimo merito può essere riconosciuto nel ruolo svolto dal volume non solo in relazione alla dimensione specificamente logica del pensiero hegeliano, ma anche rispetto – tra le altre – a quella dello spirito. Attraverso la sua impostazione meta-categoriale, infatti, l'A. intende

evidenziare la grammatica fondamentale attraverso cui Hegel svilupperà l'idea del «concetto di razionalità» come *Geist* (p. 240).

Nonostante i meriti del volume, la proposta di Wirsing non sembra priva di possibili criticità. Un primo rilievo riguarda la scelta metodologica adottata nel testo: il richiamo al concetto di *Realität* in generale per indicare «tutti i concetti categoriali di *Realität* e *Wirklichkeit*» (p. 11). Da un punto di vista argomentativo, questo elemento svolge una funzione centrale nell'indagine sulla «determinazione del reale» categoriale (p. 136). Secondo l'A., si tratta di una questione fondamentale che non era stata ancora sufficientemente affrontata nel dibattito contemporaneo sull'idealismo e il realismo. D'altra parte, tale scelta rischia di sollevare alcune problematicità in riferimento alla semantica della nozione di realtà. Considerato il ruolo del concetto di *Wirklichkeit* nella rideterminazione del concetto hegeliano di reale, sembrerebbe utile precisare ulteriormente le ragioni per cui, secondo l'A., «ciò non costituisce ancora una valutazione della differenza» tra *Realität* e *Wirklichkeit* (p. 11). Inoltre, l'analisi del problema del reale nelle posizioni di Kant, Jacobi e Fichte sembra in una certa misura già segnata da una specifica prospettiva argomentativa, orientata in direzione della tesi hegeliana. Colpisce in particolare la scelta di non considerare la produzione fichtiana successiva al 1795. Dal momento che in questa fase il pensiero di Fichte assume un carattere più prettamente ontologico, un confronto con quei testi si sarebbe potuto rivelare produttivo.

Un secondo rilievo si riferisce al carattere residuale dello *Schein* rispetto alla dinamica logica dell'*essenza*. La lettura di una potenziale resistenza dello *Schein* proposta dall'A. sembra richiamare l'idea di una prospettiva dualistica del conoscere che nella *Logica* è considerata come risolta. Ciò che qui viene messo in campo è il parallelismo interpretativo tra due piani distinti della trattazione hegeliana: da un lato, la dinamica – logica – tra *essere* ed *essenza* e, dall'altro, quella – fenomenologica – tra il *soggetto* e una *realtà* immediatamente data. Rispetto alla posizione sostenuta nel volume, sembra necessario soffermarsi sullo statuto – logico – dello *Schein* attraverso alcuni passaggi della *Scienza della logica*. L'argomentazione hegeliana sembra infatti porre in questione l'idea di una residualità tra la dimensione dell'*essere* e quella dell'*essenza*. Come momento del *Wesen*, in cui si realizza la risoluzione del *Sein* astrattamente considerato, lo *Schein* si rivela l'«esser tolto dell'essere, nella sua nullità»¹.

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band, *Die subjektive Logik* oder *die Lehre vom Begriff*, in *Gesammelte Werke*, vol. 12, a cura di F. Hogemann e W.

Esso è costituito dall'«immediatezza del *non essere*» e la «nullità in sé» dell'essere corrisponde alla «*natura negativa dell'essenza stessa*»². L'essenza si dimostra così la verità di quell'immediatezza iniziale che viene ora compresa a partire da un nuovo sfondo. Tali aspetti avrebbero forse meritato una trattazione ulteriore: in che misura è possibile leggere il rapporto tra la *riflessione* del soggetto e l'*immediatezza* del reale alla luce dell'orizzonte dischiuso tra *essere* ed *essenza* che la *Logica* cerca di superare? Come interpretare – in termini non dualistici – lo statuto dello *Schein* rispetto al movimento della pura negatività proprio dell'*essenza*?

Un terzo rilievo riguarda infine la concezione del reale come struttura categoriale in sé determinata. Come evidenziato in precedenza, secondo l'A., questa prospettiva esclude l'idea di una priorità della riflessione rispetto alla concettualità in sé del reale. Tuttavia, sullo sfondo dell'argomentazione sembra permanere l'idea di una distinzione tra «formazioni oggettivo-concettuali» e «operazioni soggettivo-concettuali» (p. 151), tra la «determinazione concettuale della realtà categoriale» e le «determinazioni del soggetto» (p. 233). Interrogarsi ulteriormente sul rapporto tra queste dimensioni si sarebbe potuto rivelare produttivo: una volta distinte tali forme di concettualità, come è possibile comprendere la struttura comune a cui entrambe sembrano appartenere? Attraverso quali elementi specifici si articola il rapporto tra la *riflessione* e la concettualità in sé del reale, tra l'«intenzionalità determinante» (p. 245) e la «*determinazione concettuale oggettiva*» (p. 236)?

In conclusione, la ricerca di Wirsing si dimostra una significativa indagine sistematica in grado di muoversi tra le stratificazioni concettuali che attraversano la riflessione hegeliana. In particolare, l'A. offre un esame dettagliato del problema del reale, legato sia ad alcuni snodi argomentativi centrali del passaggio dall'*essere* all'*essenza* sia alla specificità *logico-categoriale* del concetto di realtà. Il volume rappresenta così una prospettiva originale attraverso cui sviluppare le questioni di un dibattito che, dalla costellazione post-kantiana agli studi contemporanei, testimonia ancora oggi la propria inesauribile rilevanza.

(Mattia Megli)

Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1981, p. 246 (trad. *Scienza della logica*, trad. di A. Moni, rev. della trad. e nota introd. di C. Cesa, Laterza, Bari, 1968, p. 439).

² Ivi, p. 247 (p. 441).

MICHELE CAPASSO, *L'essere come ritorno. Il concetto di riflessione nella filosofia di Hegel*, Roma, Inschibboleth, 2024, pp. 149 (ISBN: 9788855294805).

Il ruolo svolto dal concetto di riflessione all'interno del dibattito filosofico tedesco all'inizio dell'800 non si lascia certo ricondurre unicamente alla filosofia hegeliana, pur costituendone uno snodo concettuale imprescindibile. Come Michele Capasso sottolinea nel suo recente contributo, intitolato *L'essere come ritorno. Il concetto di riflessione nella filosofia di Hegel*, la riflessione svolge piuttosto un ruolo centrale all'interno di tutta la storia dell'idealismo tedesco.

Allo stesso tempo, però, l'A. riconosce proprio nella filosofia hegeliana e nella sua genesi un termine di confronto valido attraverso cui porre in luce tale centralità. Ripercorrere la 'traiettoria' che il concetto di riflessione compie nel pensiero hegeliano permette, anzitutto, di attraversare gran parte dell'idealismo tedesco, anche grazie alla critica che Hegel muove alle *Reflexionsphilosophien* durante gli anni di Jena. Inoltre, il confronto con la posizione del filosofo di Stoccarda risulta fruttuoso anche da un punto di vista teoretico, dal momento che il concetto di riflessione trova, secondo l'A., la sua «comprensione più radicale nella filosofia hegeliana» (p. 9). Da tale prospettiva sembra emergere anche il senso del titolo dato alla presente ricerca, ovvero il tentativo di pensare l'essere come ritorno.

La monografia di Capasso si divide in due sezioni tra loro eterogenee e complementari, intitolate rispettivamente: *Genesi del concetto di riflessione* e *Logica della riflessione*. La prima prende in considerazione il contesto e lo sviluppo attraverso cui la riflessione si articola a partire dagli anni di Francoforte fino alla *Logica e metafisica* di Jena (1804-05). La seconda, invece, fornisce una lettura analitica delle pagine dedicate alla riflessione all'interno della *Scienza della logica*, inserendosi in quel filone di studi hegeliani che ha posto l'accento sulla *Dottrina dell'essenza*, a partire dai contributi di D. Henrich, D. Dubarle, G. Jarczyk, ecc.

La ricognizione che l'A. propone, inoltre, mette in luce l'importanza che il concetto di riflessione assume per l'elaborazione del noto intento programmatico espresso da Hegel nella *Vorrede* alla *Fenomenologia dello spirito*, lì dove emerge l'esigenza di intendere e di esprimere il vero non solo come sostanza, ma anche come soggetto.

Il primo capitolo comincia prendendo in esame alcuni scritti relativi al periodo francofortese, noti come *Il cristianesimo e il suo destino* e il cosiddetto *Frammento di sistema del 1800*. Il punto di partenza, infatti, per poter comprendere l'interpretazione hegeliana del concetto di riflessione è

quella scissione [*Entzweiung*], prodotta dalla cultura [*Bildung*], che sembra emergere in diversi ambiti del vivere umano, primo fra tutti il rapporto tra la coscienza e l'assoluto. Una scissione che, tuttavia, «è pur sempre incisa nell'assoluto» (p. 20), ma che l'intelletto, quale declinazione teoretica di tale scissione, non è capace di ricondurre a quell'intero da cui essa proviene.

Per questo motivo l'A. rintraccia nello sviluppo della filosofia hegeliana un preciso disegno che va maturando da Francoforte a Jena: elaborare dei concetti che siano in grado di comprendere e di esprimere quella dinamica negativa capace di fare di sé il proprio altro, ma anche di spiegare dall'interno il proprio irrigidimento e la scissione che ne consegue. Saranno, infatti, la vita, nello scritto sul cristianesimo, e lo spirito, nel *Frammento di sistema*, i concetti che Hegel elabora per tentare di rispondere a tale questione. Essa, però, sembra destinata a rimanere aperta, poiché entrambe le soluzioni sembrano semplicemente spostare il problema su un piano teoretico, vale a dire: «Come pensare la vita senza farne un *pensato*?» (p. 24).

Dopo aver riconosciuto l'origine del concetto di riflessione nei primi scritti francofortesi, l'A. si concentra sull'articolazione che esso assume nello scritto sulla *Differenza* e in *Fede e sapere*. In questa fase dello sviluppo del pensiero hegeliano, infatti, risulta interessante il confronto e la critica che Hegel muove alla filosofia fichtiana, dato che sembra possibile «ricondurre l'intera critica hegeliana della filosofia di Fichte al tema decisivo della riflessione», poiché «la dottrina fichtiana sarebbe giocata, nei termini hegeliani, da una riflessione che mai riesce a porsi come assoluta, e che mai riesce a realizzare quell'identità assoluta che pure è posta dal principio dell'autocoscienza (Io = Io)» (pp. 30-31).

La filosofia fichtiana sembra dunque rappresentare un esempio emblematico di ciò che Hegel chiama *Reflexionsphilosophie*. Questa espressione indica, in ultima istanza, tutte quelle filosofie che prendono le mosse e rimangono vincolate all'interno di opposizioni i cui estremi risultano tra loro inconciliabili. Tale esito, inoltre, sembra dipendere proprio dalla struttura riflessiva che innerva la loro proposta filosofica, incapace, secondo Hegel, di riconoscere e di rendere ragione di quel movimento originario che sta alle spalle della riflessione e, di conseguenza, alle spalle delle opposizioni da essa generate.

È proprio dalla diagnosi hegeliana delle filosofie della riflessione, infatti, che emerge l'esigenza e l'urgenza di riattivare quel particolare bisogno di filosofia che Hegel rintraccia a partire dai primi anni a Jena. In altri termini, si potrebbe dire che il confronto con la posizione fichtiana e la critica alle cosiddette *Reflexionsphilosophien* conducono il filosofo di Stoccarda

ad una nuova articolazione del compito della filosofia. Da questo momento, infatti, Hegel si rivolge alla filosofia per comprendere e superare la scissione propria dell'epoca moderna. Ciò significa, nei termini della *Differenzschrift*, unificare coscienza e assoluto, dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, che le filosofie della riflessione considerano unicamente come elementi tra loro separati, se non addirittura contrapposti.

Questo compito viene dunque ascrivito da Hegel alla *riflessione come ragione o riflessione speculativa*, la quale svolge una funzione diversa rispetto a quella isolata e intellettualistica che caratterizza la filosofia di Fichte. Infatti, come sintetizza efficacemente l'A., «da un lato la ragione può annientare [*vernichten*] la totalità delle limitazioni senza cadere nell'indifferenziato, dall'altro può mantenere gli opposti nella loro differenza conservando la relazione. Nella riflessione, invece, gli estremi si irrigidiscono e non vedono la relazione che li ha posti, l'identità senza la quale essi neppure sarebbero concepibili come opposti» (pp. 45-46).

Questa nuova articolazione della filosofia e del suo compito, tuttavia, non implica un abbandono *tout court* del concetto di riflessione. Tale riarticolazione può essere guadagnata, infatti, solo attraverso una radicalizzazione della riflessione stessa, che sia in grado di metterne in luce presupposti, limiti e insufficienze. Ciò significa mostrare *attraverso* la riflessione come gli opposti presuppongano un movimento più originario che li pone e che si articola alle loro spalle – ciò che Hegel chiama la notte dell'assoluto – e a partire dal quale è possibile comprenderli come opposti, senza per questo annullare la distinzione che li caratterizza.

Questo progetto trova la sua prima configurazione nella *Logica e metafisica* di Jena (1804-1805), a cui l'A. dedica il secondo capitolo di questo volume. Più che la specifica ricostruzione dei diversi momenti in cui si articola questo testo – di cui comunque l'A. fornisce un'analisi approfondita – è opportuno prendere in considerazione il senso più generale di tale operazione in rapporto al ruolo svolto dal concetto di riflessione.

Da questo punto di vista, lo scritto su logica e metafisica rappresenta, il primo tentativo, da un lato, di decostruire le filosofie della riflessione, dall'altro, di fornire una reinterpretazione in chiave speculativa del concetto stesso di riflessione. Tale operazione si attua nella forma di un sistema della riflessione e della ragione, quale risposta hegeliana a quel bisogno di filosofia emerso dai primi scritti jenesi. Logica e metafisica, dunque, rappresentano la *pars destruens* e la *pars construens* di tale sistema, dal momento che la prima ha per oggetto la critica alle forme finite del

pensiero proprie della filosofia della riflessione, mentre la seconda ha per oggetto la verace conoscenza infinita dell'assoluto.

Nonostante l'inevitabile scarto che la metafisica compie rispetto alla logica, è altrettanto importante sottolineare il loro legame, nella misura in cui l'operazione critica compiuta dalla logica è resa possibile solo a partire dal punto di vista dalla metafisica e non viceversa, ragion per cui nella logica è possibile intravedere il riflesso dell'assoluto. Del resto, infatti, porre l'accento unicamente sulla differenza tra logica e metafisica, vorrebbe dire riaffermare proprio quella logica della riflessione che si intendeva superare.

Un ulteriore aspetto particolarmente interessante messo in luce dall'A. riguarda la genesi concettuale del movimento decostruttivo e negativo attuato dalla logica. Tale movimento sembra costituire il risultato delle considerazioni che Hegel dedica alla dialettica trascendentale kantiana e al ruolo dell'antinomia nello scritto sullo scetticismo. Da ambedue queste prospettive – ricostruite dettagliatamente dall'A. – emerge in modo chiaro il nucleo originale di quel movimento che è in grado di smuovere e di rendere inquiete le rigide e astratte determinazioni dell'intelletto e della riflessione, anticipando il ruolo sistematico svolto dalla logica in questa fase dello sviluppo del pensiero hegeliano.

Tale operazione permette di mostrare «il processo di decostruzione della forma dominante nel moderno, il soggettivo, aprendo il campo a un movimento concettuale più originario» e di introdurre la «prima concezione hegeliana della *dialettica* come di un metodo *non* ancora immanente al contenuto» (p. 66). È infatti la riflessione ancora nostra, come Hegel la nomina, a svolgere quel duplice compito di mostrare i limiti di ogni concezione intellettualistica dell'assoluto e di rendere possibile l'accesso alla dimensione della metafisica, lì dove, al contrario, solo la riflessione come ragione sarà in grado di mettere a tema se stessa.

In questo modo l'A. mostra l'intrinseco legame che tiene insieme metafisica e logica a questa altezza del pensiero hegeliano, almeno fino alla 'crisi' aperta dalla *Fenomenologia dello spirito* all'interno di tale impostazione sistematica. Da ciò emergerà un nuovo rapporto tra logica e metafisica, che avrà lo scopo di comprendere l'alterità a partire dal movimento originario che la instaura e la pone, oggetto della seconda parte della monografia.

Si è già detto come l'intento programmatico che Hegel presenta nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* coinvolga direttamente il tema della riflessione, dal momento che quest'ultima, pur rappresentando un momento di rottura e di frantumazione dell'intero, non è altro che il movimento della sostanza stessa, della sua mediazione con se stessa. Tuttavia, la

Fenomenologia dello spirito non è ancora il luogo adatto per tematizzare e comprendere la riflessione in quanto tale. La prospettiva fenomenologica permette solamente di accedere alla dimensione speculativa del sapere assoluto, ma «comprendere la riflessione – la cellula ritmica della dialettica hegeliana – è possibile solo dove ‘lo spirito si occupa della propria essenza’, cioè dove riflette se stesso. Questo luogo è la metafisica, cui Hegel infonde una nuova vita proprio in virtù della concezione di una logica della riflessione» (p. 94).

Sulla base di queste premesse, il secondo paragrafo di questo terzo ed ultimo capitolo si concentra sulle pagine della *Scienza della logica* dedicate alla riflessione all'interno della *Dottrina dell'essenza*. Questa sezione della logica hegeliana, da un lato, rappresenta l'ultima tappa dello sviluppo del concetto hegeliano di riflessione fin qui ricostruito e, dall'altro lato, permette di compiere una critica immanente nei confronti della metafisica dell'intelletto, attraverso una comprensione razionale di quelle determinazioni emerse nella *Dottrina dell'essere*.

L'A. procede dunque ad una precisa contestualizzazione della riflessione all'interno dello sviluppo articolato nella *Scienza della logica*, prendendo in considerazione con precisione i momenti in cui essa si articola, ovvero la *riflessione che pone*, la *riflessione esterna* e la *riflessione determinante*. In estrema sintesi si può dire che i primi due momenti costituiscono due modalità di concepire la riflessione tra loro antitetiche, ma entrambe incapaci di fornire una comprensione razionale della riflessione, ossia di rispondere all'esigenza hegeliana di intendere la sostanza come soggetto. Se la riflessione che pone, infatti, perde la sostanza facendo leva sul soggetto, la riflessione estrinseca, mantiene la sostanza, perdendo di vista il soggetto. Inoltre è proprio nella logica della riflessione esterna che è possibile ravvisare l'origine del concetto di riflessione che sta alla base di quella *Reflexionsphilosophie* criticata da Hegel fin dagli anni di Jena.

Prese astrattamente, sia la riflessione ponente che quella esterna mostrano la loro unilateralità, ma risultano entrambe momenti necessari della riflessione determinante, che avrà dunque il compito di integrare tale reciproca unilateralità. In questo modo la riflessione determinante permette di togliere e di superare – nel senso hegeliano di *aufheben* – quella logica della riflessione per mezzo di un radicale cambio di prospettiva, cogliendo un punto fondamentale della *Dottrina dell'essenza* hegeliana: «l'immediatezza è solo come immediatezza riflessa: cioè non è mai ‘il primo da cui’, ma è solo mediante la sua mediazione» (p. 111). In altri termini, non vi è immediatezza senza processo di mediazione che la pone, così come non vi

è processo di mediazione che non si risolve in una nuova immediatezza, mostrando dunque il primato della relazione sui relati.

A partire da tale ricostruzione, l'A. mostra la produttività e la centralità di questi risultati, utilizzandoli per rileggere la *Dottrina dell'essere* e, in particolare, la nota triade iniziale da cui essa prende avvio: essere, nulla e divenire. L'intera logica dell'essere, infatti, dal punto di vista dall'essenza si mostra animata dalla riflessione esterna ed è solo da questa prospettiva che è possibile comprendere in che modo l'essere *passi* nel nulla, dal momento che «l'essere è già sempre passato nel nulla e il nulla nell'essere: il divenire è il primo logico» (p. 121). In questo modo si mostra che la vera natura dell'essere – la sua essenza – «è questo movimento riflessivo, l'essere come ritorno» (p. 104). Infine, tale operazione permette all'A. di ribadire un punto teoretico e interpretativo peculiare: proprio a partire dalla *Dottrina dell'essenza* è possibile porre al centro della filosofia hegeliana il momento negativo e dialettico, rispetto ad altre interpretazioni del pensiero di Hegel considerate eccessivamente concilianti.

In conclusione, dunque, il contributo di Capasso rappresenta un'analisi accurata del concetto di riflessione nella filosofia hegeliana, dove la dimensione storico-genetica e quella teoretico-interpretativa sono interconnesse e reciprocamente implicate; l'indagine, inoltre, fornisce ulteriori spunti di ricerca anche a partire dalla cospicua bibliografia considerata. In relazione a ciò vale la pena soffermarsi su due interessanti questioni unicamente accennate dall'A., dal momento che esse sembrano esulare, almeno in parte, dagli intenti specifici del testo.

La prima riguarda il rapporto tra la logica dell'essenza e quella del concetto, o, più precisamente, il rapporto tra la riflessione e l'idea nella logica hegeliana. Certo, l'A. sottolinea a più riprese che la dinamica della riflessione anticipa o prefigura il movimento del concetto, ma forse varrebbe la pena mettere a fuoco più da vicino la continuità e l'eventuale scarto che l'idea attua nei confronti dell'essenza. È Hegel stesso, del resto, che nell'idea assoluta evidenzia il suo *ritorno* all'unità e all'immediatezza dell'essere, mostrando, ancora una volta, la centralità che il tema del ritorno assume in rapporto anche alla peculiare struttura dell'idea e dell'idea assoluta nello specifico.

La seconda questione travalica, per così dire, l'ambito della logica per entrare nella filosofia reale. Sia esplicitamente in riferimento alla filosofia fichtiana, ma anche a quella hegeliana, infatti, l'A. sottolinea come la modalità di intendere la riflessione comporti delle conseguenze non solo teoretiche, ma anche pratico-politiche, a partire, anzitutto, dal modo in cui tali proposte filosofiche tematizzano la questione della libertà. Varrebbe

dunque la pena approfondire ed analizzare anche questo aspetto nel dettaglio, in modo tale da ribadire una volta di più la centralità che il concetto di riflessione assume nella filosofia hegeliana e nella storia dell'idealismo tedesco nelle sue diverse declinazioni.

(Giovanni Mezzavilla)

MICHEL FOUCAULT, *La constitution d'un transcendantal historique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Vrin, 2024, pp. 242 (ISBN: 9782711631674).

The recently published *La Constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* brings us back to the earliest moments of Foucault's philosophical development. The book presents the Master Thesis (*le mémoire de diplôme d'études supérieures*) he defended at the Sorbonne on June 11th 1949. Under the tutelage of Jean Hyppolite, one of the most well-known Hegel Scholars in France at the time, and a significant figure in Foucault's own intellectual development³, Foucault offers, at first glance at least, a puzzling approach to Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Indeed, he suggests that the novelty of Hegel's approach within the realm of German philosophy is to bring forward the notion of an 'historical transcendental'. Foucault's is an intriguing proposition, as Christophe Bouton remarks in his commendable presentation (pp. 13-17), since the term 'transcendental' is seldom used by Hegel in his *Phenomenology* and instead belongs to the Kantian tradition explicitly criticized by Hegel. Conversely, the idea of an *historical* transcendental seems in explicit opposition to Kant's definition. The notion is thus neither Hegelian *per se* (for Hegel doesn't use such a terminology), nor properly Kantian (since the historical and the transcendental are incompatible for Kant). And Foucault acknowledges this paradox from the outset:

To raise the issue of the transcendental subject and history with the *Phenomenology of Spirit* is, from the outset, to condemn oneself to find in Hegel's system an unsurmountable contradiction: to question Hegel on a question he didn't want to answer implies dissociating the in-itself from the for-itself of the final

³ See M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74 ss.; Id., *Jean Hyppolite. 1907-1968*, in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2012, pp. 807-813.

system. It implies admitting that the true Hegelianism is not what it appeared to be for Hegel (p. 63)⁴.

Nonetheless, Foucault's claim is that despite his lack of explicit discussion on the subject, what Hegel *actually* achieves within the *Phenomenology* is the elaboration of the *necessarily historical* conditions of experience, thus solving the aporia of Kant's transcendental approach through its historicization: «[In opposition to Kant and Fichte,] Hegel makes room within his system for the consciousness thinking this system» (p. 91) and takes into account its own (historical) genesis *as a consciousness* within this (transcendental) system of science or knowledge (*Wissen*). According to Foucault, the significant move from Kant to Hegel would be that the former was mainly interested in understanding and developing the notion of the transcendental to explain the *constitutive* conditions of our knowledge and experience – '*le pouvoir constituant*' in Foucault's words (p. 101) – while Hegel seeks to explain how this transcendental sphere itself – as essential to our knowledge – is itself *constituted*, thus introducing a genetic and historical component to transcendental philosophy.

Structurally speaking, Foucault's argument unfolds in three parts. The first section of the book is devoted to the 'transcendental realm' ('*le champ transcendantal*'). In this part, Foucault discusses the topic of truth and phenomenology as a means to access this truth. The second section concerns the transcendental subject, where Foucault addresses the concept of life, subjectivity and language. Finally, he turns to the issue of time and history in the last section of the book entitled 'the Transcendental and History'.

Along the way, Foucault discusses the intellectual development from Kant to Hegel, through Fichte, Schelling and Herder. As Bouton makes clear in his presentation (pp. 18-20), Foucault's approach distinguishes between «the *question* explicitly formulated by a philosopher» and «the *problem* implicitly confronted by his thought, which is itself inscribed within a wider *problematic*» (p. 18, see also p. 64). Hegel thus *inherited* – and to a certain extent *solved* according to Foucault – the problematic of the 'transcendental' from Kant and the first Post-Kantian philosophers.

Interestingly, this attempt to relate Hegel to the transcendental question via Kant anticipates recent approaches in Hegel scholarship. But beyond Foucault's thorough interpretation of Hegel's *phenomenology*, which is quite perceptive considering the lack of available source material

⁴ All translations are mine.

at the time – the book offers an interesting insight into Foucault as an *epistemologist of the history of philosophy*⁵. How can we evaluate a philosopher's works and the scope thereof beyond what the author herself pretends to do? How should one study a specific work within a corpus that is already in the making and has not yet reached its definite form, all while considering the position of the historian who has before their eyes or in their mind the constituted totality⁶?

The role of the historian of philosophy is not merely to explain and clarify what a philosopher explicitly claimed to do or say, but to spell out what the actual innovations and contributions of a given thought to the history of philosophy are, within a larger historical and intellectual context. According to Foucault, such an approach to the history of philosophy calls for the notion of an historical transcendental:

It is only the constitution of a historical transcendental that allows us to raise a question to an author which he has not himself explicitly answered, since this historical transcendental defines the historical categories to which any given thought is submitted. A general problematic which would define the conditions under which a history of philosophy would be possible – not as systematic, but as systematizing – thus depends on the

⁵ Whether this early work had any impact on the later phase of Foucault's production is naturally beyond the scope of this review. It seems that Foucault quickly turned his back on the history of philosophy as a field of study. His epistemological reflections on the nature of the work of an historian of philosophy, greatly influenced by Hegel, may have appeared to him as largely irrelevant to his later work. The epistemology of social sciences may indeed escape the need of an historical-transcendental framework that Foucault initially sought in Hegel. Then again, it is perhaps possible to see Hegel's ongoing underground influence on Foucault's later work, as he was well aware of the difficulty of «really escaping Hegel» (See M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 74).

⁶ This issue is specifically addressed in Part I, chapter 3: *La Notion de phénoménologie* ("The notion of phenomenology") where Foucault discusses the situation of the *Phénoménologie* in relation to the definitive system. He writes: «envisager le [sic] *Phénoménologie* comme ce qui rend possible le système ultérieur, c'est reconnaître le caractère intentionnel de toute pensée qui cherche à se totaliser, et à trouver un fondement à cette totalité; mais définir ce qui fonde par ce qui est fondé, aboutit à ce résultat que l'on prend une perspective [anachronique] sur les choses» (p. 97).

constitution of a historical transcendental in which the actual question take the necessary and universal form of a philosophical problem (p. 65).

Foucault thus seeks to lay down the necessary condition for a proper history of philosophy which is neither the mere repetition of what a philosopher explicitly tried to formulate, nor a ragtag collection of perspectives and anecdotes, nor a system closed onto itself. Not systematic, since the history of philosophy remains open, it is nonetheless 'systematizing' (*systematisante*) as the historian of philosophy brings together and organizes the diversity of thoughts under common problems and problematics. This role, however, presupposes the possibility of disjoining the in-itself and the for-itself of a thought. And for Foucault, this possibility first appears with Hegel's idea of Absolute Knowledge (subsequently abbreviated as AK) understood as the initial expression of a historical transcendental in the history of philosophy.

What ensues from this idea is a certain circularity and a certain irony of which Foucault is well-aware, and fully accepts (pp. 65-67). One could formulate the circularity of Foucault's approach in the following way: because Hegel never explicitly formulates this transcendental problem as such, one must presuppose the existence of the historical transcendental to demonstrate its genesis within Hegel's *Phenomenology of Spirit*. Disjoining the in-itself from the for-itself enables one to see the first manifestation of a historical transcendental in Hegel's *Phenomenology*, i.e. one presupposes the very idea of a historical transcendental. This pushes Foucault toward a quasi-decisionist stance: «Thought will thus have to submit itself from the outset to a choice between the acceptance of the problem and its circle, and its utter ignorance» (p. 66). Rejecting the problem of the historical transcendental runs the risk of turning the history of philosophy into a non-philosophical philosophy of history (as a mere repetition or gathering of ideas, etc.). Conversely, accepting the problem and its circularity will not necessarily give way to a *vicious circle*. Not unlike Hegel, Foucault argues that we can prove the legitimacy of the presupposition through the complete demonstration of its achievement.

Ironically, if AK, as the self-constitutive (transcendental) *milieu* of knowledge understood as the experience of a knowing subject – a 'Je sais' ('I know')⁷ that grasps itself historically (p. 197) – constitutes the first

⁷ In Part II, chapter 2: *Le Sujet transcendantal* ('The Transcendental Subject') (pp. 117-30), Foucault opposes the idea of a properly Hegelian Transcendental

historical expression of an historical transcendental, then «Hegel was, of all, the most ignorant of his own thought» (p. 198). For Foucault, to be properly ‘absolute’, i.e. self-conscious of what it is in reality, AK would have to understand itself *as* an historical transcendental, since this *is* what *it is* in reality from a properly historical-philosophical standpoint. But this is precisely not how AK appears to itself in Hegel, and thus we have an opposition between the in-itself and the for-itself of AK, even when the ‘absoluteness’ of AK implies the unity of the for- and in-itself beyond their opposition. Again ironically, particularly when one thinks of the now common-place image of Foucault as an ‘Anti-Hegelian’ – such an argument against Hegel implies a certain loyalty to Hegel: «One could wonder if this condemnation is not in reality the most Hegelian attitude of all» (p. 63).

As we have remarked earlier, one is obviously not obliged to accept Foucault’s transcendental problematic and understanding of AK, which from the outset assume a certain ‘hermeneutical violence’ – parallel in a sense to Heidegger’s own in his *Kant-Buch*⁸ – by introducing a transcendental dimension to Hegel’s thought. This sometimes leads Foucault to adopt debatable interpretative stances, for instance, toward Hegel’s *Logic*, understood as a transcendental theory on the necessary condition of knowledge rather than as an ontology (p. 79). Nonetheless, Foucault illicit interesting questions regarding the conditions and presuppositions of a properly philosophical approach to the history of philosophy. Foucault’s own approach to the history of philosophy, exemplified here in his analysis of Hegel’s *Phenomenology* is one that accentuates the importance of the philosopher – and one could add of the historian of philosophy – «this actor to which history points us», «the philosopher as far as he thinks the totality of experience and its meaning» (p. 171). This point leads Foucault to insist on the importance of the ‘for-us’ within Hegel’s phenomenological discourse: «This for-us is the expression of the transcendental as

Self (*Moi transcendental*) to both Descartes’ and Kant’s *cogitos*, the Fichtean Self and Spinoza’s dissolution of the subject in Being or Substance. This properly Hegelian transcendental ego would take the form of an ‘I know’ (*Je sais*), i.e. an anchored subject within a world of object it can know and experience.

⁸ Bouton (p. 19) makes the parallel between Heidegger’s approach and Jacques Martin’s, a fellow student and friend of Foucault, author of a thesis on ‘The individual in Hegel’ (1947, recently published: *L’individu chez Hegel*, Lyon, ENS Éditions, 2020) and whose thought seems to have inspired Foucault on various occasions in his work on Hegel.

constituted by the phenomenology itself» (p. 232). It supports and immediately precedes the in-itself as the harbinger of truth (p. 179). By using this category of 'for us', Hegel is in fact already laying down the basis of Foucault's epistemology of the history of philosophy. He apprehends within the phenomenological process itself the perspective and the standpoint of the philosopher who has already accomplished the movement as a whole and grasped the full meaning of the movement from the standpoint of AK. However, Foucault's own 'for-us' presents a new perspective from what Hegel had taken to be the full meaning of the AK, since 'for-us' (Foucault), in the first half of the twentieth century, the true meaning of Hegel's *Phenomenology* is rather to provide an answer to the transcendental problem of his time, a problem unacknowledged by Hegel himself. By posing this conundrum, Foucault claims to remain faithful to the core principles of Hegelianism while criticizing Hegel, but one wonders whether his interpretation doesn't introduce a bad infinity to the extent that the historian of philosophy can always, from her ever-changing standpoint, align a philosopher's thought with a variety of problematics that reflect the debates of the time as much as the debates in which the historian's time is itself entangled.

Be that as it may, Foucault's analyses often prove to be insightful to the present day, putting forth important ideas on the role of language in Hegel's *Phenomenology* within a transcendental perspective (pp. 131-41), providing a careful analysis of the transition from the Logical Idea to Nature (pp. 192-93) or a well-argued defence of Hegel against the accusation of megalomania (either by pretending to grasp reality from a God-like perspective or/and by proclaiming the End of History, pp. 172-73). Foucault clearly shows that those critiques often «brought up together» while «being in contradiction with one another» are due to the fact «that we conceive this consciousness to which history refers as an empirical consciousness» (p. 173). By distinguishing between the historical transcendental and the historical empirical modes, Foucault's contention is thus that his own transcendental interpretation of Hegel could make better sense of this famous thesis on the End of History. As such, this book is not only a token of Foucault's intellectual development, but a deep reflection on the epistemological condition of a proper history of philosophy and a welcome addition to Hegelian scholarship as well.

(Emmanuel Chaput)