

**Klaus Brinkmann, *Idealism Without Limits*, Springer Verlag, 2010, pp. 283, \$ 100, ISBN 9789048136216**

*Federico Orsini, Università degli Studi di Padova*

Pochi compiti possono sembrare più impegnativi che quello di scrivere un *nuovo* libro su Hegel e spiegarne la rilevanza.

Il libro di Brinkmann aspira a giustificarsi prendendo la via più ambiziosa. Essa consiste nel tentativo di comprendere il progetto di Hegel come un 'idealismo senza limiti'. Da ciò dipendono la decisione di occuparsi del problema dell'oggettività e la necessità di confrontare Hegel con il 'progetto copernicano' della filosofia trascendentale di Kant.

Il primo capitolo ha uno scopo introduttivo e intende collocare il problema dell'oggettività in un ampio arco di storia della filosofia che va dalla rottura con Aristotele avvenuta con la svolta cartesiana verso la soggettività alle tesi di Davidson sul nesso tra pensiero e verità. Ciò che permette all'A. di tracciare un unico arco è ciò che egli chiama la 'crisi della soggettività', intesa come l'incapacità della soggettività di certificare come oggettivo ciò che essa sa essere il risultato di un processo soggettivo di riflessione. L'A. argomenta che l'unica via di uscita dalla crisi della soggettività è un metodo trascendentale di qualche tipo, basato sull'idea che ci siano strutture a priori della soggettività che determinano l'estensione e gli elementi fondamentali dell'esperienza umana.

Il secondo capitolo analizza in primo luogo l'argomento di Kant per l'oggettività, cioè la deduzione trascendentale, e in secondo luogo fa entrare in scena la critica di Hegel a Kant in '*Fede e sapere*' per mostrare nella posizione kantiana il sussistere di una reale tensione interna tra due concezioni paradigmatiche (trascendentale ed empirista) e opposte di conoscenza. Sono due le questioni cui l'A. sottopone la valutazione hegeliana della deduzione trascendentale: a) se la critica hegeliana del formalismo sia convincente, b) se essa colga l'effettivo problema sollevato dall'introduzione del molteplice empirico al §26 della deduzione. Mentre l'A. esita a dare una risposta affermativa alla prima questione, egli non ha dubbi che Hegel colga il vero problema col molteplice empirico, per cui esso non può essere né già determinato né indeterminato rispetto al soggetto epistemico senza che entrambe le alternative non abbiano conseguenze che violano il punto di vista

trascendentale. La valutazione della tensione interna alla deduzione trascendentale autorizzerebbe Hegel, quindi, ad abbandonare la versione kantiana dell'argomento trascendentale, ancora inficiata dal dualismo forma-materia, e a capovolgerne il punto di partenza: non le forme della soggettività determinano a priori gli oggetti, ma gli 'oggetti' d'esperienza sono già saturati di tutte le determinazioni a priori, che la soggettività, attraverso la filosofia, ricostruisce criticamente dall'interno dell'esperienza. La spiegazione della possibilità di questo compito segna la traiettoria dell'argomento della *Fenomenologia*, i cui presupposti metodologici l'A. procede a esaminare nel terzo capitolo.

Si tratta del capitolo più lungo del libro, di cui occupa da solo più della metà. Inoltre è il più ricco di contenuti, dato che considera l'impianto dell'intera *Fenomenologia*, e il più decisivo, poiché l'A. ripone nella sua appassionata dedizione al testo la speranza di mostrare come esso dispieghi concretamente il compimento della rivoluzione trascendentale di Kant. Piuttosto che pretendere di riassumerlo, quindi, mi limiterò a mettere in risalto tre aspetti: i) lo scopo della *Fenomenologia*, ii) il significato dell'Introduzione, iii) la struttura della *Fenomenologia*. Circa il primo punto, l'A. ritiene che la *Fenomenologia* prepari la base metodologica per l'esposizione del pensiero 'scientifico' e che Hegel *presuma* di farne la 'scala' incaricata di dimostrare la continuità epistemica tra esperienza immanente alla coscienza finita e fondamento esplicativo dell'esperienza, trasformando il principio finito della coscienza nell'identità comprensiva di pensare ed essere (ossia il Concetto). Il *vero* punto di vista da cui l'opera parte non sarebbe, però, la coscienza naturale immediata, ma il Concetto, che spingerebbe implicitamente la coscienza nel suo viaggio di educazione verso il proprio punto di vista, cioè quello della scienza (p.80).

L'Introduzione alla *Fenomenologia* affronta l'aporia del metodo fenomenologico: in assenza di un criterio 'scientifico' della verità dato in anticipo, come può cominciare l'esame della *capacità* della coscienza naturale di conoscere la verità? (p.89). La risposta dell'A. consiste nel formulare il concetto hegeliano di esperienza come processo di correzione di 'a priori presuntivi' (i.e. le assunzioni che sottostanno alle credenze iniziali della coscienza sulla vera natura del suo oggetto) e nel rimarcare che non è in gioco un confronto interno a una *mente*

separata dal mondo esterno, ma una distinzione tra il per-altro e l'in sé appartenenti all'*intenzionalità* della coscienza. La mèta della *Fenomenologia* consiste nello 'stare a vedere' come l'opposizione della coscienza, che è già tolta *per noi*, venga tolta anche *per lei*.

L'A. pensa che l'argomento fenomenologico si regga su una costante inversione del rapporto ontologico tra fondamento e fondato. Essa garantirebbe il progresso e la continuità epistemica tra i successivi stadi del movimento della coscienza (p.101). Il corso dell'esposizione sarebbe un movimento dall'astratto al concreto, in cui ciò che è primo nell'ordine ontologico, lo spirito come il più concreto, appare come ultimo nell'ordine epistemologico dell'esperienza della coscienza. Con la conclusione della *Fenomenologia* l'unità dell'autocoscienza è divenuta il *concetto* dello spirito e l'ultima figura spirituale, il sapere assoluto, è insieme l'*Erinnerung* della storia effettiva dello spirito e l'inizio di una nuova figura dello spirito: la 'scienza' come filosofia speculativa.

L'interpretazione che l'A. propone contiene alcuni nodi discutibili: (a) essa considera la *Fenomenologia* come un 'argomento trascendentale', con cui il fenomenologo risale dalla struttura della coscienza naturale a una condizione o "assunzione tacitamente presupposta" (pp.80, 102) che *egli* considera necessaria, senza che essa *appaia* alla coscienza; (b) essa assume che il metodo della *Fenomenologia* sia la dialettica della *Logica*, in modo tale che in *ogni* passaggio da una figura all'altra la figura successiva è sempre il fondamento di quella che precede e quest'ultima è la 'presupposizione' di quella che segue (cfr. p.193); (c) restringe il significato della *Entäusserung* dello spirito a quello di 'storia effettiva', che verrebbe resa superflua dalla *Erinnerung*, in cui lo spirito raggiunge la figura della 'certezza' di sé (p.213). A mio parere, invece, il significato conclusivo dell'*Erinnerung* è l'atto con cui lo spirito riconosce il limite del pensare *fenomenologico* e lo apre a una nuova *Entäusserung*, che consiste nello spogliarsi della forma della certezza e nel porsi dal punto di vista del pensare *puro*.

L'implicazione del punto (a) è la più importante. Se l'atteggiamento del fenomenologo verso la coscienza naturale presuppone indirettamente la verità del proprio punto di vista contro il punto di vista della coscienza finita, allora il movimento che dovrebbe condurre quest'ultima alla scienza, invece di essere immanente all'esperienza, si rivela *ipso facto*

illusorio. Inoltre, l'A. tratta alla lettera la metafora della scala, considerando chi offre la scala, la scala e chi sale la scala come termini separati. La *Fenomenologia* è la scala, ma non *offre* una scala già fatta, bensì la *genera* in un processo (l'esperienza) di cui sono compartecipi la coscienza naturale, il fenomenologo e il 'noi', che include il lettore e il fenomenologo.

Il punto (b) è connesso al primo. Se la *Fenomenologia* non presuppone il punto di vista della scienza ma deve lasciare che la coscienza naturale lo generi dal suo interno e attraverso l'esperienza della 'non-verità' del proprio punto di vista, allora la *logica* che senz'altro informa la *scienza* fenomenologica non può prendere a prestito il metodo della scienza logica, ma deve esporre le categorie logiche (per es. *essere* per altro, *essere* per sé) di una *Cosa specifica* (la coscienza) nel *modo specifico* in cui essa le concretizza. Desta perplessità, inoltre, la nozione di 'a priori presuntivo' o 'preconcepito' (pp.93, 94), poiché o 'a priori' riceve un senso debole (credenza iniziale), ma così va persa la connessione con Kant, o assume un senso kantiano (indipendente dall'esperienza), ma allora viene meno la connessione con la *Fenomenologia*, dove non c'è 'condizione' dell'esperienza la cui validità non dipenda dal fatto di venire messa alla prova *nell'*esperienza.

Al problema del rapporto tra *Fenomenologia* e sistema cerca di rispondere il quarto e ultimo capitolo, ponendo la questione: 'Il sistema ha bisogno di una scala?'. L'A., in disaccordo con Fulda, distingue la nozione di introduzione (la 'scala') da quella di giustificazione e argomenta che *Fenomenologia* e *Logica* coappartengono a un rapporto giustificativo dove la *Fenomenologia* è il fondamento e la *Logica* è il fondato, *sebbene* la *Logica* sia *anche* autofondativa (p.226). A mio parere, invece, l'enigma di questo rapporto rimane tale se non si distingue il concetto di giustificazione, che Hegel continua fino alla fine ad attribuire alla *Fenomenologia*, dal concetto di 'fondazione', che Hegel riserva, nella forma originale di un *Kreislauf*, al sistema della filosofia. Sono d'accordo con l'A. che il sistema ha bisogno di una scala solo in relazione a una soggettività finita, ma non con la conseguenza che ne trae, che il rapporto del soggetto *epistemico* col suo oggetto debba essere il *punto di partenza* della filosofia stessa (p.228).

Il capitolo, poi, affronta il problema dell'oggettività dalla prospettiva della *Logica*, rilevando lo spostamento hegeliano dal paradigma referenziale del pensiero, ancora legato allo scenario

‘mente-e-mondo’, al paradigma ricostruttivo, secondo cui la filosofia è l’impresa di tradurre la razionalità implicita nell’esperienza in forma rappresentativa nella forma di un sistema autogenerativo di concetti. Dopo aver distinto un aspetto ontologico da un aspetto metafisico della filosofia di Hegel, l’A. perviene a indicare la ‘via lunga’ e la ‘via breve’ per la dimostrazione della validità oggettiva delle categorie (p.254). La via lunga consiste nell’esposizione logica della *completezza* del sistema dei concetti; la ‘via breve’ è l’argomento della seconda Prefazione sulla connessione essenziale tra pensare e linguaggio. In un caso come nell’altro, per l’A. si tratta di ‘argomenti trascendentali’.

Giunti alla conclusione di un libro che ci ha insegnato tali e tante forme di rottura di Hegel con Kant rimane da chiedersi perché mai da ultimo l’ ‘idealismo senza limiti’ abbia bisogno di essere giustificato come ‘idealismo *trascendentale* senza limiti’ (p.257). Chi scrive ritiene che il progetto di cui Hegel si sente investito dalla *filosofia critica* di Kant non sia portare avanti un ‘metodo trascendentale’, allargando il nucleo dell’esperienza per rendere *Kant* coerente con se stesso, ma radicalizzare il concetto di critica per rendere il pensare coerente con la *vera critica* delle sue proprie determinazioni e la coscienza finita capace di riflettere sul *processo* della propria esperienza. Qualunque idea ci formiamo della differenza tra filosofia trascendentale e filosofia speculativa, è indubbio che dobbiamo al libro di Brinkmann l’ammirevole sforzo di portare in superficie i problemi mediante un serio ed esteso confronto col testo di Kant e di Hegel, e questo sforzo è tale da conferire al libro già l’aria di un ‘classico’ per gli studi avvenire sull’idealismo tedesco.