

dell'esperienza non adegua l'essere così inteso, sicché bisogna concludere che l'essere trascende la totalità dell'esperienza. Implicazione speculativa di questa «disequazione» è la affermazione del principio, o del teorema, di creazione, che va intesa per Messinese come la «relazione» che costituisce radicalmente l'ente che appare. Con parole di Aniceto Molinaro (una presenza viva in tutto il volume), si potrebbe dire: «La creazione non è da nient'altro che dalla totale relazione all'essere assoluto, anzi consiste nella sua integrale positività in questa essenziale relazione». Quella che Messinese nomina come «metafisica originaria» unirebbe allora principio di Parmenide e principio di creazione, unità dell'essere e differenza dell'essente.

Da questa traccia assai imperfetta dei temi del volume, o almeno di una parte di essi, penso si intenda che l'autore affronta con vigore e competenza speculativa domande assai ardue senza arrendersi al luogo comune della 'fine della metafisica' o della sua riduzione a una funzione di supporto nei confronti delle diverse scienze. L'Autore apre così interpretazioni complesse e degne di discussione dei principali teoremi della tradizione filosofica, che invitano al colloquio anche coloro che elaborano altre interpretazioni o percorrono altre versioni della via alla metafisica rispetto a quella che egli ha tracciato.

(Marco Ivaldo)

WALTER JAESCHKE, *Hegels Philosophie*, Hamburg, Meiner, 2020, pp. 431 (ISBN: 9783787337040).

«Spirito è un concetto non-metafisico». Inizia così uno dei contributi raccolti per la prima volta nel volume *Hegels Philosophie* di cui si arricchisce la fortunata collana *Blaue Reihe* della Meiner Verlag. Lontano dall'ambizione di offrirne un commentario esaustivo, Walter Jaeschke intende illuminare il programma filosofico di Hegel alla luce di alcuni «problemi» (p. 9).

Nonostante la sequenza espositiva non venga anticipata nella suggestiva *Prefazione*, non è difficile scorgere nel testo una progressione tematica e storico-biografica. Il percorso prende avvio infatti dalla «correzione dell'immagine» (p. 30) dello Hegel francofortese di Herman Nohl, tutto centrato su questioni religioso-teologiche, e dimentico di

Hegel filosofo «del diritto e dello stato, dell'agitazione politica, degli studi storici, degli studi geometrici e di filosofia della natura» (p. 31); prosegue attraverso Bamberga e Norimberga, e culmina nel lavoro berlinese sul concetto di storia, di estetica, e della filosofia della religione – secondo un climax ascendente che mima l'organizzazione del sistema hegeliano.

Nel primo gruppo di contributi, dedicati alla *Fenomenologia dello spirito*, Jaeschke si impegna a definire le condizioni per la costituzione di una scienza dell'esperienza della coscienza in senso proprio. Il movimento fenomenologico non è soltanto quantitativo, sviluppato «attraverso la considerazione di sempre nuovi contenuti da considerare» (p. 66), ma eminentemente qualitativo: «modifica il sapere stesso e ha effetti retroattivi sulla sua costituzione». Non soltanto: è in senso proprio «storico» (p. 62). La sua fondazione non si risolve dunque nella autocorrezione della prospettiva parziale in cui la coscienza è di volta in volta irretita, ma richiede una vera e propria «epistemologia» (p. 66). I problemi aperti sono molti e i mezzi per la loro risoluzione – si legge in *L'autocoscienza della coscienza* – sono «spesso insufficienti» (p. 68). A questo riguardo non fa certo eccezione il *sapere assoluto*, preso in esame nello studio successivo come sapere teoretico e pratico, oltre che in relazione alla religione e alla libertà. Se «nel tempo e nell'effettualità la scienza non appare prima che lo spirito sia giunto a questa coscienza su di sé» (GW 9.428), il destino della progressiva «risoluzione dell'oggettualità nell'autocoscienza» (pp. 96-97) rimane non privo di aporie.

Questo concetto di *Wissenschaft* costituisce il nucleo propulsivo della *Scienza della logica*, indagata nel secondo gruppo di interventi con l'intento di mostrare il carattere non-metafisico del programma hegeliano. Ne *I principi del pensiero e dell'essere. Il sistema della ragione pura di Hegel*, Jaeschke ricostruisce la storia genetica della logica come «congedo dalla metafisica» (p. 99) inaugurato dalla veemente critica kantiana e jacobiana al suo contenuto e alla sua forma. Una volta stabilita la differenza del progetto *logico* rispetto a quello di una critica e una metafisica della natura e dei costumi, l'A. esamina la versione hegeliana di un sistema della ragion pura come sistema delle *Denkbestimmungen*. Al fine di chiarire come debba essere inteso lo status delle categorie dell'essere e del conoscere di contro alla critica di Adolf Trendelenburg, Jaeschke sviluppa un confronto con l'ontologia di Nicolai Hartmann.

Questo dialogo, seppure non sempre agile (giova ricordare l'ardua distinzione hartmanniana tra *Seinskategorien* e *Erkenntniskategorien* e la non chiara determinazione del compito della filosofia oltre la *Kategorienanalyse* delle scienze), ha il merito di problematizzare la rappresentazione della logica come indagine assolutamente auto-riferita delle categorie, incapace di rendere giustizia del confronto critico di Hegel con altri modelli di razionalizzazione (p. 117). L'indagine sullo stato della metafisica prosegue in *Chi pensa metafisicamente? o: sulla duplice fine della metafisica*, senza ritornare purtroppo sul funzionamento del particolarissimo *a priori* della scienza logica. Se è chiaro che «parlare di 'fine della metafisica' dipende naturalmente da quale concetto di metafisica si ha» (p. 120), Jaeschke invita a prendere sul serio l'impetosa diagnosi hegeliana: «l'interesse per il contenuto e la forma della metafisica, come per entrambe, è andato perduto» (GW 11.5) – perdita che «non è la causa, quanto invece la conseguenza e la manifestazione» della fine della «filosofia della scuola razionalistica del '17 e '18 secolo» (p. 104). Questo è per Hegel un «fatto», da interpretare non nostalgicamente: la sua fine non è affatto «una morte naturale» (p. 122), ma risultato della critica kantiana alla metafisica *specialis*, che ne ha bandito le discipline dal novero delle scienze, e della sostituzione dell'ardito nome dell'ontologia con la conoscenza «della configurazione interna della ragione» (p. 123). Concludono l'intervento cinque tesi che dimostrerebbero il carattere non-metafisico della filosofia hegeliana (pp. 131-136): (i) non si dà esposizione della metafisica che non sia al contempo sua critica; (ii) in quanto sviluppo delle *Denkbestimmungen*, la *Scienza della logica* è l'auto-conoscersi della ragione; (iii) il sistema sviluppa una forma di «monismo in sé differenziato», che supera il dualismo cartesiano (p. 134;158); (iv-v) il concetto non-metafisico di *spirito* impone un nuovo canone delle scienze filosofiche.

Proprio questa esigenza costituisce il tema de *Lo spirito e le sue scienze* – lo spartiacque 'berlinese', da cui è tratta la citazione iniziale. La filosofia dello spirito è infatti «qualcosa che al tempo non si dava affatto e la cui forma e contenuto Hegel deve per primo elaborare» (p. 155). L'essere per sé dello spirito, il suo autoriferimento, così come l'oggettivarsi in un mondo che gli è proprio (spirito oggettivo) e come una manifestazione che è il suo sapersi (spirito assoluto) richiedono la fondazione di un nuovo sistema delle scienze che, depotenziando il concetto di anima e allontanandosi dal corrispettivo teologico di *spiritus*,

realizzino una forma di sapere in cui la soggettività è sempre coinvolta nel suo proprio sapersi. Esempio della posta in gioco di questa nuova scientificità – non adeguatamente risolta secondo l'A. nelle più sobrie «scienze della cultura» (p. 169) – sono le riflessioni antropologiche di *Antropologia fra natura e atto. Osservazioni su un matrimonio ben ideato*, in cui Jaeschke ricostruisce la necessità che sia lo spirito e non la natura (nemmeno quella «dell'uomo», p. 176) origine e oggetto delle norme – uno spostamento di accento che è anche disciplinare: «il nome di *Naturrecht* deve essere superato e sostituito con la denominazione di *Rechtslehre* filosofica» (GW 26,1.8).

Tutto interno alle riflessioni sulla filosofia del diritto è anche il primo concetto esaminato in *Persona e personalità. Annotazioni sulla filosofia classica tedesca*. Se «personalità» definisce la possibilità soggettiva di «appellarsi come 'io'» (p. 205), la «persona» rappresenta l'universale cui, in un mondo etico-morale, possono essere imputate le azioni. In quanto essa «pone il proprio volere in oggetti», ossia nella proprietà (p. 199), il termine rappresenta «il punto sorgivo dei concetti fondamentali della sfera del diritto» (p. 200) – la cui storia occorre inscrivere nella più comprensiva storia della coscienza, come si legge in *Genealogia del diritto*.

Al funzionamento di un suo principio è dedicato il contributo *Riconoscimento come principio dell'ordinamento statale e interstatale*, che si apre con una critica icastica all'impiego troppo disinvolto del *leitmotiv* della «lotta per il riconoscimento», che Hegel avrebbe «indicato in quale occasione debba essere cantato, e soprattutto, in quale non lo debba» (p. 247). Di questo secondo caso è esemplare la società civile, che – contro la vulgata hegelista – istituzionalizza il riconoscimento, mettendone fuori gioco la necessità di una «ripetizione» (p. 249): «Lo stato civile non conosce più la lotta per il riconoscimento e in esso è già presente qualcosa in più di quanto tale lotta possa ottenere» (GW 25, 1.113). Uno spazio di esercizio per il riconoscimento, che è *un* (e non *il*) principio per l'autocoscienza, è offerto dal contesto interstatale. Lì infatti, in analogia alla funzione ideale del contratto sociale, singoli atti di riconoscimento sono concessi. Poiché però «a rigore per il suo tempo non è possibile parlare di una 'comunità di Stati'» (p. 259), mentre attualmente le relazioni interstatali «sono regolate dal diritto internazionale in un modo analogo a quello che Hegel al suo tempo credeva di poter constatare per la società civile», allora occorre, secondo

Jaeschke, diagnosticare una erosione del concetto ben più pervasiva di quanto già prospettato da Hegel (p. 261).

Sulla dialettica fra ambiti di competenza della società civile e dello stato in materia di cultura si concentra il contributo *Machtstaat e Kulturstaat*, che passa la mano in *Stato e religione* alla discussione sul conflitto che sorge quando due forme spirituali fanno il loro ingresso con la pretesa di esaurire la spiritualità «e al contempo di dare forma al reale» (p. 268). Dopo aver mostrato l'insufficienza delle posizioni che vedono la religione «fondamento» dello stato, l'A. spiega che la religione protestante è «ultima istanza di legittimazione» non a motivo di «un qualche principio dogmatico della Riforma» (p. 276), ma perché «non ha altro principio che lo stato – la libertà» (p. 277). Dal momento che la religione presenta lo spirituale come «il sapere di un Dio contrapposto all'uomo» (p. 270), Jaeschke conclude che in essa sarebbe inscritta una «tendenza, che si oppone al movimento che Hegel diagnostica come il più interno della storia mondiale: all'«enorme progresso dell'interno nell'esterno, della ragione nella realtà», per cui l'umanità formata ha vinto la realtà effettuale e la coscienza dell'esserci razionale, delle istituzioni statali e delle leggi» (GW 14,1.215)» (p. 273). Se non si può che concordare sull'impossibilità di ridurre la *Gesinnung* alla sua base religiosa, la stigmatizzazione della religione come freno allo sviluppo spirituale ci sembra sottostimare il compito 'pedagogico' proprio di quella comunicazione del vero, la cui esteriorità rappresentativa individua il terreno primo del lavoro del concetto – anche e soprattutto nell'epoca della fine della religione, per parafrasare il noto necrologio di Heinrich Gustav Hotho sull'arte.

Valorizza il ruolo dell'oggettività come manifestazione «realizzata dalla coscienza storica, e da essa concepita» (p. 289) il saggio *Sulla filosofia della storia di Hegel* – introduzione calzante al contributo in cui l'A. si impegna a mostrare che, lungo questo processo di oggettivazione e autoriflessione, la «*Heimatlichkeit*, l'essere presso di sé dello spirito greco», alla cui perfezione parte dei contemporanei di Hegel si affrettava a ritornare, «dipende dall'incontro con l'estraneo e dallo sviluppo culturale consentito da questo altro – non dunque una immaginata vicinanza all'origine, ma al contrario: la sua distanza da questa» (p. 304).

A partire da questo risultato si sviluppano le indagini dedicate a ciò che si lascia rubricare come *spirito assoluto*, ossia arte, religione e filosofia.

In *La bellezza duplicata. Idea del bello o dell'autocoscienza dello spirito?* viene posta a tema la non immediata conciliabilità delle due determinazioni dell'arte introdotte nel titolo. Dopo aver mostrato come nella produzione hegeliana giovanile l'arte sia immediatamente «lo spirito, che produce il suo contenuto come il contenuto spirituale che sa se stesso» (p. 320), Jaeschke confuta l'idea che il bello vada inteso come qualità dell'opera d'arte, alla stregua del sublime o del brutto. La bellezza è invece caratteristica dell'arte bella e riposa nella «compiuta compenetrazione di 'contenuto, scopo e significato' da una parte e 'espressione, ... manifestazione e realtà di questo contenuto' dall'altra» (p. 326). Non ci sono criteri per il suo successo. Eppure, secondo Jaeschke, tale compenetrazione non sarebbe effettuale «attraverso una *Anschauung*, bensì soltanto tramite un sapere di sé dello spirito» (p. 326) – tesi che ci pare tuttavia non riconoscere debitamente la radicalità dello spirituale che nell'arte, per essere verace *autocoscienza*, deve essere esonibile sensibilmente: «il bello si determina come l'apparire sensibile dell'Idea» (VÄ 1, 151). È questa *conditio sine qua non* (non solo il suo opposto) a stabilire la sfida di una estetica come *scienza*.

Appare invece decisamente convincente la denuncia di Jaeschke in *La critica di Hegel al Romanticismo* alle contraddizioni in cui si irretisce «la perdita dell'oggettività» romantica, a cui fa da *pendant* quella della soggettività (p. 342), così come la distinzione proposta in *Testimonianza dello spirito' o: sulla variazione di significato delle forme tradizionali* fra un credere «orientato al 'contenuto scientifico'», che è però «estraneo» (p. 369), e «la testimonianza dello spirito» (p. 388) – ossia quel sapere che «è sapere di sé» senza essere soltanto sapere immediato (p. 391).

Separa questi due contributi *Sulle condizioni di una filosofia della religione dopo l'Illuminismo*, una riflessione sulla filosofia della religione come disciplina «fragile» (p. 367), l'analisi delle cui condizioni di esistenza offre a nostro giudizio un esempio mirabile di *nuptiae philologiae et philosophiae* che alla solidità delle posizioni teoretiche coniuga la competenza filologica di chi, delle lezioni sulla filosofia della religione, ha curato l'edizione. «È un fatto», scrive Jaeschke, «che la filosofia della religione nasca nell'epoca [...] in cui viene diffusa la convinzione che Dio non può essere conosciuto» (p. 349). Il passaggio da un sapere centrato su Dio a una scienza non storica né sociologica della religione, ma filosofica, si verifica quando (i) con la morte della metafisica si eclissa la teologia filosofica, (ii) la fondazione delle verità religiose

vacilla e soprattutto (iii) la ragione è nella religione (p. 354) – come suona il titolo della magistrale monografia del 1986.

Conclude il volume *Sulla genealogia dell'idealismo tedesco. Osservazioni storico-costituzionali con intento metodologico* in cui l'A. denuncia l'incapacità dell'espressione di individuare un vero *Epochenbegriff* (p. 404), che finisce al contrario per distorcere un contesto composito, in cui convivono posizioni realiste, trascendentali, dogmatiche, idealiste e romantiche, che si sottraggono con forza alla teleologia «da Kant a Hegel» (p. 404). Politicamente connotato risulta l'epiteto 'tedesco', non pensato dai neokantiani Friedrich Albert Lange e Wilhelm Windelband (e successivamente da Wilhelm Dilthey) in opposizione a quello inglese di Berkeley, né a quello greco, ma finalizzato a stabilire una presunta identità etico-politica da giocare polemicamente contro il materialismo dilagante. Il congedo da questa etichetta a favore della meno distorcente 'filosofia classica tedesca' (come il *Forschungszentrum* di cui Jaeschke fu direttore dal 1998 al 2016), si accompagna ad una mossa decisiva: occorre «favorire la reintegrazione della filosofia di allora nel circolo complessivo del suo ambiente storico-scientifico» – ossia la «scienza della letteratura», «le scienze naturali, le scienze del diritto e dello stato, la teologia» (p.415).

Questo è l'invito finale, un invito di metodo messo in atto dall'A. sin dal primo contributo di un volume denso, provocatorio nello stile e assolutamente coerente nella proposizione di tappe da leggersi individualmente oppure nell'ordine inedito proposto. Se è indubbio che alcuni dei numerosissimi stimoli perdono inevitabilmente il mordente originario al venir meno del contesto per cui erano stati pensati, la nuova iscrizione dei contributi consente, a nostro giudizio, di fare esperienza performativamente della posta in gioco complessiva di ciò che viene individualmente tematizzato: «il concetto di *spirito*», l'*Einsicht* originaria (p. 8) che rappresenta il «modello di sviluppo» della filosofia hegeliana.

Questa esperienza, che espone il lettore alla pervasività del problema *sistematico* posto dai processi spirituali, introduce il secondo guadagno, che interessa direttamente il titolo della raccolta. Dall'attraversamento completo di questo percorso non apprendiamo infatti soltanto l'insufficienza di un ritorno alla «sterile immanenza della filosofia» (p. 415) astratta dalle altre forme del sapere e del fare. Più radicalmente comprendiamo che 'filosofia' in senso proprio non è

l'ultima realizzazione dello spirito, quasi la casella mancante che sabota nel suo culmine strutturale la corrispondenza tra il sistema e questo non-commentario, ma la circolare presa in carico di una *costellazione plurale* di problemi che trova nel concetto di *spirito* uno dei suoi baricentri decisivi. È anche sulla base di tale opportunità che il presente volume costituisce un incontro irrinunciabile per chiunque desideri prendere sul serio la sfida di pensare *oltre* Hegel, accettando fino in fondo una provocazione perdurante, niente affatto nostalgica, alla nostra contemporaneità.

(Giulia Bernard)

ROBERT PIPPIN, *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in 'The Science of Logic'*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2018, pp. 352 (ISBN: 9780226588704).

Robert Pippin's interpretation of Hegel's thought, proposed in his latest book, is part of a group of readings related to the American analytical tradition, managing to give us an image of the Stuttgart thinker as a metaphysical philosopher in a non-traditional fashion. In fact, the debate between the so-called *revised* metaphysical readings and post-Kantian readings has now made way to a new kind of research, as Kreines and Padui pointed out, addressing the question about what kind of metaphysical project Hegel had in mind, rather than whether he wanted to develop a metaphysical project or not. Being aware of this new direction of the debate, Pippin manages to give an image of an original Hegel: although Pippin's Hegel cannot be considered a metaphysical philosopher in the traditional – that is, pre-critical – sense of the term, he still turns out to be 'metaphysical' in a different way – namely, an Aristotelian and post-critical metaphysician (see p. 35).

The idea of an «unusual marriage between Kant and Aristotle in Hegel» (p. 300) represents the core of Pippin's interpretation and enables him to articulate an answer to the fundamental question posed by the book, that is the explanation of the Hegelian claim of identity between logic and metaphysics. Indeed, while touching upon different topics (such as the role of negation and contradiction in Hegel's philosophy, the self-conscious and judgmental character of thought, the