

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



A proposito di Michel Foucault,
*La constitution d'un transcendantal historique
dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*,
a cura di Christophe Bouton,
Paris, Vrin, 2024

About Michel Foucault, *La constitution d'un transcendantal
historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*,
edited by Christophe Bouton, Paris, Vrin, 2024

Gaetano Rametta

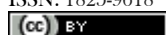
gaetano.rametta@unipd.it

Università di Padova

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVI, no. 71, 2024, pp. 167-173

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/21160>

ISSN: 1825-9618



Nella storia della filosofia moderna, il periodo del cosiddetto Idealismo Tedesco rappresenta il momento in cui con più decisione il sapere filosofico ha avuto l'ambizione di dotarsi di uno statuto autenticamente scientifico. Non è solo per convenzione che possiamo datare l'inizio di questa vicenda dalla pubblicazione della prima edizione (1781) della *Critica della ragion pura* di Kant. A partire da questo momento, si sviluppa in Germania una serie di dibattiti, che riguardano l'interpretazione da dare alla "rivoluzione copernicana" inaugurata dal pensatore di Königsberg. Nella diversità delle posizioni che si configurano, emerge la condivisione di quella che il giovane Foucault, nella tesi di laurea che ci accingiamo a commentare, definisce come "problematica". Tale problematica è appunto all'origine di ciò che, nei singoli pensatori, viene a determinarsi come "problema" specifico di ciascuno di essi. Se dunque possiamo dire che i problemi risultano tematicamente affrontati da ciascuno dei protagonisti di questa vicenda, la problematica rappresenta qualcosa che solo in parte può essere dominato pienamente dal singolo pensatore. Questa distinzione tra "problematica" e "problema" permette al giovane Foucault di interrogare il pensiero di Hegel da una prospettiva sicuramente inedita, sia nell'ambito della "Hegel Renaissance" che si era andata sviluppando in Francia a partire dalla fine degli anni Venti del secolo scorso (pensiamo in particolare alla monografia di Jean Wahl, pubblicata nel 1929, sulla "coscienza infelice"); sia nell'ambito degli studi successivi e a noi più vicini sull'Idealismo Tedesco, in cui l'uso delle maiuscole - suggerito a suo tempo da uno dei maggiori studiosi di questa fase del pensiero moderno, Valerio Verra - sta appunto a significare che si tratta già di una determinazione interpretativa, che raccoglie al suo interno una varietà di posizioni altamente differenziate quando non addirittura reciprocamente incompatibili. Certamente, tra queste posizioni, emergono con particolare rilevanza quelle canonizzate dai manuali di storia della filosofia, ma che in fondo sono quelle stesse su cui si concentra il lavoro del giovane Foucault: Kant, Fichte e in misura minore Schelling. Tutti questi pensatori condividono una problematica, che nessuno di essi - dicevamo - è in grado di dominare pienamente, e che spetta allo storico della filosofia definire da un punto di vista che appare inevitabilmente come *esterno* rispetto a quello specifico da cui tale problematica è affrontata da ciascun singolo autore. Tale problematica è appunto quella del *trascendentale*, che nella prospettiva di Foucault costituisce l'orizzonte che permette di unificare all'interno di una cornice unitaria l'intera vicenda dell'Idealismo Tedesco, al di là delle specifiche configurazioni che tale problematica assume in ciascuno dei suoi principali esponenti. È proprio questa prospettiva metodologica che permette a Foucault di interpretare un autore come Hegel alla luce di una prospettiva trascendentale, nonostante il fatto che Hegel abbia espresso le critiche più feroci e più radicali alla prospettiva che troviamo esplicitamente determinata come trascendentale nei suoi maggiori esponenti, cioè Kant e Fichte. Hegel non solo diventa un pensatore del



trascendentale, ma la sua prima opera sistematica, la *Fenomenologia dello spirito* composta nel 1806 e pubblicata, con la celeberrima *Vorrede* scritta a opera terminata, nel 1807, diventa il testo in cui si determina una nuova accezione del trascendentale stesso: la sua determinazione in senso *storico*, nonostante il fatto che il termine “trascendentale”, nel testo in questione, non compaia mai, e nonostante il fatto che in esso e nella sua *Prefazione* vengano ribadite le critiche dei primi scritti jenesi (la *Differenzschrift* del 1801 e *Fede e sapere* del 1802) nei confronti di coloro che si presentavano e rivendicavano la loro posizione come quella della *filosofia trascendentale* – cioè appunto Kant e Fichte. La stessa questione della scientificità della filosofia, forse quella decisiva e più comprensiva per raccogliere in unità le varie posizioni interne all’Idealismo Tedesco, viene dunque rideclinata da Foucault all’interno della problematica che per lui è ancora più importante e caratterizzante, appunto quella del *trascendentale*.

Come non è possibile sottovalutare l’originalità e la portata – più ancora teoretica che strettamente storico-filosofica – della prospettiva ermeneutica foucaultiana, così non è possibile ignorare la problematicità a cui essa si espone, sia in rapporto alla lettura complessiva della vicenda della filosofia classica tedesca, sia più strettamente in rapporto al pensiero di Hegel. Dal primo punto di vista, il rischio è quello di accomunare, attraverso la determinazione della problematica condivisa dai diversi autori come problematica del trascendentale, posizioni teoretiche fortemente differenziate *proprio sul piano della problematica*. Il concetto del trascendentale difficilmente può sottrarsi a una sua concretizzazione di tipo contenutistico, e lo stesso Foucault ne è pienamente consapevole, quando definisce il trascendentale su un duplice piano: quello della giustificazione della conoscenza in relazione alla sua “oggettività”, cioè in rapporto alla sua presa sul reale; quello della giustificazione della posizione del filosofo trascendentale, che esercita una riflessione di secondo grado sulla conoscenza del mondo, e quindi dovrebbe a sua volta enunciare le condizioni che rendono possibile l’esercizio e l’attuazione di una “conoscenza della conoscenza”, o come avrebbe detto Fichte, di un “sapere del sapere”. Su questo punto, Foucault sottolinea le deficienze della posizione kantiana, quando scrive: «Il posto del filosofo che critica la conoscenza non è marcato nel sistema kantiano, cosicché tutta intera l’opera di Kant appare arbitraria» (93). Ad Hegel spetterebbe il merito di avere *geneticamente, ovvero storicamente dedotto e giustificato* la posizione del filosofo rispetto al suo proprio sapere, e di avere dunque teoreticamente fondato nella sua *necessità* il sistema filosofico di cui egli è l’autore. Dal punto di vista storico-filosofico, Hegel supererebbe dunque non solo le deficienze del pensiero kantiano, ma anche i limiti di quello fichtiano. Secondo Foucault, infatti, Hegel «sfugge al rimprovero che si poteva rivolgere a Fichte, di chiudere il suo sistema ad ogni possibilità di sollevarsi fino ad esso» (91): critica davvero singolare, se

teniamo conto del fatto che una delle critiche più ricorrenti di Fichte a Kant è esattamente quella ripresa da Foucault, cioè la mancanza in Kant di una riflessione critica sull'esercizio della ragione che indaga se stessa. D'altra parte, questo tipo di fraintendimento diventa necessario, nella misura in cui si veda nel *trascendentale* non la questione decisiva di una "crisi", cioè di una differenza strutturale e per molti versi incolmabile tra le posizioni di Kant e di Fichte da una parte, e quella di Hegel (sua volta distinta da quella di Schelling), dall'altra. Insomma, il problema è costituito dal fatto che il trascendentale costituisce una "parte" singolare della problematica che accomuna i diversi pensatori della filosofia classica tedesca, e non la sua totalità. Una volta definita la problematica dell'Idealismo Tedesco nella sua interezza come problematica trascendentale, evidentemente Foucault deve allineare sullo stesso piano le diverse posizioni, e marcare quella di Hegel come l'unica autenticamente trascendentale, in quanto l'inserzione nel trascendentale della dimensione della storia gli avrebbe permesso di colmare la lacuna presente sia in Kant sia in Fichte, cioè di portare a compimento l'auto-riflessività costitutiva di un sapere filosofico si voglia autenticamente scientifico. Viceversa, se assumiamo come prospettiva problematica accomunante quella della scientificità della filosofia, si apre la possibilità di una diversa lettura, di una lettura che mostra la *divergenza* delle soluzioni e la loro incompatibilità, nella misura in cui la filosofia propriamente trascendentale di Kant e di Fichte si colloca da una parte, e l'idealismo speculativo, come soluzione alternativa e proprio per questo massimamente originale, dall'altra.

Lo stesso Foucault, del resto, è consapevole dei rischi della sua interpretazione. L'insistenza sul carattere trascendentale della nozione hegeliana di "sapere assoluto", con cui si chiude la *Fenomenologia*, trasferisce su questa nozione il concetto fichtiano dell'Io trascendentale come soggetto "costituente" - termine di Foucault - producendo un'imprevista soggettivazione della nozione stessa di "esperienza". Quest'ultima, infatti, non sarebbe l'esperienza della coscienza nel suo cammino di «dubbio e disperazione», ma sarebbe il risultato di una proiezione prodotta dal sapere assoluto - cioè in fondo dal pensiero del filosofo speculativo, che in Foucault però diventa filosofo trascendentale - e *attribuita* da questi alla coscienza reale. Ma in questi termini, è propria la realtà dell'esperienza in quanto esperienza effettiva della coscienza che rischia di volatilizzarsi. Qui si rivela il limite dell'impostazione foucaultiana, che legge la *Fenomenologia* hegeliana alla luce di una prospettiva trascendentale e non invece di tipo dialettico-speculativo. La cosa curiosa però, come anticipavamo, è che lo stesso Foucault si formula questa obiezione:

Ma ecco che seguendo la fenomenologia hegeliana come analisi trascendentale, siamo arrivati a un momento in cui la realtà primaria, quasi raggiunta, rischia nuovamente di sfuggirci. Nel momento in cui veniva ad apparire ed a fondarsi il passaggio dalla coscienza del filosofo al soggetto trascendentale, e la loro identificazione attraverso la mediazione dell'esperienza, storica, nel momento in cui la totalità del sistema veniva a giustificarsi attraverso il suo punto di arrivo, ecco che veniamo respinti di nuovo in mare aperto, e che questo punto d'arrivo si rivela come nient'altro che l'espressione di una soggettività filosofica (182).



La soluzione di questa aporia è cercata dunque da Foucault *all'esterno* della *Fenomenologia*, in particolare nel rapporto tra *Logica e Filosofia della natura*. Qui Foucault si esercita in una lettura – non sempre perspicua – del tanto dibattuto “passaggio” dall’Idea logica all’Idea “fuori di sé” studiata nella *Naturphilosophie*. Giustamente Foucault mette in rilievo il carattere inadeguato della categoria di «passaggio», e sembra fare implicitamente riferimento proprio ai paragrafi finali dell’*Enciclopedia* (§§ 575-577) che in effetti potrebbero supportare, in termini rigorosamente fondati dal punto di vista filologico, la sua interpretazione. Si tratta della dottrina dei “tre” sillogismi. Qui Hegel mostra che la struttura espositiva dell’*Enciclopedia*, che parte dall’Idea in sé (studiata nella *Scienza della logica*) e attraverso l’Idea fuori di sé come Natura (studiata nella *Naturphilosophie*) perviene all’Idea in sé e per sé come Spirito (studiata nella terza parte dell’opera intitolata appunto “Filosofia dello spirito”), assume la «forma esteriore del passaggio» (§ 575) e appare dunque inadeguata rispetto a quella che egli chiama «la mediazione del concetto» nella sua totalità. All’esposizione enciclopedica dovrebbe dunque essere integrata una seconda modalità di correlazione, in cui la natura fungerebbe come medio, e Idea logica e Spirito concreto figurerebbero come i due estremi del rapporto (§ 576). Tuttavia, la “verità” del sistema pare esprimersi solo nel “terzo” e ultimo sillogismo, in cui lo Spirito in quanto «ragione che sa se stessa» (§ 577) viene assunto a termine medio, che trova le sue modalità di espressione parziali negli altri due momenti. Poiché lo Spirito è inseparabile dalla dimensione della storicità, ecco allora che la dimensione storica introdotta nel trascendentale a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* si troverebbe confermata al culmine del sistema stesso, che proietta retrospettivamente la sua verità sull’opera del 1807, riscattandola dal rischio di annullare la realtà dell’esperienza ad opera di un sapere filosofico che farebbe di essa soltanto l’effetto immaginario di una sua proiezione. A questo punto però emerge inevitabilmente una domanda: l’attribuzione al sistema enciclopedico del compito di riscattare il carattere *reale* del sapere filosofico, non coincide in Hegel con la necessaria *liquidazione della prospettiva trascendentale*, invece di esserne il coronamento che la conferma? Comunque si voglia rispondere a questa domanda, all’interpretazione di Foucault resta un merito indiscutibile: quello cioè di mostrare l’insostenibilità di una interpretazione *dogmatico-metafisica* del pensiero hegeliano. Esso, infatti, incorpora le istanze del trascendentale e problematizza le modalità di auto-attuazione del sapere filosofico in quanto sapere autenticamente scientifico, anche se nel fare questo – a differenza di quanto sostiene Foucault – sviluppa una prospettiva *divergente* rispetto all’assetto teoretico che la filosofia trascendentale aveva trovato nel criticismo kantiano e nella dottrina della scienza di Fichte.

Discorso ulteriore merita invece l'ultimo aspetto che ci accingiamo a trattare, non più in rapporto all'interpretazione di Hegel e della sua posizione all'interno dell'Idealismo Tedesco, bensì rispetto alla questione della *relazione tra il trascendentale e l'empirico*, che emerge a più riprese nel testo di Foucault. La questione appare di straordinaria rilevanza, perché mostra come la questione del trascendentale configuri una "problematica" destinata a incidere su tutto lo sviluppo successivo del pensiero foucaultiano, fino almeno al capolavoro del 1966 *Le parole e le cose*. Uno dei tratti filosoficamente decisivi di questo testo è, come noto, la concezione dell'*apriori storico*, che sfocia nella concezione dell'*episteme* in quanto assetto categoriale che condiziona *a priori* la strutturazione dei più diversi campi del sapere all'interno di quelle che, con terminologia tradizionale, vengono definite come le differenti "epoche" della storia. Non ci azzardiamo neppure ad accennare alla portata di questo concetto, innovativo e rivoluzionario, se non per quanto riguarda appunto la sua incidenza sulla questione del trascendentale. La posizione di Foucault, per come si definisce all'altezza del testo del 1966, non è naturalmente paragonabile a quella che troviamo espressa, per quanto in maniera acuta e originale, nella tesi di laurea del giovane pensatore. Ma ciò che vale la pena di sottolineare, come del resto non manca di fare il curatore dell'edizione francese, è l'affacciarsi di un "problema" (o come avrebbe detto il giovane Foucault, di una "problematica") destinata ad attraversare il pensiero foucaultiano sino al testo del 1966. La prima formulazione di questo problema la troviamo - a differenza di quanto sostiene il curatore francese - proprio in rapporto al pensiero di Kant, a proposito del quale Foucault scrive: «Kant si è accontentato di raddoppiare l'esperienza con un'attività trascendentale che, sola, la rende possibile» (93). Non è difficile scorgere, in formulazioni come questa, l'anticipazione - categoria storicamente dubbia, ma che in questo caso ci sembra pertinente utilizzare - della critica rivolta al trascendentale kantiano ne *Le parole e le cose*, quando Foucault imputa a Kant di avere "ricalcato" il suo concetto del trascendentale semplicemente sulle caratteristiche psicologiche del soggetto empirico. A questo "ricalco", nella tesi di laurea, sfuggirebbe invece Hegel, raggiungendo quella «presa di coscienza» rispetto al trascendentale «che non può appartenere né al trascendentale, né all'esperienza» (*ibidem*), proprio perché è costituita da quel *sapere* del trascendentale che si colloca in una dimensione eccedente rispetto a entrambi i termini assunti nella loro astratta contrapposizione. Ma se in questa duplicità del trascendentale - una volta nel senso incompleto che esso assume in Kant, una volta nel senso compiutamente auto-riflessivo che esso assumerebbe, in quanto *trascendentale storico*, nella *Fenomenologia* di Hegel - noi vediamo affermarsi con forza *l'autonomia del filosofico rispetto alla storia empiricamente data e ad ogni altra configurazione dei saperi*, è proprio questa autonomia del filosofico ad essere vanificata dalla più tarda concezione dell'*episteme*, dove lo stesso "trascendentale" e più in generale il sapere propriamente filosofico viene



posto in una relazione di *dipendenza strutturale dalla configurazione complessiva dell'episteme* medesima. A questo declassamento del momento filosofico, e correlativamente della dimensione del trascendentale, corrisponde dunque coerentemente uno slittamento terminologico, per cui ad essere propriamente storico *non sarà più il trascendentale, ma un "a priori" che dal trascendentale si separa proprio perché è soltanto esso che, all'altezza dell'episteme, si configura storicamente.*