

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI

DI PISA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI PRESENTATA PER LA DISCUSSIONE DEL DIPLOMA DI LAUREA SPECIALISTICA IN

FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

R.BRANDOM E J.McDOWELL INTERPRETI DI HEGEL

Candidato

Andrea GHIZZANI

Relatore

Professor Alfredo FERRARIN

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

INDICE

<i>INTRODUZIONE</i>	<i>pag.4</i>
<i>1. LA TRANSIZIONE DELLA FILOSOFIA ANALITICA DA KANT A HEGEL</i>	<i>pag.6</i>
<i>1.1. Kant e la filosofia fondazionalista</i>	<i>pag.8</i>
<i>1.2. Sellars e Strawson: "Variations on Kantian Themes"</i>	<i>pag.10</i>
<i>1.3. McDowell e Brandom interpreti di Kant</i>	<i>pag.18</i>
<i>2. PRAGMATISMO E IDEALISMO. BRANDOM INTERPRETE DI HEGEL</i>	<i>pag.27</i>
<i>2.1. Espressivismo e logica</i>	<i>pag.29</i>
<i>2.2. Inferenzialismo e logica del riconoscimento</i>	<i>pag.44</i>
<i>3. QUIETISMO E IDEALISMO. McDOWELL INTERPRETE DI HEGEL</i>	<i>pag.64</i>
<i>3.1. Riconciliare Ragione e Natura</i>	<i>pag. 66</i>
<i>3.2. Idealismo trascendentale e idealismo assoluto</i>	<i>pag.77</i>
<i>4. SIGNIFICATO E FILOSOFIA</i>	<i>pag. 92</i>
<i>4.1. Rorty: cultura post-filosofica e perdita del mondo</i>	
<i>4.2. Brandom e McDowell critici di Rorty</i>	<i>pag.96</i>
<i>4.3. Autoreferenzialità e filosofia</i>	<i>pag.100</i>
<i>CONCLUSIONE</i>	<i>pag.112</i>
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	<i>pag.114</i>

“Sviluppare?” disse “no, è meglio non sviluppare, e inoltre la mia passione è parlare senza sviluppo. Proprio così. Ed ecco un’altra stranezza: succede che io cominci a sviluppare un pensiero nel quale credo, e quasi sempre alla fine dell’esposizione vien fuori che neanche io credo più in quello che ho esposto; temo mi capiti anche ora. Arrivederci caro principe: da voi mi lascio sempre andare imperdonabilmente alle chiacchiere”.

Dostoevskij F. M., L’adolescente

INTRODUZIONE

IL presente lavoro intende affrontare le interpretazioni della filosofia di Hegel fornite da Brandom e McDowell. Attraverso la ricostruzione del conteso in cui questi due autori si muovono, segnato dall'attacco alla filosofia analitica da parte del loro maestro R.Rorty, si cercherà di comprendere le motivazioni che guidano i riferimenti all'idealismo assoluto da parte di interpreti che per formazione appartengono ad una tradizione ad esso estranea. Per raggiungere questo scopo preliminarmente sarà necessario delineare in che misura il pensiero analitico rientri all'interno di coordinate teoriche kantiane, ossia si tenterà di comprendere quanto la riflessione filosofica, seppur alle prese con questioni caratteristiche di quella che è stata definita "svolta linguistica", abbia continuato ad utilizzare uno stile di pensiero kantiano; ciò sarà funzionale alla valutazione di quanto e come le proposte di Brandom e McDowell possano essere considerate un suo superamento in direzione di una attualizzazione della lezione hegeliana. Tale sarà l'argomento del primo capitolo.

Nel secondo capitolo si affronterà la proposta filosofica di R. Brandom nei punti in cui egli si è più esplicitamente richiamato ad Hegel: nella prima parte soprattutto la nozione e la funzione della logica, nella seconda la sua interpretazione della *Fenomenologia*.

Il terzo capitolo è dedicato alla filosofia di McDowell che anche in questo caso verrà affrontata nei suoi elementi che rivendicano un riferimento all'idealismo hegeliano, in particolare mediante una riconfigurazione della nozione di ragione: in primo luogo si tenterà un confronto tra l'utilizzo da parte di McDowell della nozione di seconda natura con quello di Hegel, secondariamente sarà necessario concentrarsi sulla sua interpretazione del rapporto tra Hegel e Kant.

Il filo conduttore della ricerca che emerge come una tematica ricorsiva, tanto che si affronti la proposta di Brandom che quella di McDowell, è la stessa nozione di filosofia. In tal modo sarà possibile un confronto tra due diverse concezioni della pratica filosofica che mostrerà un elemento di profonda divergenza tra i due pensatori

di Pittsburgh e Hegel. A questo proposito nel corso della trattazione emergerà come la nozione di autoreferenzialità sia una categoria fondamentale per comprendere la riflessione hegeliana: presentandosi nella sua forma più compiuta e chiara proprio nella concezione della filosofia essa comunque informa profondamente l'atteggiamento di Hegel verso qualunque tematica sia posta sotto esame. Ciò che si tenterà di far emergere è come la mancanza della dovuta attenzione verso questa nozione segna un elemento di parzialità nelle interpretazioni di Brandom e McDowell.

Nel capitolo conclusivo si cercherà di impostare un bilancio conclusivo sulla questione mostrando come la ripresa di Hegel da parte di Brandom e McDowell sia volta a colmare alcuni aspetti insoddisfacenti del pragmatismo di Rorty, in particolare il suo utilizzo del quietismo wittgensteiniano in relazione al problema del significato. Le interpretazioni di Brandom e McDowell verranno considerate attraverso il semplice criterio dell'analisi diretta del testo hegeliano. Poiché i loro riferimenti ad Hegel sono principalmente rivolti alla *Fenomenologia* e alla *Scienza della Logica*, l'attenzione si concentrerà quasi esclusivamente sul pensiero "maturo" di Hegel, ossia quello emerso dopo e attraverso la "crisi fenomenologica", con le eccezioni di *Fede e Sapere* e della *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, che sembrano aver costituito un punto di appoggio privilegiato nella ricostruzione, da parte soprattutto di McDowell, dei rapporti tra l'idealismo trascendentale kantiano e quello assoluto.

1. LA TRANSIZIONE DELLA FILOSOFIA ANALITICA DA KANT A HEGEL

*Philosophy without the history of
philosophy, if not empty or blind, is at least dumb.*

W. Sellars

La filosofia analitica si è configurata come modalità del lavoro filosofico centrata sull'analisi logica e linguistica dei codici simbolici della matematica, delle scienze e del linguaggio ordinario. I suoi propositi possono essere illustrati attraverso due utili metafore¹: elaborare una geografia o mappa dei concetti per assegnare loro il rispettivo ambito di validità oppure proporsi come forma di attività terapeutica volta a scongiurare fraintendimenti intellettuali. A mio parere queste due analogie piuttosto che escludersi a vicenda possono essere prese insieme: la filosofia analitica infatti sembra preoccuparsi di prevenire "errori categoriali" generati da usi metafisici di parole, e quindi dei corrispondenti concetti, riportandole al loro uso ordinario².

La costruzione di una geografia dello spazio concettuale ha la funzione terapeutica di evitare quegli sconfinamenti attraverso cui un concetto, perfettamente funzionante nella normale prassi quotidiana, genera illusori problemi filosofici. La contestualizzazione di ogni concetto all'interno della sua regione di pertinenza nello spazio logico scongiura la possibilità di quei fraintendimenti di cui si è sempre alimentata la metafisica.

R.Rorty in un testo che ha voluto esplicitamente presentarsi come epocale³, indica questa stessa pratica come ennesima formulazione delle pretese metafisiche della filosofia, ultimo aspetto di un atteggiamento sistematico e fondante che percorre l'impresa filosofica a partire dall'"invenzione" della mente da parte di Cartesio.

¹ STRAWSON P.F., *Analysis and Metaphysics*, New York, Oxford University Press, 1992, cap.1.

² Alcune parole di Wittgenstein sono state assunte come guida di questi programmi di ricerca:
" [...]Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego ordinario".
WITTGENSTEIN L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953, trad.it. *Ricerche filosofiche*, Torino, 1999, §116

³ Si allude ovviamente a RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979, trad. It. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, Laterza, 1986

A partire dalla separazione tra le scienze naturali e la filosofia questa avrebbe assunto la forma di una teoria della conoscenza. Con Kant essa avrebbe acquisito consapevolmente come proprio compito la fondazione della conoscenza da condurre attraverso l'analisi critica della validità delle pretese conoscitive delle varie discipline empiriche. La filosofia come epistemologia avrebbe così assunto il compito di studiare gli aspetti formali e/o strutturali della conoscenza, fondandola: essa si sarebbe delimitata rispetto alla scienza identificandosi con "una teoria distinta dalle scienze per il fatto che era la loro fondazione"⁴. Questo programma, tracciato in piena coscienza da Kant, avrebbe continuato ad operare all'interno del neoempirismo logico e anche oltre il suo superamento da parte di quelle epistemologie post-positiviste per le quali la descrizione del funzionamento del linguaggio è funzionale a rendere conto di nozioni quali conoscenza e verità. Nella sua ultima formulazione la tematica fondazionalista avrebbe quindi assunto come problema centrale la modalità attraverso cui il linguaggio "si aggancia al mondo".

La filosofia e lo specchio della natura si propone come autocritica della filosofia analitica stessa, la cui delegittimazione passa attraverso l'opera di autori che rimangono comunque nel suo orizzonte: Rorty ricostruisce un percorso che da Wittgenstein, passando per Quine e Sellars e arrivando a Davidson, smantella progressivamente il paradigma che ha conformato il lavoro filosofico così come esso si è configurato nel panorama analitico, un paradigma ancora centrato sulla nozione di rappresentazione e su una concezione necessariamente mimetica della conoscenza e della cultura in generale. La concezione del linguaggio come insieme eterogeneo di giochi linguistici, la dissoluzione della dicotomia analitico sintetico, lo smascheramento del Mito del Dato e infine il rifiuto del dualismo schema-contenuto sono tappe di una graduale presa di consapevolezza della vacuità di quelle problematiche che hanno orientato la ricerca filosofica. Questo percorso secondo Rorty culmina con l'inferenzialismo razionalista di R. Brandom che "a buon diritto può essere considerato un tentativo di far transitare la filosofia analitica dalla sua fase kantiana a quella hegeliana"⁵.

Per affrontare la tematica di questo presunto passaggio e dell'opportunità di un qualche riferimento a Hegel nel suo compimento è necessario prima di tutto capire

⁴ RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, op. cit., pag 132.

⁵ RORTY R., *Introduction* in SELLARS W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997; trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino, 2004

quali siano i presupposti kantiani che hanno continuato a operare in quella tradizione filosofica che si è qualificata come filosofia analitica e, in fin dei conti, che cosa è da abbandonare di Kant.

1.1. Kant e la filosofia fondazionalista

Il neopositivismo logico, quale termine di riferimento negativo costitutivo dell'identità della filosofia analitica, nonostante la diffidenza verso ogni etichetta filosofica tradizionale, si era qualificato come empirismo per sottolineare il proprio rigetto del sintetico a priori kantiano. L'empirismo viene così a definirsi come il punto di vista che sostiene l'inesistenza del sintetico a priori⁶. Il rigetto di questi giudizi era giustificato sulla base della cosiddetta tesi della "disgregazione del sintetico a priori"⁷ secondo la quale gli sviluppi successivi alla gnoseologia kantiana avevano mostrato l'infondatezza dell'apoditticità dei giudizi che Kant aveva considerato al contempo sintetici e a priori. Agli occhi dei neopositivisti l'adozione del sintetico a priori gli avrebbe vincolati alla scelta di un determinato schema concettuale tra tanti logicamente coerenti quali alternative forme costitutive della conoscenza empirica. A questo riguardo è particolarmente attinente la testimonianza di Frank in *Modern Science and its Philosophy*:

Il nostro gruppo rifiutava la dottrina di Kant dell'immutabilità delle forme d'esperienza date dalla mente umana, e voleva considerarle soggette ad un'evoluzione che fosse parallela alla scienza stessa.

Da questa prospettiva animata da un netto scientismo, ossia dalla tendenza di considerare la scienza e in particolare la fisica come paradigma dell'attività umana, lo scopo della filosofia, che potesse a sua volta pretendersi realmente scientifica, non poteva che essere quello di delineare i principi logici, analitici, attraverso cui veniva strutturato il flusso dei dati sensibili dell'esperienza organizzandoli in quella che dovrebbe esserne la conoscenza. I neopositivisti e i loro programmi riduzionisti (esemplare quello dell'*Aufbau* di Carnap), di riduzione della conoscenza alle sue fonti empiriche, quindi dei concetti alle sensazioni, continuavano a fondarsi sulla

⁶ Per una caratterizzazione complessiva dell'empirismo contemporaneo si rimanda a PARRINI P., *Una filosofia senza dogmi. Materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo*, Bologna, 1980

⁷ Questa tesi viene presentata in REICHENBACH H., *Relativitätstheorie und Erkenntnis A priori*, 1920, trad.it *Relatività e conoscenza a priori*, Bari, Laterza, 1984.

distinzione tra dato e posto secondo un programma epistemologico maturato con Kant e passato a loro attraverso la mediazione di Frege e Russell. Il tentativo di costruire un linguaggio di dati di senso a cui ridurre tutto quello che non fosse un vano farnetico metafisico era la forma che aveva assunto il programma di una giustificazione della conoscenza.

Questo programma secondo Rorty sopravvisse anche alla fine del neoempirismo nell'assunzione generale della distinzione tra uno schema concettuale, fosse pure concepito come un qualsiasi linguaggio, e di un contenuto rappresentativo, distinzione che non faceva che rievocare quella kantiana tra concetti e intuizioni. Questa distinzione, indicata da Davidson come il terzo dogma dell'empirismo⁸, nella prospettiva di Rorty diviene qualcosa che vincola da troppo tempo la pratica filosofica relegandola in un settarismo specialistico del tutto ingiustificato. La situazione sembra appropriatamente descritta da alcune parole di Wittgenstein:

Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venirci fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente⁹.

L'abbandono di questa immagine è lo scopo di cui per Rorty deve farsi carico una filosofia che non si ponga più come disciplina in grado di fondare e giustificare la conoscenza che abbiamo del mondo mostrando il modo in cui le scienze ne diano una rappresentazione più o meno accurata, ma piuttosto abbandoni la sua posizione privilegiata per entrare in una conversazione edificante con tutte le altre discipline e ricostituirsi come genere culturale aperto a tutte le possibili iterazioni. A questo risultato si può pervenire soltanto scrollandoci di dosso l'immagine che della filosofia ci è stata consegnata da Cartesio in poi e giunta a piena maturazione con Kant, che dopo la parentesi costituita dall'idealismo hegeliano, si è ripresentata attraverso il neokantismo, Russell e ultimamente la filosofia analitica.

A prescindere dall'effettiva proposta di trasformare la filosofia in un'ermeneutica deontologizzata, peraltro molto opinabile e genericamente respinta, il punto per Rorty è che Kant ha giustamente riconosciuto la confusione tra spiegazione causale e giustificazione della conoscenza celata nella "fisiologia dell'intelletto del celebre Mr. Locke", separando tra *quaestio facti* e *quaestio iuris*, tuttavia è rimasto prigioniero del

⁸ DAVIDSON D. *On the very Idea of a Conceptual Scheme*, in Id. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, trad. it *Verità e interpretazione*, Bologna, 1994, pp.263-284.

⁹ WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op.cit., §115

problema epistemologico. Secondo Rorty l'intero "macchinario" della sintesi è fondato sull'assunzione che sia dato un molteplice dell'intuizione, ma tale assunzione risulta gratuita e criticando l'idea di sintesi viene messa in discussione la distinzione stessa tra intuizioni e concetti, che in ultima analisi risulterebbe fondata unicamente sulla strategia argomentativa della rivoluzione copernicana¹⁰.

Ciò che deve essere conservato della filosofia trascendentale è il riconoscimento del carattere normativo dell'attività concettuale la cui natura non può essere compresa come quella di un tipo speciale di sostanza mentale ma piuttosto come una speciale autorità a cui siamo soggetti nell'applicazione di concetti. L'intuizione fondamentale di Kant sarebbe "che i giudizi e le azioni vanno anzitutto compresi nei termini del modo speciale in cui ne siamo responsabili"¹¹, tuttavia nel mantenere vincolate le pratiche concettuali a un molteplice dato, atto a fondarne la validità oggettiva, Kant è stato incapace di perseguire pienamente la strada che egli aveva aperto con la sua impresa critica. In questo contesto la filosofia hegeliana si propone come referente opportuno per superare l'impasse a cui si era arrestato il criticismo.

Genericamente, come sottolinea lo stesso Rorty, i filosofi analitici nella loro formazione saltano direttamente da Kant a Frege, boicottando del tutto l'idealismo tedesco: un lapsus profondamente sintomatico dell'immagine che li ha tenuti finora strenuamente prigionieri. I primi riferimenti a Hegel nell'ambito della filosofia analitica sono da ricercarsi in W.Sellars che vede nel filosofo di Stoccarda "il grande nemico dell'immediatezza"¹².

1.2. Sellars e Strawson: "Variations on Kantian Themes"

Secondo Sellars l'idea della datità informa profondamente tradizioni filosofiche anche molto distanti tra loro: sia contenuto sensoriale, oggetto materiale, universale, proposizione, connessione reale o principio primo, il dato è funzionale a spiegare l'idea che la conoscenza empirica abbia a proprio fondamento la conoscenza non inferenziale, immediata, di un qualche fatto appartenente a un livello privilegiato e basilare. Il Mito del Dato si sostanzia nella pretesa di far svolgere una funzione di giustificazione della validità oggettiva di quelle pratiche concettuali che siamo solito

¹⁰ RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, op. cit., pp.153-154

¹¹ BRANDON R., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994, p.8

¹² SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, op. cit., pag. 3

qualificare come conoscenze a ciò che può soltanto avere un'efficacia causale, ossia nell'idea che qualcosa come un contenuto non concettuale intrattenga una relazione razionale, dominata da una logica deontica, con il pensiero. Si tratta di confondere una causa con una ragione:

Il punto essenziale è che caratterizzare qualcosa come un episodio o uno stato di conoscenza non equivale a fornirne una descrizione empirica ma, piuttosto, a collocarlo nello spazio logico delle ragioni, nello spazio in cui si giustifica e si è in grado di giustificare quello che si dice.¹³

Il Mito del Dato consiste nell'estendere lo spazio logico delle ragioni oltre la sfera del concettuale, cioè nell'ampliare l'ambito di pertinenza delle relazioni di giustificazione fino ad includere influenze extraconcettuali proprie di ciò che è genericamente chiamato esperienza percettiva: il Dato ha autorità, fornisce ragioni senza che il suo essere dato richieda l'esercizio di capacità concettuali¹⁴. Per Sellars solo ciò che è concettualmente strutturato può fornire e/o aver bisogno di una giustificazione, quindi può fondare la pretesa validità oggettiva di quelle pratiche concettuali che si propongono come conoscenze. La relazione tra un contenuto non concettuale e il suo essere esperito, transazione che caratterizza l'esperienza soggettiva come tale, è una relazione fattuale descrivibile nei termini di un meccanismo percettivo e non una relazione normativa tra due elementi di cui l'uno fornisce la ragione dell'altro.

La diffusione del Mito del Dato è uno dei motivi propulsori dell'idea che la conoscenza debba necessitare di un fondamento, tuttavia la metafora della "fondazione" per Sellars risulta decisamente dispensabile:

[...]la concezione proposta è altamente fuorviante a causa del suo carattere statico. Ci si sente costretti a scegliere tra l'immagine di un elefante che poggia su una tartaruga (su che cosa poggia la tartaruga?) e l'immagine di un gigantesco serpente hegeliano che si morde la coda (da dove ha inizio?) Nessuna delle due immagini è corretta. La ragione è che la conoscenza empirica, al par della scienza che ne costituisce un'elaborata estensione, è razionale non perché ha un fondamento, ma perché è un'impresa che si auto-corregge, capace di mettere in discussione una qualsiasi delle proprie tesi, benché non tutte simultaneamente¹⁵

¹³ *Ibid.*, pag.54

¹⁴ McDOWELL J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994, trad. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino, 1999, pag. 8

¹⁵ SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, op. cit., pag. 56

Come è suggerito da questo passo, Sellars apre la strada di Rorty riconoscendo l'implausibilità dell'impresa fondazionalista così come è stata intrapresa dall'empirismo, e contrariamente a quanti più esplicitamente si richiameranno a lui (R. Brandom e J. McDowell su tutti), sottolinea l'insufficienza anche della soluzione hegeliana. Infatti il Mito del dato "sicuramente non risparmiò Kant e[...] neppure quell'acerrimo avversario dell'immediatezza che fu Hegel"¹⁶. Ciò che del pensiero di Sellars è risultato essere più prolifico tuttavia è la parte della sua critica del Mito del Dato che si applica anche a Kant, in vista di quella presunta transizione della filosofia analitica dalla sua fase kantiana a quella hegeliana.

Secondo Sellars Kant non è consapevole di una ambiguità radicale che inficia le fondamenta del progetto delineato dalla *Critica della Ragion Pura*¹⁷.

La nostra conoscenza trae origine da due sorgenti fondamentali dell'animo, di cui la prima consiste nel ricevere rappresentazioni (la recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima un oggetto ci è dato, attraverso la seconda esso viene pensato come in rapporto a quella rappresentazione come semplice determinazione dell'animo). Intuizioni e concetti costituiscono pertanto gli elementi di ogni nostra conoscenza...¹⁸

Questo passo, oltre che delineare lo spazio teorico in cui continua a muoversi ancora gran parte della riflessione contemporanea, definisce le intuizioni come le rappresentazioni, ossia come determinazioni dell'animo, proprie della sensibilità. L'intuizione dunque è una rappresentazioni non concettuale poiché contrariamente a quelle concettuali si riferisce immediatamente agli oggetti: essa risulta da un'affezione, non da una funzione della nostra capacità rappresentativa, e come tale è fondata sulla ricezione di impressioni sensibili¹⁹. Tuttavia altrove viene fornita una diversa e quasi inconciliabile caratterizzazione delle intuizioni, per cui esse piuttosto che essere rappresentazioni date di quel molteplice che fornisce la materia da sintetizzare all'intelletto, sarebbero esse stesse prodotti della sintesi dell'immaginazione produttiva che in quanto è capace di determinare a priori la sensibilità appartiene alla spontaneità.

¹⁶ *Ibidem.*, pag.3

¹⁷ SELLARS W., *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*, Routledge, London, 1968, pag.7

¹⁸ *K.d.r.V.*, B 74

¹⁹ *Ibidem.*, B 93

Poiché la nostra intuizione è sensibile, l'immaginazione, a causa della condizione soggettiva sotto la quale soltanto essa può dare ai concetti dell'intelletto una corrispondente intuizione, appartiene alla sensibilità; ma nella misura in cui la sintesi che le è propria costituisce un esercizio della spontaneità [...], l'immaginazione è per questo riguardo una capacità di determinare a priori la sensibilità, e la sintesi delle intuizioni che essa opera, in conformità alle categorie, deve costituire la sintesi trascendentale dell'immaginazione; il che è la prima applicazione (e nel contempo il fondamento di ogni altra) dell'intelletto a oggetti dell'intuizione a noi possibile²⁰.

Il molteplice delle impressioni viene quindi sintetizzato nell'unità di una rappresentazione intuitiva, attraverso una determinazione a priori del senso interno che viene affettato da quelle impressioni, cioè tramite lo schematismo trascendentale²¹. L'uso del termine "intuizione" oscilla tra il designare le rappresentazioni puramente passive della ricettività e le rappresentazioni formate dall'attività sintetica dell'immaginazione produttiva che come tali costituirebbero una sottoclasse delle rappresentazioni prodotte dalla spontaneità.

Secondo Sellars l'intuizione si presenta sia come rappresentazione concettuale di oggetti e eventi individuali che affettano la nostra facoltà attraverso il molteplice di impressioni sensoriali sintetizzate in essa, sia come rappresentazione non concettuale delle relazioni tra impressioni della pura recettività: Kant non rende conto della capacità delle impressioni sensibili della recettività di guidare le rappresentazioni, già concettuali, che risultano essere le intuizioni di oggetti e eventi nello spazio e nel tempo. Per Sellars le così dette forme della sensibilità divengono, in funzione di questa ambiguità, forme delle rappresentazioni concettuali e le impressioni sensoriali non possono più svolgere il loro ruolo di guida, la loro funzione di esplicazione, nei confronti delle rappresentazioni concettuali che risultano essere le intuizioni, riducendo così recettività e sensibilità a vuote astrazioni²². Kant non dà un'esplicita ragione dell'abilità del molteplice delle impressioni sensibili di fornire una guida, quindi di valere come un elemento normativo, nella produzione di rappresentazioni concettuali.

²⁰ *Ibidem*, B 152

²¹ Lo schema come regola per la sintesi figurata è un prodotto dell'immaginazione pura e a priori (B 181). Sull'appartenenza dell'immaginazione alla spontaneità Kant si pronuncia anche molto chiaramente:

"...la sintesi dell'apprensione che è empirica, deve essere necessariamente conforme alla sintesi dell'appercezione, che è intellettuale e contenuta interamente a priori nella categoria. E' una stessa e unica spontaneità, che là sotto il nome di immaginazione e qui sotto il nome di intelletto introduce il congiungimento nel molteplice dell'intuizione". (nota a, B 163)

²² SELLARS W., *Science and Metaphysics*, op. cit., pp. 29-30

Questa situazione appare generata dal mantenimento dell'indipendenza del molteplice dato alla sensibilità dall'unità posta dall'intelletto, ossia dalla separazione di quelle due fonti dell'umana conoscenza la cui provenienza "forse da una comune radice, a noi sconosciuta"²³, avrebbe meritato maggiore attenzione. Tuttavia:

Indeed, it is only if Kant distinguishes the radically non conceptual character of senses, from the conceptual character of the synthesis of apprehension in intuition [which is, of course, to be distinguished from the conceptual synthesis of recognition in concept, in which the concept occupies a predicative position] and, accordingly, the receptivity of sense from the guidedness of intuition that he can avoid the dialectic which leads from Hegel's *Phaenomenology* to nineteenth-century idealism²⁴.

A prescindere della correttezza delle opinioni di Sellars su Kant, che comunque in vari punti sembrano decisamente condivisibili, appare chiaro come una tale interpretazione possa aver orientato i programmi filosofici tracciati dall'inferenzialismo razionalista di Brandom e dall'empirismo minimale di McDowell, specialmente nella misura in cui questi mostrano l'ambizione di richiamarsi all'idealismo hegeliano.

Un 'altro punto interessante sviluppato da Sellars riguarda la distinzione tra fenomeno e noumeno che viene reinterpretata alla luce della sua distinzione tra immagine manifesta e immagine scientifica²⁵. L'idealismo trascendentale di Kant sarebbe una specie di fenomenismo: la distinzione tra il mondo dell'esperienza ordinaria (nella prospettiva sellarsiana l'immagine manifesta) e quello sovrasensibile costituito dalle cose in sé dipende dalla semplice verità analitica che se ci sono rappresentazioni deve esserci qualcosa di rappresentato²⁶. I noumeni da Kant ritenuti inconoscibili a causa della nostra stessa costituzione soggettiva che ci preclude la possibilità di un'intuizione intellettuale, possono essere più opportunamente interpretati come le strutture microfisiche degli oggetti della moderna fisica; quale necessaria controparte dei fenomeni quindi le cose in sé apparirebbero all'immagine scientifica²⁷. La plausibilità di queste considerazioni è molto discutibile ma indicativa riguardo ai punti che ancora si ritengono attuali del criticismo.

²³ *K.d.r.V.*, B 29

²⁴ SELLARS W., *Science and Metaphysics*, op. cit., pag. 16

²⁵ SELLARS W., *Philosophy and the scientific image of man*, in Id., *Science, Perception and Reality*, Routledge, London, 1963, pp. 1-40

²⁶ "In the contemporary terms the point is that the concept of the right-hand side of a semantical statement correlate of the concept of its left-hand side"; SELLARS W., *Science and Metaphysics*, op. cit., pag.41

²⁷ *Ibid.*, pp. 31-59

Effettivamente la distinzione tra fenomeni e noumeni è da sempre la parte della filosofia kantiana che storicamente ha suscitato le maggiori perplessità, nonché l'esito meno accettato dell'impostazione trascendentale, il cui merito fondamentale è sembrato consistere nell'idea di un'indagine sulla struttura concettuale presupposta da ogni conoscenza empirica che, se depurata dal riferimento alla natura immutabile delle nostre facoltà cognitive, prospetta ancora una forte attualità: è stato sostenuto che eliminando l'idioma psicologico la *Critica* si mostra come un trattato che si confronta con i problemi propriamente semantici così come essi sono stati interpretati da quella tradizione che convenzionalmente si fa partire con Frege per arrivare a Quine e oltre²⁸. Tuttavia anche senza impegnarsi a sostenere una tesi così forte che implica la possibilità di istituire un effettivo e prolifico dibattito a distanza tra autori tanto lontani come può essere Kant da Carnap o Quine, è innegabile che gli scopi che si proponeva la filosofia trascendentale nella misura in cui si offriva come una metafisica dell'esperienza, una metafisica descrittiva nel senso chiarito da Strawson²⁹, hanno strutturato più o meno implicitamente l'impresa filosofica. Ancora Davidson, nume tutelare di coloro che pretendono come Rorty di inaugurare una nuova stagione della filosofia, si esprimeva non molto tempo fa in questi termini:

[...]quando mettiamo in evidenza i tratti generali del nostro linguaggio noi mettiamo in evidenza i tratti generali della realtà. Pertanto lo studio della struttura generale del nostro linguaggio è un modo di praticare l'indagine metafisica³⁰

Sembra che il cambiamento sostanziale di prospettiva rispetto a Kant sia consistito soprattutto nell'assorbimento di quelle strutture che erano viste come connaturate alle nostre facoltà cognitive in quelle del linguaggio. Un tale slittamento rimane comunque impegnato nell'ambito problematico del fondazionalismo: alla dimostrazione di come le categorie dell'intelletto possano avere validità oggettiva si è sostituita la ricerca delle modalità con cui il linguaggio si riferisce al mondo. Così se per Kant "il nome risonante di ontologia [...]deve cedere il posto a quello modesto di

²⁸ Per un approfondimento di questa prospettiva HANNA R., *Kant and the foundations of analytic philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

²⁹ Cfr. STRAWSON P.F., *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, Methuen, London, 1959, pp. 9-12.

³⁰ DAVIDSON D., *Verità e Interpretazione*, op.cit, pag. 283

una semplice analitica dell'intelletto puro"³¹, per i filosofi analitici ciò che c'è è, ancora più modestamente, una questione grammaticale³².

La risoluzione della problematica fondazionalista può essere raggiunta o svincolandosi completamente dall'impostazione kantiana, abbandonando in modo definitivo la venerabile distinzione tra intuizioni e concetti, come per Rorty, oppure riformulando il rapporto tra i due termini di questo dualismo, come sembra indicare la strategia a mio parere più opportuna di McDowell, se si rimane d'accordo con Strawson sul fatto che

...il dualismo tra concetti generali [...] e casi particolari dei concetti generali incontrati nell'esperienza [intuizioni] è un dualismo fondamentale, che nessun pensiero filosofico sull'esperienza o sulla conoscenza empirica può evitare³³.

L'interpretazione strawsoniana di Kant, come quella di Sellars, ha avuto un grande impatto sulla formazione di quei filosofi che oggi si propongono di accompagnare la filosofia analitica nella sua fase hegeliana. Strawson ha sottolineato come la prima *Critica* raggiunga risultati da considerarsi in ultima analisi incoerenti: a parte l'idioma psicologico utilizzato da Kant che lo porta a parlare della natura della nostre facoltà cognitive, il risultato meno apprezzato dell'opera è la distinzione tra fenomeni e noumeni³⁴.

Il grande merito di Kant consisterebbe comunque nell'aver formulato quello che Strawson chiama *principle of significance*³⁵, ossia il principio per cui l'utilizzo di qualsiasi concetto è legittimato solo in riferimento all'esperienza, principio che se da una parte previene le inevitabili illusioni e attrattive della metafisica trascendente

³¹ *K.d.r.V.*, B 303

³² Questa linea di pensiero trova un'espressione particolarmente perspicua in Wittgenstein: "...Ciò che, a quanto pare, deve esserci, fa parte del linguaggio". (WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op. cit., §50). La conversione di problemi ontologici in problemi semantici è fondamentale anche per Quine. Cfr. QUINE W.O., *On what there is*, in Id., *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1953, trad. It. *Da un punto di vista logico*, Cortina, Milano, 2004, pp. 13-34. Probabilmente questa tematica riceve la sua teorizzazione più chiara con la nozione di ascesa semantica come passaggio da una modalità del discorso dove ci si riferisce a oggetti extralinguistici ad una dove ci si riferisce a parole: cfr. QUINE W.O., *Word and Object*, Mit, Cambridge (Mass.), 1960, trad. it. *Parola e Oggetto*, Milano, 1970, pag. 332.

³³ STRAWSON P.F., *The Bounds of sense*, Methuen, London, 1966, pag. 20

³⁴ *Ibid.*, pp.38-42

³⁵ *Ibid.*, pag. 16.

dall'altra delinea il programma di una metafisica trascendentale, che possa dirsi scientifica. Kant articola la sua concezione dell'esperienza in sei tesi fondamentali³⁶:

1)l' esperienza si presenta essenzialmente come successione temporale; (Tesi della temporalità)

2)non c'è esperienza se non in quanto fra i suoi dati molteplici ci sia una sufficiente unità da giustificare la loro assunzione unitaria in una coscienza; (Tesi della necessaria unità della coscienza)

3)non c'è esperienza se non di oggetti dati e questi devono essere distinti dall'esperienza stessa che di essi si dà; (Tesi dell'oggettività)

4)gli oggetti a cui ci si riferisce in 3) sono essenzialmente spaziali;(Tesi della spazialità)

5)deve esserci una struttura unitaria spazio-temporale della realtà empirica che includa tutte le esperienze e i suoi oggetti; (Tesi dell'unità spazio-temporale)

6)certi principi di permanenza e causalità devono essere soddisfatti nello spazio fisico e oggettivo. (Tesi delle Analogie)

La ricostruzione strawsoniana della dottrina kantiana appare complessivamente convincente. Di particolare interesse appaiono soprattutto le tesi 2) e 3), ossia quella della necessaria unità della coscienza e dell'oggettività, affrontate da Kant soprattutto nella Deduzione Trascendentale, la parte forse più impegnativa dell'opera sia per l'autore che per il lettore. La Deduzione Trascendentale si propone di dimostrare come le condizioni soggettive del pensare possano avere validità oggettiva e come tale essa appare come il cuore dell'intera *Critica*. Secondo Strawson la possibilità di comprendere le esperienze, necessariamente strutturate secondo la costituzione trascendentale della nostra soggettività, come prodotti di applicazioni oggettivamente valide di concetti, è interdipendente dalla stessa capacità del soggetto di attribuire a se stesso quelle esperienze: l'oggettività dell'esperienza risulta in ultima analisi garantita dal suo costitutivo riferimento al soggetto che la costituisce come sua propria³⁷. Ciò che affetta la nostra soggettività secondo le modalità proprie della costituzione di questa, e che conseguente viene perciò concepito come fenomeno dell'esperienza, ha realtà oggettiva proprio per il fatto di appartenere a tale esperienza ossia per il suo costitutivo riferimento a quella soggettività che lo esperisce. L'idea che Strawson crede di poter scorgere in Kant, in particolare legando la lettura della

³⁶ *Ibid.*, pag. 24 (Alcuni di questi principi sono riformulati seguendo le indicazioni fornite in BARALE M., *Kant e il metodo della filosofia*, ETS, Pisa, 1988, pp.297-298)

³⁷ *Ibid.*, pp. 72-117

Deduzione Trascendentale con quella dei Paralogismi, è che l'autoconsapevolezza e la consapevolezza del mondo sono interdipendenti³⁸. Questa idea tuttavia per essere coerentemente sostenuta richiede che l' "io" dell' "io penso" si trovi in una continuità sostanziale con il mondo oggettivo, che elemento costitutivo di tutte le rappresentazioni possibili, quindi anche di quelle che pretendono di avere validità oggettiva, sia il riflesso della stessa condizione ontologica del soggetto cioè il suo essere originariamente oggetto del mondo. Quello che si sta affrontando è un punto essenziale di gran parte della riflessione filosofica esprimibile opportunamente come il "paradosso della soggettività umana, soggetto per il mondo e insieme oggetto per mondo"³⁹. La soluzione che viene fornita mediante l'io penso non è del tutto convincente ma non a caso l'impresa critica si conclude solo con la considerazione della modalità riflessiva dell'*Urteilkraft* (quella determinante risulta trattata nell'Analitica dei Principi dell'intelletto), argomento della terza *Critica*, e quindi con la teorizzazione del principio di finalità.

1.3. McDowell e Brandom interpreti di Kant

L'interpretazione strawsoniana di Kant si è prestata ad un uso dichiaratamente funzionale al *revival* hegeliano intrapreso dalle ultime propaggini della filosofia analitica. In particolare il progetto filosofico delineato da McDowell è quello di

...porci sulle spalle di un gigante, Kant, e cercare un nostro modo per mettere da parte la filosofia tradizionale- cosa che a lui era quasi riuscita anche se non del tutto. Il filosofo i cui risultati meglio si adattano a questa descrizione è uno al quale, nella tradizione filosofica in cui sono cresciuto, non si presta quasi attenzione, [...]: voglio dire, Hegel⁴⁰.

Come lo stesso McDowell dichiara, il suo utilizzo della lettura strawsoniana di Kant, "implica che il Kant di Strawson è più Hegel che Kant"⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, pp.162-170

³⁹ Prendo in prestito le parole di Husserl, a mio parere particolarmente chiare e dirette, per la formulazione, e solo per la formulazione, di questo problema. Cfr. HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 2002, pag. 205

⁴⁰ McDOWELL J., *Mente e Mondo*, op. cit., pag. 121

⁴¹ *Ivi*

Da questa prospettiva l'idealismo assoluto diventa un completamento e una coerentizzazione di quello kantiano, la logica speculativa una radicalizzazione di quella trascendentale.

R. Pippin, punto di riferimento sia di McDowell che di Brandom, ha sostenuto che il progetto hegeliano parte proprio dal riconoscimento della fondamentale intuizione kantiana di incentrare il valore oggettivo dell'esperienza sull'unità trascendentale dell'appercezione⁴², sottolineando quei passi di *Fede e Sapere* e della *Scienza della Logica* dove si fa esplicito riferimento a questa.:

Appartiene alle vedute più profonde e giuste che si trovino nella Critica della Ragion Pura, che quell'unità, la quale costituisce l'essenza del Concetto, sia stata conosciuta come l'unità originariamente sintetica dell'appercezione, come unità dell'Io penso, ossia della coscienza di sé⁴³.

Secondo Pippin uno dei punti fondamentali a cui Hegel si è ispirato è il fatto che il "cogliersi" implicitamente come essere percipiente e pensante, in ogni applicazione delle capacità concettuali è componente inseparabile di qualsiasi percezione e pensiero⁴⁴. Quindi secondo Kant è possibile comprendere il valore oggettivo dell'esperienza in funzione della libera attività intellettuale autocosciente: il significato oggettivo è spiegato sulla base dell'inscindibile legame tra l'unità trascendentale dell'appercezione con i concetti puri dell'intelletto che danno forma a ciò che esperiamo. Tuttavia, stando così le cose, la distinzione tra concetti e intuizioni, volta a garantire la significatività e il valore oggettivo dell'esperienza, ossia la conoscenza, sembra essere minata dall'imprescindibile condizione appercettiva richiesta dalla sua stessa possibilità⁴⁵. Non a caso secondo Pippin Kant è costretto in qualche modo a una ritrattazione del netto dualismo tra intuizioni della sensibilità e concetti dell'intelletto⁴⁶: quando dichiara, nel brano già citato, che la sintesi dell'apprensione empirica e quella dell'appercezione intellettuale sono opera di una stessa spontaneità, egli tenta di estendere al terreno delimitato dall'Estetica le condizioni che appartengono all'intelletto per evitare che l'applicazione delle

⁴² PIPPIN R., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pag. 18

⁴³ *W.d.L.*, trad.it., pag.569

⁴⁴ PIPPIN R., *Hegel's Idealism*, op. cit., pag.21

⁴⁵ *Ibidem*, pag. 37

⁴⁶ La contrapposizione a cui Pippin allude non è propriamente quella tra intuizioni e concetti, in quanto come già sottolineato a proposito di Sellars, si riconosce che anche le intuizioni, nella misura in cui hanno a che fare con l'attività sintetica dell'immaginazione produttiva sono anch'esse delle rappresentazioni concettuali. La contrapposizione è più opportunamente quella tra gli argomenti dell'Analitica e quelli dell'Estetica, come mostra la partizione stessa della *Critica*.

categorie che strutturano l'esperienza sia un'imposizione soggettiva⁴⁷. Il problema di Kant è infatti quello di mostrare come i requisiti della sensibilità, spazio e tempo, siano a priori e al contempo oggettivi e per questo egli deve estendere la descrizione delle condizioni concettuali alla molteplicità della stessa intuizione. È come se Kant si sforzasse di riportare i requisiti della sensibilità sullo stesso piano di quelli dell'intelletto. Le condizioni soggettive dell'intelletto possono avere validità oggettiva solo se la materia su cui devono applicarsi non è a loro completamente eterogenea ossia se anche le intuizioni si rivelano essere costitutivamente un prodotto dell'attività spontanea dell'appercezione sintetica e è questa la motivazione che guida parte della Deduzione Trascendentale e lo Schematismo dei concetti puri dell'Intelletto. Allo stesso tempo però l'intelletto non può esercitare significativamente la sua attività "da solo", ma ha bisogno che l'intuizione gli fornisca una materia necessariamente a lui esterna, ed è proprio questo il limite a cui si arresta Kant⁴⁸. Da questo per Pippin risulta anche la scomodissima, ma necessaria in questa prospettiva, postulazione della cosa in sé: dal momento che il mondo dell'esperienza, fenomenico, è condizionato dal nostro schema concettuale, se avessimo uno schema concettuale diverso ci sarebbe anche un mondo fenomenico diverso.⁴⁹ In questo contesto Hegel si pone sulla strada di completare il progetto critico ripensando la recettività come momento della progressiva auto comprensione del soggetto soprattutto attraverso una ritrattazione dei rapporti che Kant aveva stabilito tra intelletto e ragione: l'autolegislazione della ragione può essere vista come costitutiva della stessa possibilità degli oggetti se si mostra che ciò che Kant ha ritenuto essere una condizione intuitiva indipendente era essa stessa momento dell'autodeterminazione del concetto⁵⁰, ed è questa secondo Pippin la strada intrapresa dalla comprensione hegeliana dell'oggettività delle determinazioni concettuali.

McDowell ha riconosciuto il suo debito verso Pippin nella ricostruzione della prospettiva che dall'idealismo trascendentale porta a Hegel, tuttavia se ne è anche discostato in modo significativo⁵¹. McDowell accetta la tesi per cui l'idealismo hegeliano è una radicalizzazione di Kant ossia che una forma compiuta di criticismo

⁴⁷ *Ibidem*, pp.27-31

⁴⁸ *Ibidem*, pag. 77.

⁴⁹ *Ibidem*, pag. 277

⁵⁰ *Ibidem*, pag. 68

⁵¹ McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, 2003, pp.451-478

sarebbe qualificabile come speculativa, tuttavia rifiuta l'idea di Pippin che ciò che distingue Hegel da Kant è la considerazione dell'autodeterminazione del concetto come svincolata da qualsiasi guida da parte dell'esperienza⁵², e che proprio tale considerazione sia l'aspetto meno convincente dell'impostazione hegeliana; la mancanza di una sufficiente esplicitazione di come i modi fondamentali del pensare siano dovuti interamente "a noi", senza che ci sia alcuna determinazione da parte del mondo esterno, per Pippin sarebbe potuta essere colmata attraverso una "tavola dei Concetti" dedotti trascendentalmente⁵³. Hegel avrebbe quindi il problema di "ritornare al mondo empirico" per dare consistenza all'idea che i concetti sono quel che sono perché il mondo è quello che è. Lo svincolamento radicale dello spazio logico dal mondo empirico porta con sé il problema di rendere conto della determinatezza dei concetti, ma per McDowell semplicemente questo problema non tocca l'impostazione hegeliana. Quello kantiano risulta alla fine un idealismo soggettivo perché anche se le forme della sensibilità sono fatte rientrare nella sfera dove si realizza la spontaneità appercettiva tuttavia rimane fuori la materia dell'intuizione pura :

Il vero problema è che la pura materia della sensibilità si oppone a essere incorporata dentro la sfera del tipo di unità che è realizzata dalla spontaneità appercettiva. [...] Se dobbiamo accettare la fondamentale intuizione critica che le condizioni della possibilità del nostro conoscere cose non possono essere viste come derivate da indipendenti condizioni delle cose stesse, pensando nello stesso tempo le condizioni in modo che siano genuinamente riconoscibili come condizioni del nostro conoscere cose, allora non c'è alcun punto d'arresto a meno di non portare la totalità di tali condizioni entro la sfera di una libera attività concettuale⁵⁴

La ragione per cui Kant fallisce consiste nel fatto che è riuscito a comprendere entro l'ambito della spontaneità appercettiva la materia ma non la forma della sensibilità e la soluzione hegeliana a questo problema non consiste secondo McDowell nel rinunciare a qualsiasi riferimento all'esperienza nella trattazione dello sviluppo del Concetto nelle sue determinazioni. Per McDowell il "libero sviluppo del Concetto" descrive la stessa ricerca empirica e naturalmente ogni ricerca empirica è guidata

⁵²PIPPIN R., *Hegel's Idealism*, op. cit. , pp. 93, 100, 145, 250.

⁵³ *Ibidem*, pag.258

⁵⁴ McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel*, op. cit., pag.465

dall'esperienza⁵⁵. Hegel in questa prospettiva riesce a dare pienamente ragione dell'affermazione kantiana per cui

Quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione⁵⁶

ossia in altre parole che

[...]nell'esperienza, la spontaneità è inestricabilmente coinvolta nelle forniture della recettività. Non dobbiamo supporre che la ricettività rechi un contributo anche solo concettualmente separabile alla sua cooperazione con la spontaneità⁵⁷,

L'idea che le nostre condotte concettuali debbano essere comunque responsabili verso il mondo, senza cadere nel mito del Dato, secondo McDowell non può essere completamente abbandonata sostenendo che l'esperienza non ha alcuna relazione razionale, normativa, con il pensiero. Le impressioni come forniture della ricettività non sono stati fisiologici casualmente prodotti dall'iterazione "meccanica" tra il soggetto e il mondo ma, nella misura in cui coinvolgono l'attività delle capacità concettuali, sono da considerarsi elementi costitutivi di una seconda natura, di ciò che McDowell chiama *Bildung*⁵⁸, quale espressione peculiare della modalità della natura umana di vivere la propria forma di vita animale. L'aspetto insoddisfacente dell'impianto trascendentale kantiano è la necessità di postulare un dominio sovrasensibile (quello delle cose in sé) che delimiti la sfera concettuale, la sua pretesa di dover imporre una realtà esterna che rimanga intangibile alla presa delle nostre facoltà concettuali per tutelare l'idea dell'indipendenza del mondo ordinario del senso comune:

...se facciamo astrazione dal ruolo del sovrasensibile nel pensiero di Kant, ci resta una concezione in cui la realtà non è collocata al di fuori di un confine che racchiude il concettuale. Ciò che qui ho sostenuto è che una concezione simile non reca torto all'indipendenza della realtà. Questa concezione non offende il senso comune, ma lo protegge⁵⁹.

⁵⁵ *Ibidem*, pag. 474

⁵⁶ *K.d.r.V.*, B 104-105

⁵⁷ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op. cit., pag. 43

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 91, 94, 101-3, 134-6.

⁵⁹ *Ibidem*, pag. 47.

L'idealismo hegeliano è correttamente definito come assoluto perché pur negando l'esistenza di un qualsiasi confine che circoscriva la sfera del concettuale riesce con coerenza a conservare l'essenziale intuizione di un "empirismo minimale", l'idea che l'esperienza eserciti un controllo razionale sul modo in cui il nostro pensiero è responsabile nei confronti dello stato delle cose come non può non essere se deve essere concepibile come pensiero⁶⁰.

Brandom esprime un'opinione diversa rispetto a McDowell circa i rapporti tra Kant e Hegel, opinione ovviamente funzionale a fare del filosofo di Stoccarda un suo alleato, e nella distanza tra queste due interpretazioni si dischiude tutto lo spazio che separa l'empirismo minimale dall'inferenzialismo razionalistico. Per Brandom l'empirismo è stato definitivamente liquidato dalla critica sellarsiana e qualsiasi riferimento all'esperienza percettiva è riformulabile nei termini di un "giudizio non inferenziale causato dalla modificazione della condizione fisiologica degli organismi". Se per McDowell il mondo deve esercitare un controllo razionale e non solo causale sugli atteggiamenti concettuali, per Brandom esso esercita su di noi unicamente una pressione causale: la normatività, la possibilità della correttezza e della scorrettezza delle nostre condotte concettuali è concepita in termini di rispondenza degli esseri umani gli uni agli altri e non c'è alcun bisogno di rievocare la necessità di una "rispondenza al mondo".

Secondo Brandom, in fin dei conti come per McDowell, con Kant la concezione della razionalità subisce quella che può essere definita una svolta normativa: ciò che distingue gli esseri razionali dagli animali non è più un discrimine ontologico, la *res cogitans* cartesiana, ma un discrimine deontologico ossia il loro essere concepibili come portatori di una responsabilità cognitiva⁶¹. Con ciò è stata fornita una spinta decisiva al passaggio dalla problematica epistemologica a quella semantica, un passaggio concretizzatosi attraverso la concentrazione dell'attenzione sull'intenzionalità della conoscenza piuttosto che sulla conoscenza stessa. I concetti per Kant divengono delle norme per i giudizi: il genere di cui i giudizi e le azioni sono da considerarsi come specie è l'attività di applicare concetti e la loro correttezza o scorrettezza è determinata da regole o norme attraverso le quali implicitamente ci limitiamo⁶². Con Kant inizia quel processo che sposta l'interesse dalla questione circa

⁶⁰ *Ibidem*, pag. XII

⁶¹ BRANDOM R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2002, pag. 21. McDowell sottolinea questo punto conferendo una maggior enfasi all'utilizzo da parte di Kant del termine "spontaneità".

⁶² *Ibidem*, pag. 212

la differenza fra fatti mentali e fatti fisici a quella della differenza fra fatti e norme, fra descrizioni e prescrizioni, uno spostamento dalla certezza cartesiana alla necessità kantiana, dove “necessario” significa “in accordo con una regola”. L’unità trascendentale dell’appercezione esprime in questo contesto la dimensione formale di responsabilità dei giudizi ossia essa è un’unità definita dalle relazioni di equivalenza della corresponsabilità.

L’impianto trascendentale kantiano sembra rendere ragione di questa nuova dimensione normativa della razionalità attraverso la distinzione di due fasi: l’attività di istituire tali norme e quella di applicarle, distinzione che Brandom crede di poter riportare a quella formulata nella terza *Critica* tra modalità determinante e riflettente dell’ *Urteilskraft*⁶³. La determinatezza delle nostre rappresentazioni empiriche è spiegata quindi dalla costrizione esercitata dalle forniture della sensibilità sull’applicazione dei concetti quali regole della sintesi di ciò che è offerto dalle intuizioni della sensibilità. Tuttavia questa spiegazione, da Kant formulata soprattutto attraverso lo Schematismo, appare in ultima analisi non rendere conto della questione della determinatezza dei nostri concetti empirici:

For the schematism of the understanding at most explains how a concept could get a grip on (apply or not apply) a particular intuition. But the question regarding determinateness is rather what it is for us to get a hold of one completely determinate universal rather than a closely related one that applies to almost but not quite all the same particulars⁶⁴.

Kant non fornisce un resoconto soddisfacente della relazione tra la possibilità di applicare una regola determinata e la sua istituzione, ossia dal suo punto di vista rimane aperto il problema della determinatezza delle nostre responsabilità e obbligazioni concettuali. Brandom dice che questa questione è collegata a quello che Kripke⁶⁵ sviluppa a partire dal famoso paragrafo 201 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein per il quale una regola non può determinare alcun modo d’agire perché qualsiasi modo d’agire può essere messo d’accordo con la regola⁶⁶, tuttavia avvisa che il problema non è esattamente lo stesso. Kripke affronta il fatto di come l’attuale applicazione di una regola possa determinare la sua stessa applicazione in futuro, mentre per Brandom si tratta di capire come l’applicazione di una regola sia collegata

⁶³ *Ibidem*, pp. 213, 385 n.3

⁶⁴ *Ibidem*, pag. 386

⁶⁵ KRIPKE S., *Wittgenstein on the Rules and Private Language*, Oxford, 1982, trad. It., *Wittgenstein su regole e linguaggio private*, Torino, 1984.

⁶⁶ BRANDOM R., *Tales of the Mighty Dead*, op. cit., pag. 214

all'istituzione di quella regola piuttosto che di un'altra⁶⁷. Lo stesso Kant avverte il problema di che cosa possa garantire la correttezza o scorrettezza dell'applicazione di una regola, problema che viene delineato nella parte iniziale dell'analitica dei principi dove, un po' a sorpresa, introduce l'*Urteilkraft*, retrospettivamente da considerarsi secondo la sua modalità determinante, come la facoltà di sussumere i casi particolari sotto le regole fornite dall'intelletto:

Se la logica formale si proponesse di chiarire in generale in qual modo si debba procedere a sussumere sotto queste regole e perciò come si debba stabilire se qualcosa cada oppure no sotto di esse, la cosa non potrebbe aver luogo di nuovo che mediante una regola. Questa però proprio perché regola esigerebbe, da capo, un ammaestramento del giudizio; e si vede allora chiaramente come l'intelletto sia sì in grado di venir istruito e munito di regole, ma come il giudizio costituisca un talento particolare che non può essere insegnato ma soltanto esercitato. Perciò il giudizio è l'elemento specifico del cosiddetto ingegno naturale...⁶⁸

Il problema dell'applicazione delle regole, che genera un regresso all'infinito se trattato alla luce della logica formale, è risolto attraverso la considerazione trascendentale che fornisce un canone per il giudizio ossia dei principi che regolano l'applicazione delle regole concettuali costituite dalle categorie e da cui in ultima analisi risultano derivate⁶⁹ e gli eventuali errori sono imputati alle capacità individuali: la carenza di quel dono naturale che è la capacità di giudizio è infatti definita stupidità⁷⁰ e “contro di essa non esiste assolutamente rimedio”. Effettivamente però non viene fornita alcuna ragione del modo in cui queste regole siano istituite fondandone l'applicazione, cioè nella prospettiva kantiana appare scontato che le regole che applichiamo sono semplicemente istituite da e nella nostra natura umana alla quale come non è data intuizione se non quella sensibile così non ha altre categorie se non quelle che possiamo rinvenire dai giudizi che formuliamo. Tutto ciò porta a pensare che la strategia kantiana sia insoddisfacente agli occhi di Brandom per la staticità e l'astoricità con cui viene affrontata la razionalità, che tuttavia ha avuto il merito di inquadrare giustamente in una dimensione normativa piuttosto che ontologica. In questo senso Hegel si offre di sicuro come un referente

⁶⁷ *Ibidem*, pag. 386 n.8. Su questo punto FERRARIN A., *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico*, ETS, Pisa, 2004, pp. 24-25, dove si rileva che il problema di Kant non è quello di Kripke in quanto non concerne l'aspettativa del futuro ma l'intelligenza e il discernimento di ciascuno, quindi “un genere diverso di intenzionalità”.

⁶⁸ *K.d.r.V.*, B 172

⁶⁹ *Ibidem*, B 175

⁷⁰ *Ibidem*, B 174 n.a

migliore. Anzitutto propone un approccio differente per comprendere la relazione tra applicazione e istituzione delle norme: per Hegel l'applicazione di concetti è al contempo la loro istituzione; i giudizi empirici non derivano da una selezione dei concetti da applicare come per Kant, ma da un processo dove i concetti sviluppano il loro contenuto determinato⁷¹ e così facendo unisce le due fasi della spiegazione della normatività. In secondo luogo lo status normativo viene contestualizzato nelle sue dimensioni sociali e storiche⁷²: per Hegel ogni costituzione trascendentale è un'istituzione sociale.

Le proposte di Brandom e McDowell sono profondamente sintomatiche dello stato dell'attuale situazione della filosofia della mente e del linguaggio anglofono, che sembra ormai aver esaurito le risorse che ha sempre avvertito come quelle che più la qualificavano. Secondo Rorty

...potremmo descrivere questa situazione dicendo che mentre Davidson e Sellars usano argomenti kantiani per superare dogmi humeani ancora presenti in Russell e Ayer, Brandom e McDowell integrano questi argomenti con temi hegeliani. La maggioranza dei filosofi anglofoni continua a non prendere sul serio Hegel, ma l'ascesa di quella che Brandom e McDowell chiamano "scuola neohegeliana di Pittsburgh" (alla quale essi appartengono) potrebbe costringerli a farlo, dato che secondo questa scuola la filosofia analitica deve ancora passare dal suo momento kantiano a quello hegeliano⁷³.

Resta da vedere l'opportunità dei loro riferimenti a Hegel e dell'appropriazione delle soluzioni hegeliane all'interno dell'odierno scenario filosofico.

⁷¹ BRANDOM R., *Tales of the Mighty Dead*, op. cit., pag 215

⁷² *Ibidem.*, pp. 216-236

⁷³ RORTY R., *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol.3*, Cambridge University Press, 1998, trad. It., *Verità e Progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano, pag.114

2. PRAGMATISMO E IDEALISMO. BRANDOM INTERPRETE DI HEGEL

L'inferenzialismo razionalista di Brandom sostenendo la dispensabilità della nozione di esperienza percettiva⁷⁴ si impegna verso una concezione semantica ed epistemologica che rifiuta il paradigma empirista dominante nel mondo di lingua inglese. Nel pantheon degli autori a cui egli fa riferimento per sostenere la sua soluzione un posto di particolare importanza spetta ad Hegel. Se l'empirismo sviluppava la propria spiegazione del contenuto concettuale nei termini dell'origine delle credenze empiriche da esperienze che semplicemente subiamo, l'ordine razionalista di spiegazione concepisce i concetti come norme che determinano ciò che vale come ragione di una determinata credenza, asserzione o più genericamente intenzione. Come si è già osservato questa tradizione inizia con Kant, al quale viene riconosciuto il merito di aver intrapreso quella che Brandom definisce una svolta normativa, tuttavia l'edificio filosofico kantiano lascia insoluti alcuni punti di cruciale importanza che troverebbero la loro soluzione nel razionalismo hegeliano.

Sia per Hegel che per Kant i concetti categoriali avrebbero la funzione di rendere esplicita la modalità di funzionamento degli ordinari concetti empirici, in accordo con la tesi pragmatista secondo la quale l'uso di un concetto, di una parola, determina il suo contenuto: le categorie non sono altro che norme che regolano l'applicazione dei concetti particolari determinandone la correttezza o meno. Nella lettura di Brandom, Kant contrariamente a Hegel, non ha investigato due aspetti fondamentali della questione: le condizioni di possibilità della determinatezza delle regole che specificano il contenuto degli ordinari concetti empirici e l'origine della determinatezza del nostro apparato categoriale trascendentale⁷⁵.

⁷⁴ BRANDOM R., *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, 2000; trad. It. *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, il Saggiatore, Milano, 2002, pag.203 n.7.

⁷⁵ BRANDOM R., *Tales of the Mighty Dead*, pp.211-212.

L'idealismo hegeliano riesce a rendere conto in modo unitario di come l'applicazione e l'istituzione dei concetti, tenute rigidamente distinte da Kant, siano due aspetti del medesimo processo:

The practice of using language must be intelligibile as not only the *application* of concepts by using linguistic expression, but equally at the same time as the *institution* of the conceptual norms that determine what would count as correct and incorrect uses of linguistic expression. The actual uses of the language settles -and is all that *could* settle- the *meaning* of the expressions used.⁷⁶

La tesi idealista che permette il funzionamento di questa strategia secondo Brandom è quella secondo la quale la struttura e l'unità del Concetto [*Begriff*] è la medesima di quella del sé⁷⁷. Questa tesi è funzionale alla comprensione dell'origine e della natura della determinatezza del contenuto dei concetti. Ciò che vincola la nostra applicazione di concetti e che ne determina la correttezza o scorrettezza è il loro collocarsi all'interno di uno spazio logico delle ragioni che esercita la sua autorità nella misura in cui noi ci sentiamo responsabili di fronte ad esso, e che risulta essere il risultato di un processo di reciproco riconoscimento nel quale gli individui vengono considerati come potenziali soggetti di conoscenze e azioni. L'idea di Brandom è che l'applicazione di un concetto può essere scorretta solo se è riconosciuta come tale ossia solo se al soggetto che la compie può essere attribuito un status normativo che lo rende responsabile verso ciò cui si è impegnato. L'attribuzione di status normativi che determina la distinzione tra l'essere considerato un qualcuno e l'essere un qualcosa deriva dalla possibilità di un reciproco riconoscimento tra il sé e la comunità che lo riconosce come tale quindi da un processo essenzialmente sociale attraverso il quale sono simultaneamente istituiti la comunità normativa e i suoi membri: poiché gli status normativi sono un tipo di status sociale, ogni costituzione trascendentale è un'istituzione sociale⁷⁸. Quello che Hegel chiama *Anerkennung* secondo Brandom, ossia il processo di reciproco riconoscimento, presenta la stessa struttura e unità che qualifica sia l'istituzione sociale del sé e della comunità cui appartiene che le relazioni tra concetti come universali e i casi particolare che cadono sotto di essi. Brandom ricava questa lettura a partire da alcuni passi della *Scienza della Logica* dove effettivamente Hegel pone in relazione la natura del Concetto con quella dell'Io:

⁷⁶ *Ibidem*, pag.215. Brandom considera l'uso del linguaggio come paradigma dell'applicazione di concetti e ritiene che Hegel la pensi allo stesso modo, ma come avremo modo di vedere ci sono sostanziali differenze tra questa interpretazione e la concezione hegeliana.

⁷⁷ *Ibidem*, pag. 210.

⁷⁸ *Ibidem*, pag. 216.

L'oggettività sua, ossia il concetto, non è quindi appunto altro che la natura della coscienza di sé, non ha altri momenti o determinazioni che l'io stesso. In conseguenza di ciò si giustifica con un principio fondamentale della filosofia kantiana, che per conoscere ciò che sia il concetto si faccia menzione della natura dell'io. Ma viceversa è a ciò necessario che si sia inteso il concetto dell'io, così come è stato assegnato dianzi.⁷⁹

In passi come questo Brandom vede confermata la propria lettura della filosofia hegeliana come sviluppo della lezione kantiana, fautrice di quella svolta riassumibile essenzialmente nell'assunzione di un'attitudine normativa verso l'io e la soggettività. Il processo di reciproco riconoscimento secondo Brandom è articolabile in tre dimensioni fondamentali:

-una dimensione sociale dove si istituiscono relazioni di reciproca autorità che collegano individui e comunità,

-una dimensione inferenziale dove sono sintetizzate le relazioni tra concetti determinati quali articolazioni inferenziali di quel sistema olistico che Hegel chiama il Concetto,

-una dimensione storica che sottolineando la natura processuale della struttura di reciproco riconoscimento mostra le relazioni di reciproca autorità tra applicazioni dei concetti passate e future⁸⁰.

Se nella *Fenomenologia* Hegel sarebbe alla prese soprattutto con le dimensioni sociale e storica nella *Scienza della logica* per Brandom la trattazione si atterrebbe alla dimensione inferenziale del processo di reciproco riconoscimento⁸¹. Mettendo da parte per il momento la trattazione delle dimensioni storica e sociale, che affronteremo quando si discuterà l'interpretazione di Brandom della *Fenomenologia*, adesso ci si concentrerà sulla dimensione inferenziale.

2.1. *Espressivismo e logica*

Secondo Brandom la logica hegeliana si propone come la completa descrizione della struttura della relazione di reciproco riconoscimento su un piano astratto: essa sarebbe una ricostruzione razionale della traiettoria seguita dallo sviluppo del contenuto dei

⁷⁹ *W.d.L.*, trad. it., pag.661

⁸⁰ BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, op.cit., pag. 229

⁸¹ *Ibidem*, pag. 394 n.41.

concetti ordinari empirici attraverso la funzione esplicativa dei concetti logici. A prescindere dal fatto che con un testo come la *Scienza della Logica* è generalmente molto pericoloso estrapolare passi per sostanziare le proprie tesi senza rendere conto della collocazione del passo che si sta utilizzando, poiché il significato di ciò che Hegel intende è comunque sempre imprescindibilmente legato allo stadio dello sviluppo delle determinazioni del pensiero che sta trattando, il punto problematico di questa interpretazione è la sua parzialità. Discutendo la proposta di Brandom si tenterà di mettere in luce alcune generalità di quel processo di cui la logica hegeliana vuole essere l'esposizione.

2.1.1. *Explicitazione e linguaggio*

Brandom concepisce il compito semantico della logica in termini di espressionismo. Ciò che viene proposto è un modello espressivo del ruolo concettuale proprio del vocabolario logico, il quale avrebbe la funzione di rendere esplicite le relazioni inferenziali che articolano implicitamente il contenuto dei concetti ordinari, non logici.

La struttura della spiegazione che ne risulta è palesemente hegeliana: una spiegazione razionalista, espressivista, di (un genere di) coscienza (vale a dire consapevolezza raziocinante) fornisce la base per la corrispondente spiegazione di (un genere di) autocoscienza (vale a dire autocoscienza semantica o concettuale), cui poi si ricorre per approfondire la spiegazione originaria mediante un modello che permetta di comprendere il tipo di coscienza da cui la spiegazione ha preso il via.⁸²

In effetti anche Hegel concepisce la sua logica anche come un processo di explicitazione: nella nota Seconda Prefazione alla *Scienza della Logica* si asserisce come nel linguaggio ordinario si trovi sedimentato un istinto logico, una logica naturale, che la filosofia deve tradurre in un atto libero e intelligente⁸³. L'espressione e il manifestarsi di ogni atteggiamento concettuale, del pensiero, è sempre penetrato dal linguaggio il quale contiene implicitamente categorie logiche che informano ogni attività umana⁸⁴. Un passo molto famoso rende Hegel quasi un precursore del *linguistic turn*:

⁸² BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op. cit., pag. 31

⁸³ *W.d.L.*, pag.16

⁸⁴ Per un'introduzione alla tematica del linguaggio all'interno della filosofia hegeliana vedi FERRARIN A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in *Teoria*, VII/1, 1987, pp. 144-152.

Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero. In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato il linguaggio; e quello di cui l'uomo fa linguaggio e ch'egli estrinseca nel linguaggio, contiene, in una forma più involupata e mono pura, oppure all'incontro elaborata, una categoria⁸⁵.

La logica come organo espressivo di autocoscienza semantica ha la funzione di convertire la rappresentazione implicita nel suo concetto esplicito.

Nelle parole di Hegel l'esplicitazione delle strutture concettuali sedimentate nel linguaggio naturale è caratterizzato anche come un passaggio dal noto al conosciuto:

Ma mentre gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è *noto*, come dissi altrove, non è già perciò *conosciuto*.⁸⁶

Caratterizzare la funzione della logica come una forma di esplicitazione delle categorie che operano a livello inconscio in ogni forma di attività umana non è sbagliato tuttavia è necessario prestare attenzione al fatto che per Hegel tale esplicitazione è una forma della realizzazione stessa della categorie implicite nelle rappresentazioni del linguaggio ordinario. Non è che l'elemento logico sia qualcosa di celato, contenuto o nascosto nelle rappresentazioni e che sussista indipendentemente dal suo essere portato alla luce: esso piuttosto è nella misura in cui è esplicitato. Per apprezzare compiutamente questo punto è opportuno considerare come la nozione stessa di essere per Hegel, nella sua accezione dichiaratamente ontologica, non sia che l'accadere di un differenziarsi, un movimento che per il fatto stesso di essere tale ha bisogno di due termini nei quali dirimersi poiché è solo come modalità del loro rapportarsi⁸⁷. Nel caso qui considerato l'elemento logico è solo come movimento dall'implicito all'esplicito, è lo stesso accadere del riconoscimento di una logica naturale presente nel linguaggio della rappresentazione che la realizza nella sua forma concettuale e esplicita. Le determinazioni del pensiero sono nella misura in cui vengono esplicitate ma essere esplicitate significa essere state riconosciute come implicite: la loro realizzazione è l'accadimento per il quale esse risultano distinte in

⁸⁵ *Ibidem*, pag.10

⁸⁶ *Ibidem.*, pag.11

⁸⁷ MARCUSE H., *Hegels Ontologie and die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932, trad.it, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze, 1969, pp. 51-71

una forma implicita e in una esplicita. L'accadere di questo movimento, che non è altro che l'accadere del pensiero logico, si verifica all'interno dello stesso linguaggio naturale. È nota l'avversione di Hegel verso ogni linguaggio artificiale che pretenda di estrapolare e consegnare in una forma morta e rigida le leggi del pensiero. Il linguaggio naturale è sempre prioritario rispetto ai linguaggi artificiali: qualsiasi simbolismo logico-matematico risulta sempre inadeguato rispetto alla materia del discorso filosofico, cioè il Concetto e contro la loro presunta universalità e formalità Hegel sottolinea la loro particolarità: la logica è comunque una logica, una particolare teoria quindi un determinato momento del pensare⁸⁸. Questo conduce a considerare l'impossibilità di principio di qualsiasi formalizzazione della dialettica⁸⁹, come metodo del pensiero speculativo, per il palese fatto che ciò sarebbe un completo fraintendimento del modo in cui Hegel stesso la concepiva, tuttavia si ritornerà in seguito sull'argomento. Appare comunque chiaro fin da adesso che l'essenza della dialettica non può essere estrapolata e fissata in una sua formulazione simbolica, quindi formale e universale, per il fatto che essa per dire il Vero deve usare il linguaggio della rappresentazione strutturato dalla logica inconscia mettendo in questione il suo ordinario funzionamento: la dialettica non è inquadrabile in una serie di regole guida per il pensiero poiché è il movimento del pensiero stesso del tutto immanente ad esso⁹⁰.

Il linguaggio naturale nel quale si trovano involupate le determinazioni del pensiero deve essere fatto oggetto di una negazione conservativa, ossia deve essere sottoposto al tipico movimento dialettico della filosofia hegeliana affinché sia tolta la rigidità dei significati con cui le parole sono utilizzate nella prassi ordinaria e non filosofica. Il punto di vista speculativo che articola il pensiero concettivo della logica è caratterizzabile come *l'Aufhebung* del pensiero rappresentativo del linguaggio quotidiano. Come dice Wittgenstein il linguaggio è lo stesso veicolo del pensiero⁹¹ ma nella misura in cui il pensiero nega i suoi canoni di funzionamento, i significati delle parole cristallizzati e irrigiditi nella pratica ordinaria in cui ci serviamo di esso,

⁸⁸ Phan., p.38, pp. 250-251; *W.d.L.*, pag. 698

⁸⁹ Su questo argomento vedi LACHTERMAN D.R., *Hegel and the Formalization of Logic*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 12/2, 1987, pp.153-235.

⁹⁰FERRARIN A., *Logic, Thinking, and Language*, in BUBNER R., HINDRICHS G., *Von der Logik zur Sprache*, *Stuttgarden HegelKongress 2005*, Stuttgart, 2007, pp.150-156.

⁹¹ L'osservazione di Wittgenstein è volta contro la nozione intensionale di significato ma è comunque volta a chiarire come il pensiero non possa che articolarsi nel linguaggio:

“Se penso con il linguaggio, davanti alla mia mente non passano oltre le espressioni linguistiche, anche i ‘significati’; ma lo stesso linguaggio è il veicolo del pensiero”. WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op. cit., §329.

continuando a muoversi in esso. Il pensiero non è interamente riducibile al linguaggio: il pensiero è comprendere e ragionare e il linguaggio è il sistema di segni in cui tale comprendere si articola. Il puro pensiero si sviluppa autonomamente nel e attraverso il linguaggio ponendo in discussione l'ordinaria connotazione di alcune parole che usiamo per denotare alcune categorie fondamentali⁹².

Qualsiasi lingua ha sempre una struttura troppo rigida per poter esprimere adeguatamente nella propria immediatezza il pensiero, il quale si manifesta nel linguaggio piegandolo e asservendolo a sé, forzandone la grammatica per renderlo idoneo alla propria espressione⁹³. Il passaggio dal noto al conosciuto, ossia l'emergere della consapevolezza delle strutture concettuali e speculative sedimentate nel linguaggio naturale è una traslazione di forme che non lascia il contenuto inalterato ma è anzi qualificabile come un lavoro critico che tocca e modifica il linguaggio che prende come punto di partenza⁹⁴.

Nella Dottrina del Concetto, una volta raggiunto lo stadio dell'oggettività, Hegel come suo solito getta uno sguardo indietro sul percorso compiuto e fa un'osservazione illuminante:

Si sono già presentate, come si è accennato, parecchie forme di immediatezza, ma in diverse determinazioni. Nella sfera dell'essere l'immediatezza è l'essere stesso e l'esser determinato o esserci; nella sfera dell'essenza è l'esistenza e poi la realtà e sostanzialità; nella sfera del concetto, oltre all'immediatezza quale astratta universalità essa è ormai l'oggettività. Queste espressioni quando non sia in questione la precisione delle differenze filosofiche del concetto, possono essere adoperate come sinonime; [...]. La filosofia ha il diritto di scegliere dal linguaggio della vita ordinaria, che è fatto per il mondo della rappresentazione, quelle espressioni che sembrano avvicinarsi alle determinazioni del concetto. Non si può trattar di provare, per una parola scelta dal linguaggio della vita ordinaria, che anche nella vita ordinaria si colleghi con cotesta parola quel medesimo concetto per il quale l'adopera la filosofia, perché la vita ordinaria non ha concetti ma rappresentazioni, ed è la filosofia stessa, di conoscere il concetto di quello che altrimenti è semplice rappresentazione. Deve quindi bastare che in quelle sue espressioni che vengono adoperate per delle determinazioni filosofiche la rappresentazione sappia intravedere approssimativamente una qualche differenza, come in quelle espressioni può accadere che vi si conoscano sfumature della rappresentazione, le quali si riferiscono più strettamente ai corrispondenti concetti.⁹⁵

⁹² HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity.*, Purdue University, 2006, pp. 75-88

⁹³ BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna, 1975, pp.213-262

⁹⁴ FERRARIN A., *Logic, Thinking and Language*, op.cit., pp.148-149

⁹⁵ *W.d.L.*, pag. 805

Le espressioni che nel linguaggio della vita ordinaria appaiono come sinonime, vengono usate circa con il medesimo significato, designano sfumature della medesima rappresentazione, nel loro utilizzo filosofico corrispondono a determinazioni del pensiero distinte. L'esplicitazione delle determinazioni del pensiero che operano inconsciamente nel linguaggio rappresentativo conferisce una nuova vitalità alle espressioni di questo. Il pensiero si sviluppa e perviene a se stesso muovendo a partire dalle rappresentazioni linguistiche quotidiane, negandone lo stato in cui le rinviene per adeguarle a sé, e farne concetti, più in particolare il proprio concetto, quindi se stesso e con ciò realizzarsi. Lo sviluppo delle determinazioni concettuali dunque può essere correttamente caratterizzato come un processo di esplicitazione del lavoro silenzioso perpetuato dal pensiero nel suo informare le strutture del linguaggio ordinario, tuttavia ciò non deve condurre ad un appiattimento della logica hegeliana sulla dimensione semantica, che comunque è innegabilmente presente. È importante non dimenticare il fatto che "l'esistenza che le determinazioni del pensiero hanno nel linguaggio è solo la loro forma più bassa di esistenza e che certamente il loro occorrere in tale forma non può in nessun modo fondare la scientificità della presentazione logico metafisica-unico intento hegeliano"⁹⁶.

Nel passo della *Logica* che si è appena citato Hegel ripercorre alcune delle categorie che si sono presentate nella sua trattazione: l'esserci, l'esistenza e l'oggettività sono appunto forme dell'immediatezza che si ripresentano a diversi livelli del processo logico ma che al livello del linguaggio ordinario si riferiscono tutte alla medesima rappresentazione. La considerazione di queste determinazioni, espresse da termini che la coscienza comune considera come sinonimi, schiude un'altra prospettiva quasi complementare attraverso la quale qualificare l'avanzamento del concetto nel suo auto determinarsi e introduce una valenza ontologica.

In questo senso, a sottolineare l'irriducibilità della dimensione metafisico-ontologico a quella semantica, bisogna notare che l'interesse hegeliano verso le determinazioni del pensiero non è rivolto al loro carattere linguistico quanto piuttosto al loro

⁹⁶ JAESCHKE W., *Objectives Denken. Philosophiehistorische Erwangungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik*, The independent Journal of Philosophy, 3, trad.it, *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculative e sulla sua attualità*, in NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma, 1993, pag. 48. Secondo Jaeschke coloro che fanno di Hegel quasi un precursore del *linguistic turn* sulla base del passo citato precedentemente tralasciano la considerazione dell'"innanzitutto" limitativo.

occorrere costitutivamente nei sistemi filosofici del passato⁹⁷. Questa tematica dunque apre una prospettiva che non può non essere considerata da alcuna interpretazione del processo logico e fa emergere tutta la parzialità della lettura di Brandom.

2.1.2 Rimozione dell'astrazione e storia della filosofia

Il punto di vista di vista speculativo che caratterizza la scienza logica presuppone il superamento dell'opposizione che segnava la coscienza e la sua legittimazione non è altro che lo stesso cammino esposto nella *Fenomenologia*, la quale come deduzione del concetto della scienza pura aveva ripercorso le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto fino a pervenire al sapere assoluto, che come verità di quel rapporto dischiudeva la prospettiva da cui è condotta la considerazione logica ossia quella dell'identità tra essere e pensiero. Il processo genetico dell'idea si muove sin dal suo inizio nell'elemento dell'identità tra essere e pensiero e le determinazioni in cui si articola sono quindi modalità in cui tale identità si presenta. Nel puro essere è già contenuta la vera espressione dell'unità del soggettivo e dell'oggettivo che caratterizza il sapere puro nella sua immediatezza: le determinazioni che arricchiranno progressivamente "l'immediata indeterminatezza" che è l'essere puro sono svelate dalla graduale rimozione dell'astrazione che lo qualifica come tale⁹⁸.

L'essere determinato è "il semplice essere uno del nulla e dell'essere"⁹⁹, ossia esso è l'unità in cui essere e nulla sono conservati come momenti. Esso dapprima si presenta nella forma unilaterale dell'essere, infatti uno dei caratteri dell'avanzamento logico consiste nel fatto che la determinazione che viene tolta, nel caso di essere e nulla la loro stessa indeterminatezza, è conservata come forma della determinazione successiva e così perde la sua immediatezza e diviene momento. L'esserci è dunque

⁹⁷ *Ibidem*, pag. 49. Per Jaeschke questo aspetto è piuttosto un punto di debolezza della logica hegeliana in quanto Hegel avrebbe mostrato l'identità tra ordine storico e ordine logico solo relativamente a pochi concetti determinati, conferendole una validità parziale. Per un'altra critica all'identità tra la successione dei sistemi filosofici e la deduzione logica delle determinazioni del pensiero vedi FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, pp.39-47. Anche se il parallelismo fosse sostenuto da Hegel con una funzione unicamente polemica verso le concezioni che fanno della storia un mero aggregato di opinioni, la validità di tale assunto non viene mai provata. Tranne l'eccezione costituita dall'inizio (la categoria dell'essere e Parmenide) l'identità tra processo logico e storia della filosofia risulta comunque insostenibile.

⁹⁸ LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la Scienza della logica*, Guerini e Associati, Napoli, 1998, pp.143-154

⁹⁹ *W.d.L.*, pag.103

l'essere con un non essere e la determinatezza che lo qualifica, e lo rende ciò che è, è risultato dell'immediata inerenza del non essere all'essere.

L'esser determinato od esserci corrisponde all'esserci della sfera precedente. Ciò nondimeno l'essere è l'indeterminato, cosicché in esso non si manifestano verune determinazioni; l'esserci invece, è un esser determinato, un concreto,...

L'essere determinato [*Dasein*] quale primo risultato del movimento dialettico mostra da subito un altro carattere fondamentale dell'avanzamento logico ossia che la progressiva realizzazione del concetto, della sua autodeterminazione, è al contempo una rimozione dell'astrazione di partenza che è il puro essere, e un pervenire di questo alla sua concretezza, a ciò che in verità esso è. In questo senso può essere opportuno qualificare il movimento logico come un progressivo riempirsi del puro essere, movimento di cui come spettatori osserviamo l'immanente sviluppo: *take up and observe*¹⁰¹.

Se l'essere determinato è immediata unità di essere e determinatezza, questa per sé, come determinatezza che è, è qualità. La determinatezza si presenta come determinatezza essente e come tale essa è *Realität* mentre come lato determinato della determinatezza essa è *Negation*: la qualità non è che la differenza tra realtà e negazione¹⁰². L'esser determinato ha la sua determinatezza come qualità nella realtà solo in funzione del fatto che ciò che in esso è determinato è negazione. “La determinatezza è la negazione posta come affermativa”¹⁰³. Il venir tolto della differenza tra realtà e negazione, poiché entrambi si mostrano come l'esser determinato, è la determinatezza dell'esserci che come tale è il qualcosa [*Etwas*]: una volta che la differenza è tolta, superata, l'essere determinato è mediato dal togliersi di questa differenza e così emerge il qualcosa. Una volta pervenuti al livello del qualcosa, sopravviene la determinazione della finità dell'ente, la quale a sua volta rivelerà la propria infinità per scoprirsi come essere per sé.

Da un certo punto di vista l'ulteriore avanzamento del processo logico non fa che ripresentare queste stesse determinazioni in forma sempre più concreta: il pensiero si determina in modo sempre più adeguato a se stesso. La qualità e il qualcosa si ripresentano infatti nella sfera dell'essenza al livello dell'esistenza come essere

¹⁰⁰ *Ibidem*, pag.104

¹⁰¹ HOULGATE S., *The Opening oh Hegel's Logic*, op.cit, pp. 32-35. (La lettura di Houlgate sottolinea giustamente l'atteggiamento hegeliano del *reine Zusehen*).

¹⁰² *W.d.L.*, pag.109

¹⁰³ *Ibidem.*, pag. 108

essenziale, ossia quando l'essenza supera il proprio parere[scheinen], il proprio riflettersi in se stessa, e appare[erscheinen]. Nell'esistenza si presenta l'unità indistinta dell'essenza con l'immediatezza. Essa non può che presentarsi immediatamente come un esistente.

L'esistenza come un esistente è posta nella forma di quell'unità negativa, ch'essa essenzialmente è. Ma questa unità negativa è dapprima solo nella determinazione immediata, e quindi l'uno del qualcosa in generale. Il qualcosa che esiste è però diverso dal qualcosa che è. Quello è essenzialmente un'immediatezza tale, che è sorta per via della mediazione in se stessa. Così il qualcosa che esiste è una cosa.¹⁰⁴

Il qualcosa della sfera dell'essere si ripresenta nella sfera dell'essenza come cosa, ossia è il qualcosa che si è concretato in un esistente. Allo stesso modo quando dalla cosa si distinguono le sue proprietà attraverso le quali essa può esser ciò che è, un esistente, ossia accede all'esistenza solo in funzione del suo presentarsi come identica e allo stesso tempo distinta dalle sue proprietà, queste sono definite come qualità riflesse¹⁰⁵. La qualità e il qualcosa della sfera dell'essere si ripresentano nella sfera dell'essenza come la cosa e le sue proprietà in virtù di quel processo di riflessione che caratterizza la sfera dell'essenza, e più in generale la stessa filosofia moderna a parere di Hegel¹⁰⁶; le determinazioni incontrate su di un livello di massima astrazione acquisiscono quella concretezza che le rende maggiormente adeguate a sé, più propriamente se stesse. Allo stesso modo nella sfera del concetto si assiste all'ulteriore progredire di questo processo di rimozione dell'astrazione in virtù del quale il qualcosa, concretatosi come cosa, si concreta ulteriormente, ossia si adegua ancora più a sé, quindi al proprio concetto, come oggetto. Se la rappresentazione di un oggetto include anche quella di cosa e di qualcosa e le distingue solo come sue sfumature, il suo concetto è distinto da quello proprio della cosa o del qualcosa, anzi esso è ciò che è solo in funzione del suo esserne distinto. L'oggetto è il concreto di cui la cosa e il qualcosa sono astrazioni quindi è il loro fondamento. Infatti:

¹⁰⁴ *Ibidem*, pag.542

¹⁰⁵ *Ibidem*, pag.546

¹⁰⁶ Su questa corrispondenza tra le partizioni della logica e quelle della storia della filosofia si tornerà tra breve.

...in filosofia l'andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si riesce a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si sia assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l'altro il primo vero¹⁰⁷.

L'intero processo logico, ossia la totalità delle determinazioni in cui il pensiero si sviluppa, culmina nell'Idea assoluta dove il regressivo fonda il cominciamento, ossia il puro essere, e il progressivo determinarlo ulteriormente cadono l'un nell'altro e sono lo stesso¹⁰⁸. Nell'idea assoluta l'essere è ristabilito nella sua pienezza e come concetto che si concepisce è l'essere come concreta e assolutamente intensiva totalità. In questo modo la logica svela la propria struttura circolare: la sua conclusione mostra il concreto da cui si è astratto il cominciamento, e come questo inizio, il puro essere, definibile come assoluta astrazione¹⁰⁹, non sia stato scelto per arbitrio ma necessariamente.

La partenza della logica dall'astratto ha due ulteriori motivazioni rispetto alla ragione strutturale di mostrarsi come circolare: storica perché la realtà si rivela progressivamente nel pensiero in un crescendo di concretezza concettuale corrispondente all'incremento qualitativo dell'esperienza collettiva quindi alla complicazione della forma di vita, didattica perché le singole categorie che nella loro epoca incarnavano concretamente il pensiero sono di per sé astratte e hanno concretezza solo come articolazioni interne dell'ultima filosofia¹¹⁰. L'avanzamento logico come rimozione progressiva dell'astrazione trova il suo parallelo nella nozione di sviluppo delineata da Hegel nelle *Lezioni di Storia della Filosofia*¹¹¹. Peraltro nella nozione di sviluppo confluiscono le caratterizzazioni del processo logico come movimento di esplicitazione e al contempo di rimozione dell'astrazione quindi di raggiungimento della propria concretezza da parte del pensiero:

...il pensiero è vivente e si muove in se stesso; la natura infinita del pensiero e dello spirito è il procedere di sé all'interno di se stesso: [...]. Possiamo cogliere meglio questo movimento come sviluppo. Ciò che è concreto in quanto è attivo è per essenza qualcosa che si sviluppa. In tal modo è presente una differenza e se comprendiamo in modo più preciso la determinazione di ciò che sopravviene come diverso- dal processo di necessità scaturisce qualcosa d'altro, di diverso- allora

¹⁰⁷ *Ibidem*, pag.56

¹⁰⁸ *Ibidem*, pag.954

¹⁰⁹ *Ibidem*, pag.537

¹¹⁰ BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, op. cit., pp. 275-279

¹¹¹ L'opportunità di un accostamento tra la nozione di sviluppo e quella di metodo così come essa si presenta alla fine della *Scienza della Logica* è sostenuta in MARCUSE H., *L'ontologia di Hegel*, op. cit., pp. 209-225

constatiamo che il movimento si dà come sviluppo. [...] Parlando di sviluppo ci si riferisce a qualcosa che in primo momento non è esplicitato, è un germoglio, una disposizione, una facoltà, una possibilità: però una possibilità reale, e non una possibilità in genere, ossia come si è detto ciò che è in sé, ciò che è solo in sé.[...]Ma ciò che è in sé, in quanto tale, non è ancora il concreto e il vero, bensì ciò che è astratto.¹¹²

Quello di sviluppo contrariamente all'idea di un mutamento in generale è un concetto speculativo poiché proprio di ciò che divenendo altro continua a rimanere se stesso, quindi di ciò che è concreto. Logica e storia della filosofia dunque non hanno un oggetto distinto ma descrivono il medesimo processo da punti di vista distinti:

La filosofia è però esposizione dello sviluppo del pensiero nella figura del pensiero semplice, senza aggiunte; la storia della filosofia esprime questo sviluppo come esso s'è svolto nel tempo¹¹³.

La logica come deduzione delle determinazioni del pensiero è la trascrizione concettuale di tutta la ricchezza delle epoche storiche: la successione delle categorie è il movimento del pensiero all'interno di se stesso, senza mai dover uscire fuori di sé, isomorfa all'incremento dell'esperienza concettuale che ogni epoca ha fatto di se stessa. La storia della filosofia offre una sorta di filo conduttore che scandisce le tappe dell'avanzamento logico: il sistema filosofico egemone di ciascun periodo e le categorie attraverso cui esso si distingue ed è se stesso sono il risultato dello sforzo perpetuo di fondare l'autocomprensione del proprio tempo sul terreno ereditato dall'intero processo storico¹¹⁴. La storia della filosofia si propone come traccia della ricostruzione del percorso compiuto dallo sviluppo del concetto perché essa offre la serie temporale dei risultati a cui è pervenuto il pensiero nello sforzo di sapersi, in quanto la filosofia è l'attività dove il pensiero ha propriamente a che fare solo con se stesso e tenta di comprendersi per ciò che esso è in sé, di fare di sé ciò che è in sé¹¹⁵.

¹¹² *VGPh.*, pag.8.

¹¹³ *Ibidem*, pag.14. Su questo argomento anche *Enz.* §13

¹¹⁴ BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, op.cit., cap. V

¹¹⁵ La tripartizione generale della *Scienza della Logica*, essere, essenza e concetto, ricalcherebbe la successione dei periodi della storia della filosofia: dalla filosofia greca fino alla nascita delle scienze moderne e del meccanicismo newtoniano, da Spinoza fino a Schelling e infine la contemporaneità. Cfr. ROSEN S., *G.W.F.Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom.*, Yale University Press, 1974, pp.104-106. Il punto di vista di Rosen risulta dunque in contrasto con gli interpreti che criticano come un assunto non provato l'isomorfismo tra storia della filosofia e processo logico. Riguardo questa questione credo sia fondamentale distinguere tra il prendere atto del fattuale insuccesso dell'idea di Hegel, infatti non è plausibile stabilire una corrispondenza precisa tra le varie epoche della storia della filosofia e la partizione della logica come fa Rosen, e la valutazione delle sue intenzioni. Il fatto che l'operazione teorizzata da Hegel, ossia ripercorrere nella deduzione logica delle categorie lo sviluppo della storia della filosofia, abbia avuto un esito fallimentare non significa che le intenzioni che la

In questo senso la filosofia è ciò che porta a compimento una forma di vita, intesa come particolare configurazione dell'opera di tutti e di ciascuno ossia una figura dello spirito come un mondo¹¹⁶, poiché la rende veramente sé e così facendo innesca nuovamente la possibilità del cambiamento, della metamorfosi¹¹⁷. Infatti:

La più alta maturità e grado che qualcosa può raggiungere, è la dove comincia il suo tramonto¹¹⁸.

Attraverso la filosofia una forma di vita giunge a essere veramente se stessa perché si sa come ciò che essa è, ed è solo dal momento che qualcosa è veramente sé che può diventare altro da sé. Il compimento di un processo del comprensione è al tempo stesso principio della sua alienazione e trapasso.

Nella filosofia e in particolare nella metafisica Hegel scorge il grado di massima maturità raggiunto dalla vita spirituale di una comunità; essa può sorgere solo come “bisogno del già soddisfatto bisogno di necessità, il bisogno nascente dalla mancanza di ogni bisogno”¹¹⁹. (Una comunità che, per esempio, non è ancora riuscita a procurarsi mezzi stabili di sussistenza non può impegnarsi nella propria auto comprensione).

La filosofia è solo uno dei lati dell'intero; essa è il fiore più splendido della figura assunta dallo spirito, infatti essa consiste nell'aver coscienza, nel pensare, nel sapere che lo spirito esiste e che cosa esso è. Sulla filosofia riposa la dignità dell'uomo: non solo nella sua esistenza, ma nel fatto di sapere quel che è, e saperlo nella maniera più pura: nel fatto che l'uomo perviene al pensiero di quel che è¹²⁰.

Per questo motivo la filosofia è al contempo identica con lo spirito della propria epoca in quanto ne è la coscienza interna quindi ciò che la rende se stessa, e diversa poiché ne è la comprensione che lo prende come oggetto e che così facendo lo realizza¹²¹. Ci troviamo di fronte ancora una volta alla nozione di essere come movimento, come accadere di un differenziarsi: la filosofia è la realizzazione dello spirito in quanto è il suo sapersi ma per essere tale deve distinguersi da esso per farne

animarono siano necessariamente un errore. Credo al contrario che l'isomorfismo tra ordine logico e cronologico sia un'esigenza costitutiva della stessa concezione hegeliana della filosofia.

¹¹⁶ Una più precisa caratterizzazione di ciò che è da intendersi come figura dello spirito è rinviata alla trattazione della *Fenomenologia*.

¹¹⁷ “La metamorfosi pertiene soltanto al Concetto in quanto tale, perché solo l'alterazione del Concetto è sviluppo”; *Enz.* §249. La possibilità di svilupparsi dello spirito si contrappone all'immobilità ciclica della natura.

¹¹⁸ *W.d.L.*, pag. 692

¹¹⁹ *Ibidem*, pag. 12. Sul bisogno da cui nasce la filosofia anche *Enz.*, §11.

¹²⁰ *VGPh.*, pag. 26

¹²¹ *Ivi*

il suo oggetto; essa è la modalità più alta, assoluta, massimamente adeguata a se stessa, dell'accadere dell'attività autoreferenziale dell'essere. Ancora una volta può essere d'aiuto citare Wittgenstein come termine di confronto, sia per quanto si è detto prima a proposito del linguaggio, sia per quanto adesso concerne il ruolo della filosofia:

La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo.

Lascia tutto com'è.¹²²

Con buona approssimazione si potrebbe dire che per Hegel la situazione sta esattamente al contrario. La filosofia ha il compito di portare a compimento la gestazione di un nuovo mondo prendendone possesso a livello concettuale; la prassi filosofica è ciò che rivoluziona il regno della rappresentazione, in primo luogo come esso si presenta nella sua forma linguistica, e in questo modo prepara la rivoluzione nell'effettualità¹²³. Adesso che si è fatta luce su alcuni caratteri generali del processo di avanzamento logico hegeliano è possibile apprezzare la parzialità della lettura di Brandom.

2.1.3. *Idealismo e filosofia*

La logica hegeliana dunque nel portare alla luce le determinazioni del pensiero che sono già inconsciamente presenti nei singoli e nell'epoca assolve anche ad un compito di maieutica storica¹²⁴.

Nelle intenzioni di Hegel ha quindi la pretesa di porsi come risultato e riappropriazione della tradizione filosofica da cui essa deriva. La logica oggettiva, composta della dottrina dell'essere e dell'essenza, è caratterizzata infatti come il corrispettivo della logica trascendentale kantiana¹²⁵ e allo stesso tempo della "metafisica di una volta"¹²⁶, che proprio la filosofia critica sembrava aver reso definitivamente impraticabile. La logica si propone dichiaratamente come ontologia e metafisica e come tale essa è il luogo dove lo spirito ha a che fare con la propria essenza e in tal modo realizza il suo sapersi e con ciò se stesso: qualsiasi lettura che

¹²² WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op. cit., §124

¹²³ BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, op.cit., cap. I

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 101-108

¹²⁵ *W.d.L.*, pag.45

¹²⁶ *Ibidem*, pag.47

misconosce questo fatto presumendo l'impossibilità dell'indagine metafisica dopo la rivoluzione del criticismo, e attribuisce ad Hegel unicamente la volontà di radicalizzare e portare a compimento la logica trascendentale¹²⁷, misconosce un aspetto fondamentale della logica speculativa. La prospettiva adottata nella logica presuppone il superamento delle opposizioni che caratterizzavano la coscienza, quindi la ricostruzione razionale del progressivo determinarsi del pensiero non si muove più sul piano trascendentale del sistema categoriale che qualifica la soggettività umana ma sul piano ontologico dell'essere: ciò che Hegel vuole fare è conferire nuovamente la portata ontologica a quelle determinazioni del pensiero che Kant aveva relegato su un livello meramente trascendentale¹²⁸.

La filosofia critica aveva per vero dire già trasformata la metafisica in logica. Se non che il terrore che essa provava per l'oggetto l'aveva condotta, come condusse per il posteriore idealismo, a dare alle determinazioni logiche, come abbiamo accennato, un significato soggettivo.¹²⁹

La tesi di Brandom secondo il quale l'idealismo hegeliano consisterebbe nell'aver riconosciuto come la struttura e l'unità del Concetto sia la medesima di quella del sé si basa sulla lettura di quei passi della Dottrina del Concetto, che non a caso inaugura la logica soggettiva, in cui Hegel è arrivato a trattare quella maniera dell'essere come essere in sé e per sé concettualmente pensante, maniera di cui la soggettività umana è il modo determinato con una funzione esemplare¹³⁰.

Quando parla dell'essenza del concetto come dell'unità originariamente sintetica dell'appercezione e parla dell'Io come del Concetto pervenuto alla propria esistenza, Hegel riprende il principio kantiano dell'unità trascendentale dell'appercezione e lo converte nel principio dell'essere stesso, quindi in un principio ontologico¹³¹. L'operazione di Hegel non consiste nello sviluppare un atteggiamento verso la soggettività in termini deontologici ma piuttosto di ristabilirne uno in termini ontologici: pensiero e essere, soggetto e oggetto, nel loro senso ontologico non sono qualcosa di diverso ma la medesima cosa; i due termini sono originariamente uniti e

¹²⁷ La formulazione più significativa e influente di questa interpretazione è in PIPPIN R., *Hegel's Idealism*, op.cit. pag.98. La lettura di Brandom si muove nello spazio aperto dall'interpretazione di Pippin, vedi BRANDOM R., *Tales of Mighty Dead*, op. cit., pag.386 n.9

¹²⁸ Per una esauriente confutazione della prospettiva di Pippin vedi HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, op. cit., pp.137-143. Per quanto concerne la restituzione del significato ontologico alle categorie trascendentali anche LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, op.cit., pp.179-194.

¹²⁹ W.d.L., pag.32

¹³⁰ MARCUSE H., *L'ontologia di Hegel*, op. cit., pp. 137-149

¹³¹ *Ibidem*, pag.79

tale unità originaria è nella misura in cui produce quella differenza. Il mondo, la molteplicità data di ciò che è, non è contrapposta all'io dal punto di vista ontologico: entrambi appartengono originariamente all'essere che come mobilità è differenziandosi in loro¹³². L'accadere di un originario differenziarsi è necessariamente l'accadere di un soggetto, che da un punto di vista gnoseologico non può che contrapporsi ad un oggetto. L'idealismo hegeliano non ha quindi il significato di una semplice assimilazione della struttura e dell'unità dello spazio logico articolato inferenzialmente da norme concettuali con quella del sé, ossia non è una tesi che vuole ricondurre i criteri di applicazione e istituzione delle attività concettuali ai processi di riconoscimento sociale attraverso cui un individuo si qualifica come tale in funzione della sua appartenenza ad una comunità normativa.

La proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio si trovi realizzato.¹³³

L'idealismo è un principio ontologico che inerisce costituzionalmente alla prassi filosofica. Hegel ne inserisce la trattazione quasi come introduzione dell'essere per sé, ossia quando l'essere dell'ente finito si rivela essenzialmente il continuo trascendere la finitezza in cui di volta in volta è come qualcosa: il finito ha in sé l'infinito come infinità del suo accadere e una volta raggiunta la determinazione dell'infinità l'essere è essere per sé, ossia l'essere si afferma e si conserva come uno in ogni suo esser altro¹³⁴. L'idealismo riconosce l'infinita mobilità dell'essere come perpetuo accadere del differenziarsi ch'esso è, mobilità che nella varietà ordinata teleologicamente¹³⁵ delle modalità in cui si presenta al punto di vista speculativo manifesta se stessa necessariamente anche come coscienza di sé.

¹³² *Ibidem*, cap. II

¹³³ *W.d.L.*, pag.159

¹³⁴ MARCUSE H., *L'ontologia di Hegel*, op. cit., pp.69-73

¹³⁵ Fino ad adesso uno dei punti di riferimento nella trattazione della logica è stata l'interpretazione di Houlgate, ma riguardo questo punto è necessario fare una puntualizzazione. Houlgate sostiene che il processo logico non possa essere caratterizzato come teleologicamente ordinato, probabilmente in base alla sua enfasi sull'atteggiamento del *reine Zusehen*; vedi HOULGATE S., *The Opening of Hegel's Logic*, op.cit., p.51. Credo che questo costituisca un errore per due ragioni sostanziali: in primo luogo dal momento che una categoria occorre all'interno dello svolgimento logico essa lo caratterizza nella sua interezza, in secondo luogo l'orientamento teleologico della deduzione logica discrimina il processo descritto da Hegel da una qualsiasi successione necessaria di categorie che si svolge secondo una regola esterna allo svolgimento stesso.

Quella dell'idealismo, nella prospettiva hegeliana, non è dunque assimilabile ad una tesi pragmatista. È vero che Hegel considera le categorie trascendentali come irriducibili alla costituzione meramente soggettiva dell'individuo ma non perché le converta in istituzioni sociali. Le determinazioni del pensiero non articolano semplicemente la struttura implicita di una pratica "essenzialmente sociale"¹³⁶ come pensa Brandom ossia la logica non è l'esplicitazione della dimensione inferenziale delle relazioni di reciproco riconoscimento. L'intenzione di Hegel è piuttosto quella di una ricostruzione sistematica delle modalità in cui lo spirito, quale attività autoreferenziale e sovra individuale di pervenire al sapere di sé, realizza se stesso attraversando gli stadi di sviluppo dell'idea ossia le forme in cui il suo sapersi si è cristallizzato assumendo la figura di una filosofia, la quale è sempre essenzialmente un'espressione dell'idealismo nella misura in cui "lo spirito è in generale il vero e proprio idealista"¹³⁷.

La logica è il risultato dell'opera di auto comprensione che è lo spirito: essa di sicuro adempie la funzione di organo linguistico di autocoscienza e autocontrollo semantici ma nella misura in cui svolge una funzione più alta e matura non caratterizzabile se non in termini ontologico-metafisici: la prassi filosofica non è solo un'esplicitazione dell'istinto razionale sedimentato nell'ordinaria prassi sociale ma ne è la realizzazione come atto libero e consapevole e come tale la realizzazione dello spirito. Alla fine dell'*Enciclopedia*, nello spirito assoluto, cioè nel ritorno in sé dello spirito oggettivo e della storia, Hegel parla di processi "di comprensione e riappropriazione del proprio agire e della propria sfera di vita in istituzioni trans-storiche"¹³⁸ ovvero arte, religione e infine filosofia, dove ricompare l'elemento logico come risultato e quindi come comprensione del proprio mondo che lo concretizza come ciò che esso è:

Questo concetto della filosofia è l'Idea che pensa se stessa, la verità che sa (§236), la logicità [*das Logische*], col significato che essa è l'universalità convalidata dal contenuto concreto come dalla sua realtà [*Wirklichkeit*]. La scienza è, per tal guisa, tornata al suo cominciamento; e la logicità è il suo risultato come spiritualità [*und das Logische so ihr Resultats das Geistige*]: dal giudizio presupponente, in cui il concetto era solo in sé e il cominciamento alcunché d'immediato, e quindi dall'apparenza, che aveva colà, la spiritualità si è elevata al suo puro principio come a suo elemento.¹³⁹

¹³⁶ BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., pag.42

¹³⁷ *W.d.L.*, pag.160

¹³⁸ BODEI R., *Sistema ed epoca*, op.cit., pag. 187

¹³⁹ *Enz.*, §574. (Il paragrafo 236 a cui Hegel fa riferimento segna l'inizio della trattazione dell'Idea assoluta).

Sull'idealismo e sulla sua interpretazione da parte di Brandom si tornerà parlando della *Fenomenologia*, per adesso è stato sufficiente notare come questa lettura sia troppo faziosamente vincolata ai presupposti pragmatisti che l'espressivismo di Brandom è intenzionato a sostenere.

Quello che finora è emerso è la vacuità di qualsiasi riferimento alla logica hegeliana che prescindendo dalla sua valenza ontologica.

2.2. Inferenzialismo e logica del riconoscimento

Oltre alla caratterizzazione dell'attività concettuale in termini di espressione piuttosto che di rappresentazione, un altro tema fondamentale che definisce la strategia di Brandom e che egli ritiene di poter scorgere nell'opera di Hegel è l'inferenzialismo. Se l'espressivismo è funzionale a determinare il ruolo esplicativo della razionalità, quindi della logica, rispetto all'implicito che informa normativamente le nostre pratiche, l'inferenzialismo qualifica la concezione semantica di Brandom. Ossia mentre l'espressivismo ritiene che il vocabolario logico abbia il ruolo di rendere esplicite le inferenze implicite nel contenuto concettuale dei concetti non logici, l'inferenzialismo identifica e individua tali contenuti concettuali attraverso i loro ruoli inferenziali. Afferrare un contenuto concettuale equivarrebbe perciò a sapere che cosa segue da esso, che cosa è con esso incompatibile o meno. IL rendere esplicito in una forma che possa essere pensata o detta ciò che è implicito in ciò che si fa consiste nell'esprimere un contenuto concettuale, collocandolo all'interno dello spazio logico, quindi introducendolo nel gioco di dare e chiedere ragioni, e allo stesso tempo significa identificarlo come premessa e conclusione di un'inferenza¹⁴⁰. L'inferenzialismo serve a Brandom per rendere praticabile una spiegazione semantica di tipo *top-down* piuttosto che *bottom-up*, ossia per conferire alla propria strategia semantica un carattere olistico, in contrapposizione a quello tradizionalmente atomistico: più semplicemente il significato di espressioni linguistiche, quindi nella

¹⁴⁰ BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., pag. 64

prospettiva pragmatista del contenuto concettuale, non può essere assegnata l'una indipendentemente dall'altra poiché consiste esattamente nelle relazioni che quelle intrattengono tra loro all'interno della pratica di un linguaggio¹⁴¹. Anche i concetti cui la nozione inferenziale è applicata in modo meno ovvio, ossia quelli associati a proprietà osservabili direttamente che consistono in resoconti non inferenziali, devono essere articolati inferenzialmente poiché afferrare e comprendere un qualunque concetto, ancora dal punto di vista pragmatista utilizzare competentemente una parola, significa padroneggiare praticamente le inferenze in cui è coinvolto ossia conoscere che cosa segue dall'applicabilità del concetto e da che cosa l'applicabilità segue¹⁴². Secondo Brandom l'espressivismo logico hegeliano ha una concezione del concettuale non solo pragmatica ma anche inferenzialista. Hegel infatti avrebbe inaugurato una prospettiva che considera come unità minimale del contenuto concettuale l'intero sistema olistico dei contenuti giudicabili interrelati inferenzialmente¹⁴³. La nozione utilizzata da Hegel per rendere conto dell'articolazione inferenziale dei contenuti concettuali sarebbe secondo Brandom quella di mediazione [*Vermittlung*]. L'interpretazione inferenzialista della dottrina della mediazione è inoltre connessa da Brandom con un'altra fondamentale nozione hegeliana ossia quella di negazione determinata [*bestimmte Negation*]. Per poter afferrare un contenuto concettuale determinato è necessario poterlo mettere in relazione di incompatibilità con le altre determinazioni che tale contenuto esclude. La negazione determinata consisterebbe quindi in una relazione di incompatibilità materiale. Secondo Brandom:

I due concetti semantici centrali della *Fenomenologia* di Hegel sono entrambi nozioni inferenziali. "Mediazione", il termine da lui utilizzato per l'articolazione inferenziale, è derivato dal ruolo del termine medio nell'inferenza sillogistica. "Negazione determinata" è il termine da lui utilizzato per l'incompatibilità materiale, dalla quale, a detta di Hegel, si astrae la nozione di negazione formale¹⁴⁴.

In particolare l'articolazione inferenziale dei contenuti concettuali, quindi le relazioni di mediazione, sarebbero indotte da relazioni di negazione determinata, quindi di incompatibilità materiale. Essere articolato concettualmente equivale a stare in relazioni di incompatibilità materiale e in funzione di ciò l'articolazione inferenziale è

¹⁴¹ La caratterizzazione dell'olismo semantico più perspicua e divenuta paradigmatica è quella quineana: QUINE W. O., *Due dogmi dell'empirismo*, in *Da un punto di vista logico*, op. cit., pp.35-65.

¹⁴² BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., pp.55-56

¹⁴³ *Ibid.*, pag.43

¹⁴⁴ BRANDOM R., *Making it Explicit*, op.cit., pag. 92

perfettamente oggettiva¹⁴⁵. Secondo Brandom la transizione espositiva dalla *Coscienza* all'*Autocoscienza* operata nella *Fenomenologia* afferma l'impossibilità di comprendere le relazioni di incompatibilità oggettiva che articolano la struttura concettuale relazionale attraverso la quale il mondo oggettivo è determinato senza comprendere le pratiche che costituiscono il riconoscimento dell'incompatibilità soggettiva tra impegni che vengono trattati come rappresentazioni di un tale mondo¹⁴⁶. In altri termini sarebbe possibile comprendere il concetto di mondo oggettivo determinato solo nella misura in cui si comprende il processo, la pratica soggettiva con cui si riconosce l'errore, l'incompatibilità di due impegni inferenziali, ciò che Hegel chiama esperienza. L'*Erfahrung* della coscienza è infatti interpretata da Brandom come il processo attraverso il quale l'individuo determina e definisce se stesso come soggetto normativo, *as loci of account*, attraverso la revisione pratica di impegni incompatibili¹⁴⁷; l'esperienza è il processo di negoziazione tra autorità reciproche dove vengono attribuiti e riconosciuti impegni inferenziali¹⁴⁸. Così come proprietà materialmente incompatibili non possono caratterizzare lo stesso oggetto allo stesso modo impegni incompatibili non dovrebbero essere sottoscritti da un medesimo soggetto. Tra l'incompatibilità di proprietà oggettive e l'incompatibilità di impegni soggettivi, quindi tra le relazioni del mondo oggettivo determinato e i processi soggettivi dell'esperienza, tra verità e certezza, esiste una dipendenza reciproca di senso che costituisce il senso peculiare di quello che Brandom chiama idealismo oggettivo¹⁴⁹. Brandom concepisce l'idealismo assoluto hegeliano come il prodotto dell'idealismo oggettivo e dell'idealismo concettuale affrontato precedentemente¹⁵⁰. Dalla conclusione del primo momento fenomenologico per Brandom emergerebbe che se la determinatezza della struttura del mondo oggettivo e di quella del nostro apparato concettuale soggettivo deriva dalla loro reciproca dipendenza di senso, allora le relazioni oggettive e l'esperienza soggettiva sono

¹⁴⁵ BRANDOM R., *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in RUGGIU, TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, op.cit., pag.252.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pag.267

¹⁴⁷ BRANDOM R., *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in BUBNER R., HINDRICHS G., *Von der Logik zur Sprache.*, op.cit., pag.430

¹⁴⁸ BRANDOM R., *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, op.cit., pp.221-222

¹⁴⁹ Più in particolare Brandom distingue tra relazioni di reciproca dipendenza di senso e di riferimento: "Il concetto P ha una *dipendenza di senso* dal concetto Q solo se non si può ritenere di aver afferrato P senza ritenere di afferrare Q. Il concetto P ha una *dipendenza di riferimento* da concetto Q solo se P non si può applicare a qualcosa senza che Q si applichi a qualcosa". BRANDOM R., *Olismo e idealismo*, op.cit., pp. 269-271. Più semplicemente, da un punto di vista semantico, una relazione di reciproca dipendenza tra intensioni non implica una dipendenza di fatto tra estensioni.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pag. 289

aspetti di un medesimo processo. Allo stesso modo l'istituzione del soggetto e quello della comunità normativa a cui appartiene sono aspetti di un medesimo processo di reciproco riconoscimento che si articola in una dimensione sociale e storica. Brandom sostiene quindi che la struttura olistica che viene riconosciuta agli oggetti della coscienza venga applicata alla coscienza stessa come autocoscienza. L'istituzione di un soggetto a cui sia possibile attribuire autorità e responsabilità, quindi a cui sia possibile attribuire uno status normativo, cioè ritenerlo capace di comportamenti concettualmente articolati, è il prodotto della pratica sociale: il riconoscimento infatti è il fondamentale ingrediente sociale degli atteggiamenti deontici pratici che istituiscono status normativi¹⁵¹. La soggettività è dunque qualificata in funzione delle sue capacità pratiche dal momento che gli stessi comportamenti concettuali che caratterizzano un soggetto come tale sono identificati in termini pragmatici. Infatti secondo il pragmatismo concettuale:

[...] afferrare un concetto(un contenuto concettuale) è una capacità *pratica*, la padronanza di una pratica, o la capacità di essere coinvolti in un processo o di prendervi parte; è la capacità di *fare qualcosa*¹⁵².

Questa prospettiva porta Brandom a definire la nozione di *Geist* come insieme particolare di comportamenti concettualmente articolati prodotti dalle pratiche sociali:

Spirit as whole is the recognitive community of all those who have such normative statuses, and all their normatively significant activities. It is, in other words, the topic of pragmatist's enquiry: the whole system of social practices of the most inclusive possible community¹⁵³.

Per comprendere quale possa essere la plausibilità di una tale concezione pragmatista della nozione hegeliana di Spirito si ripercorrerà interpretazione di Brandom della *Fenomenologia* a partire dal passaggio dalla *Coscienza* all' *Autocoscienza*.

2.2.1. Dalla coscienza all'autocoscienza

¹⁵¹ BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., pag.168

¹⁵² BRANDOM R., *Olismo e idealismo*, op.cit., pag.268

¹⁵³ BRANDOM R., *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, op.cit., pag. 227

Secondo Brandom se nell'autocoscienza Hegel considera la comprensione di noi stessi e degli altri, nella sezione coscienza tratta della comprensione del mondo fisico intorno a noi¹⁵⁴. La transizione espositiva dal primo al secondo momento fenomenologico avrebbe la funzione di estrarre gli impegni impliciti nelle concezioni olistiche del contenuto. L'esplicitazione del carattere olistico degli oggetti della coscienza emergerebbe definitivamente attraverso la nozione di infinità che come giustamente riconosce Brandom è l'asse intorno a cui ruota il pensiero sistematico di Hegel:

Poiché oggetto della coscienza è questo concetto di infinità, essa è così, coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza.[...] La coscienza di un Altro, di un oggetto in generale, è anch'essa necessariamente autocoscienza, essere-riflesso in se stesso, coscienza di se stesso nel suo esser altro. Il processo necessario delle figure della coscienza finora esposte, alle quali il vero è una cosa, un altro da esse medesime, esprime appunto non solo che la coscienza della cosa è possibile soltanto per l'autocoscienza, ma che anzi solo quest'ultima è la verità di quelle figure.¹⁵⁵

L'infinità che alla fine della figura dell'intelletto caratterizza l'oggetto della coscienza è interpretata da Brandom come una struttura olistica relazionale dove gli oggetti sono identificati attraverso le relazioni di reciproca esclusione che intrattengono tra loro. L'infinità sarebbe quindi un'unità olistica articolata attraverso la "differenza interna" ossia relazioni di incompatibilità materiale tra cose che sono comprese come tali in funzione di quelle relazioni di necessaria mutua esclusione. Da ciò Brandom conclude:

Ma la stessa coscienza è questa struttura. In tal modo la coscienza di oggetti è coscienza di qualcosa che ha la medesima struttura della coscienza: pertanto è strutturalmente simile alla coscienza di sé piuttosto che alla coscienza di oggetti. Deve essere dunque genericamente compresa come autocoscienza¹⁵⁶.

La transizione della trattazione dagli oggetti ai soggetti della coscienza avrebbe quindi la funzione di mostrare come la comprensione dell'oggetto delle nostre attività cognitive è intellegibile solo come parte di una storia che considera anche la natura del soggetto che prende parte a tali attività.

¹⁵⁴ BRANDOM R., *Olismo e idealismo*, op.cit., pag.247

¹⁵⁵ *Phän.*, I,pp. 138-139

¹⁵⁶ BRANDOM R., *Olismo e idealismo*, op. cit., pag. 262

Se si considera attentamente la genesi dell'infinità come oggetto della coscienza si nota come essa non debba tanto essere intesa come una struttura olistica inferenzialmente articolata all'interno dalla quale sono identificati gli oggetti. Hegel infatti introduce questa nozione a partire dal movimento dialettico che ha caratterizzato il mondo invertito:

Così il mondo ultrasensibile, che è quello invertito, ha nello stesso tempo oltrepassato l'altro mondo e lo ha incluso in se stesso; esso è per sé il mondo invertito, cioè l'invertito di lui stesso. È, in una unità, se stesso e il suo mondo opposto. Solo così esso è la differenza come differenza interna o come differenza in se stessa, o è come infinità.¹⁵⁷

L'infinità sorge quando il mondo sovrasensibile da "quieto mondo delle leggi, l'immediata copia del mondo percepito"¹⁵⁸, inizialmente posto come un semplice al di là del mondo sensibile, si inverte e la coscienza fa esperienza di come la separazione tra fenomeno e essenza sia un'opposizione assoluta le cui determinazioni non possono che essere pensate come momenti di un'unità negativa. Le determinazioni che l'intelletto non sa pensare se non come termini fissi di un'opposizione si scoprono in una relazione dialettica che li vede come momenti distinti del medesimo essere. L'apparenza con ciò si mostra compiutamente come apparenza di un'essenza, sua manifestazione:

Con ciò l'interno è compiuto come apparenza. Infatti il primo mondo ultrasensibile era solo l'immediato innalzamento del mondo della percezione all'elemento universale: il primo mondo ultrasensibile aveva la sua necessaria contro copia nel mondo della percezione il quale teneva ancora per sé il principio dello scambio e del mutamento; il primo regno delle leggi mancava di questo principio, mentre esso lo consegue come mondo invertito¹⁵⁹.

Il mondo invertito non è dunque da cercare in un altro mondo poiché esso si mostra come se stesso e il proprio altro e come tale manifesta il carattere dell'infinità¹⁶⁰. Con la nozione di infinità Hegel più che un'unità olistica strutturata inferenzialmente intende che l'oggetto del sapere della coscienza è divenuto un essere che è sempre costitutivamente altro dalle determinazioni finite in cui si presenta e nel sapere di un

¹⁵⁷ *Phän.*, I, pag. 134

¹⁵⁸ *Ibidem*, pag. 130

¹⁵⁹ *Ibidem*, pag. 131

¹⁶⁰ HYPOLITE J., *Genèse et structure del la "Phénoménologie del l'Esprit" de Hegel*, Editions Moutaigne, Paris, 1946, trad. it., *Genesi e struttura dela "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel.*, La Nuova Italia, Firenze, 1972, pp. 170-171

simile oggetto la coscienza stessa si scopre come un essere infinito, o come emerge dal punto di vista speculativo un essere per sé:

L'esposizione di un tale concetto di infinità appartiene alla scienza; ma la coscienza, quand'essa possiede immediatamente questo concetto, compare di nuovo come forma propria o figura nuova della coscienza; [...] Poiché oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è, così, coscienza della differenza come differenza altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza.¹⁶¹

E in effetti nella logica, ossia nella scienza, come si è già visto a proposito dell'idealismo come principio costitutivo della filosofia in generale, l'infinità si rivela essere una nozione fondamentale. Come si era già osservato una volta che l'essere determinato ha conseguito la determinazione dell'infinità diviene essere per sé. La determinatezza che nell'essere determinato, come prima negazione dell'essere, era il suo essere per un altro, nell'essere per sé diventa un momento ideale, finito, costitutivo dell'infinità del suo accadere. In questo modo l'essere per sé è la negazione di quella negazione immediata dell'essere che era l'essere determinato, quindi negazione determinata. La coscienza nel suo esperirsi come autocoscienza si mostra una concrezione esemplare della categoria logica dell'essere per sé:

La coscienza contiene già in sé come tale la categoria dell'essere per sé, in quanto si rappresenta un oggetto ch'essa sente, intuisce etc., in quanto cioè ha in lei il contenuto di quest'oggetto, contenuto che per tal guisa è come ideale. [...] L'essere per sé è il contegno polemico, negativo, contro il limitante altro, e in pari tempo è l'essere riflesso in sé mediante questa negazione di esso, sebbene accanto a tal ritorno della coscienza in sé, e accanto all'idealità dell'oggetto, se ne conservi tuttavia anche la realtà, in quanto l'oggetto è in pari tempo conosciuto come un esserci esterno. La coscienza è così secondo il suo apparire [*erscheinend*], ossia è il dualismo del sapere, da una parte, un oggetto altro da lei, un oggetto esterno, e, dall'altra parte, di essere per sé, di aver l'oggetto idealmente in sé, di esser non solo presso cotesto altro, ma in cotesto altro anche presso se stessa. La coscienza di sé, all'incontro, è l'essere per sé come compiuto; quel lato del riferirsi a un altro, ad un oggetto esterno, è rimosso. La coscienza di sé è così il più prossimo esempio della presenza dell'infinità...¹⁶²

La coscienza esperisce come nel suo sapere di un altro essa sia al contempo presso se stessa e se come coscienza essa è questo dualismo, la sua successiva figura, il sapere di se stesso, è il movimento infinito di ritornare presso di sé dall'esser altro del

¹⁶¹ *Phän.*, I, pag. 138

¹⁶² *W.d.L.*, pp. 162-163

mondo sensibile e percepito¹⁶³. L'alterità e l'esteriorità rispetto alla coscienza che contraddistingueva l'oggetto del suo sapere nelle prime tre figure del cammino fenomenologico rimane come momento costitutivo dell'autocoscienza nella sua unità con se stessa.

2.2.2 Il fare dell'autocoscienza

Nell'autocoscienza inizia ad emergere con chiarezza il carattere pragmatico che Brandom riconosce nella nozione di spirito. La figura in cui immediatamente si presenta questo secondo momento fenomenologico è ciò che Hegel chiama *Begierde*. Il desiderio secondo Brandom è utilizzato da Hegel per caratterizzare una specie di classificazione pratica che articola e struttura la vita degli animali¹⁶⁴. Il desiderio si configura come una forma di consapevolezza erotica che esibisce una struttura tripartita: un tipo di attitudine, il desiderio, per esempio essere affamato; la significatività di alcuni oggetti rispetto al desiderio in questione, nel caso della fame il cibo; un'attività strumentalmente appropriata al desiderio, mangiare¹⁶⁵. Secondo Brandom Hegel sta trattando le basi organiche per l'emergere di quell'esperienza concettuale che costituirà lo spirito. Il movimento dialettico dell'autocoscienza, dal desiderio al riconoscimento, è interpretato come il passaggio dalla considerazione di creature meramente biologiche, guidate da impulsi naturali, a quella di individui sociali autocoscianti caratterizzati da relazioni normative di autorità e responsabilità all'interno di una comunità: la transizione dal desiderio al riconoscimento corrisponderebbe a quella dalla natura allo spirito¹⁶⁶. Secondo Brandom questo passaggio si effettua attraverso l'applicazione della struttura tripartita della consapevolezza erotica a se stessa e così il desiderio diviene desiderio di riconoscimento.

¹⁶³ *Phän.*, I, pag.144

¹⁶⁴ "...the phenomenon of *desire*, as structuring the lives of biological animals". BRANDOM R., *The Structure of Desire and Recognition*, op.cit., pag.431

¹⁶⁵ *Ibidem.*, pag.432

¹⁶⁶ *Ibidem.*, pag .435. Una caratterizzazione analoga a quella di Brandom del passaggio dal desiderio al riconoscimento anche KOJEVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, trad.it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano, 1996, pp.20-23.

Recognizing others is attributing to them the practical significance of exhibiting the tripartite structure of erotic awareness: taking them to be takers, subjects of whom things can have a practical significance relative to a desire and mediated by an activity¹⁶⁷.

Il riconoscimento degli altri è il primo stadio del riconoscimento di sé come soggetti di status normativi, cioè non semplicemente soggetti di desideri ma anche di impegni. Affinché la coscienza si possa porre compiutamente come autocoscienza è tuttavia necessario che essa stessa si riconosca come tale. La relazione di riconoscimento, perché possa articolare la struttura sociale di una comunità, deve non solo essere simmetrica e transitiva ma è necessario che sia anche riflessiva ovvero la coscienza che riconosce altri soggetti deve a sua volta potersi riconoscere come tale e configurarsi quindi come autocoscienza¹⁶⁸. In questo modo la relazione di riconoscimento per essere veramente reciproca e per articolare i rapporti tra gli individui all'interno di quella comunità normativa che costituisce lo spirito, deve essere una relazione di equivalenza. In questo contesto l'autocoscienza è essenzialmente, e non accidentalmente, *a social achievement*.

2.2.2a. Ancora sulla rimozione dell'astrazione

L'interpretazione di Brandom dello spirito come comunità normativa articolata da relazioni sociali di reciproco riconoscimento tra individui autocoscienti si fonda su quei passi dove Hegel conferisce all'interazione tra autocoscienze un carattere schiettamente pratico¹⁶⁹ che sembra collocare l'esperienza della coscienza in una dimensione sociale. In effetti il passaggio all'autocoscienza può essere interpretato come una transizione dalla problematica più dichiaratamente epistemologica all'ambito pratico, un "trasloco" dalla tematica conoscitiva a quella pratica e sociale¹⁷⁰. Hegel qualifica il movimento dell'autocoscienza verso un'altra

¹⁶⁷ BRNDOM R., *The Structure of Desire and Recognition*, op.cit., pag.439

¹⁶⁸ *Ibidem*, pag.447

¹⁶⁹ Nella prospettiva di Brandom non sembra esserci alcuna differenza tra pratico e pragmatico.

¹⁷⁰ Sulla caratterizzazione del passaggio dal primo al secondo momento fenomenologico come transizione da una tematica epistemologica ad una pratica: LUGARINI L., *Dal mondo storico alla filosofia*, Armando Editore, 1973, pag. 144; HYPPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pp. 177-178; FINDLAY J.N., *Hegel: a Re-examination*, Allen, 1958, trad.it., *Hegel oggi*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972, pag.93. Sembra comunque molto problematica la possibilità di distinguere nettamente un piano conoscitivo da uno pratico all'interno della *Fenomenologia*, dove questi due termini sembrano più propriamente porsi in un rapporto dialettico, come momenti che

autocoscienza, riconosciuta come l'unico oggetto che può appagare il suo appetito¹⁷¹, come un operare, un fare che essendo "inseparatamente l'operare tanto dell'uno quanto dell'altro [*das Tun des Einen als des Andern*]"¹⁷² si mostra originariamente costitutivo di quella dimensione comunitaria e intersoggettiva all'interno della quale un'autocoscienza può porsi come tale.

È opportuno osservare tuttavia che come nella grande *Logica* anche all'interno della *Fenomenologia* il percorso delineato segue le direttive di una progressiva rimozione dell'astrazione per raggiungere il concreto da cui si è astratto il cominciamento¹⁷³. Tutte le figure in cui si sviluppa l'esperienza della coscienza attraverso i momenti della coscienza, dell'autocoscienza e poi della ragione sono infatti solo astrazioni da quel concreto che è lo spirito:

[...] lo spirito è l'assoluta, reale essenza che sostiene se stessa. Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indugiare in momenti singoli.¹⁷⁴

Quando parleremo direttamente dello spirito si avrà modo di commentare più accuratamente queste affermazioni ma per adesso è opportuno notare come se tutte le figure assunte dalla coscienza sono astrazioni allora anche quelle dell'autocoscienza lo sono e il fare di un'astrazione non può che essere a sua volta un'astrazione. Il fare dell'autocoscienza si delinea in una prospettiva originariamente intersoggettiva che solo passando attraverso il livello della ragione e poi dello spirito acquisirà quella concretezza che qualifica una comunità sociale. È significativo notare infatti come nelle sezioni dedicate all'autocoscienza dell'*Enciclopedia* Hegel sottolinei che la lotta per il riconoscimento in cui si esplica il fare della coscienza di sé è solo il "cominciamento fenomenico degli Stati; non già il loro principio sostanziale"¹⁷⁵, ossia la realizzazione dello spirito nell'oggettività dipende dal riconoscimento, e dalla conseguente lotta che esso innesca, solo per quanto concerne ciò che appare alla coscienza nel suo progressivo elevarsi al punto di vista speculativo¹⁷⁶. La

alternativamente rappresentano un intero che tuttavia può essere correttamente compreso solo considerandoli nella loro unità.

¹⁷¹ *Phän.*, I, pag.151

¹⁷² *Ibidem*, pag. 155

¹⁷³ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pag.80

¹⁷⁴ *Phän.*, II, pag. 3

¹⁷⁵ *Enz.*, A §433

¹⁷⁶ CHEREGHIN F., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Verifiche, Trento, 1980, pp.355-356

progressione del percorso fenomenologico mostra infatti come il fare dell'autocoscienza si ripresenti in forma sempre più concreta fino a rivelarsi come l'accadere propriamente storico dello spirito. Brandom ha pienamente ragione quando interpreta la transizione dal desiderio al riconoscimento come un passaggio che caratterizza l'emergere dello spirito, infatti “soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di svolta”¹⁷⁷, tuttavia non sottolinea che quello che emerge è solo “per noi”, per coloro che occupano la posizione del *reine Zusehen*, e che ciò che emerge è solo il concetto dello spirito: l’“Io che è Noi e Noi che è Io [*Ich das Wir, und Wir, das Ich ist*]”¹⁷⁸ non è ancora il Sé con cui si identifica lo spirito come tale in tutta la sua concretezza, tanto meno lo spirito che si sa come spirito, ma è ciò di cui la coscienza fa inconsapevolmente esperienza nel suo apparire come autocoscienza.

2.2.2b. “L’attuazione dell’autocoscienza razionale mediante se stessa”

La genesi della ragione consiste nel passaggio dall'autocoscienza singola all'autocoscienza universale. A caratterizzare questo nuovo momento è un diverso rapporto con l'oggetto: mentre l'autocoscienza si rapportava all'altro per trovare unicamente conferma di sé, e quindi intratteneva con il suo oggetto un rapporto essenzialmente negativo, l'autocoscienza come ragione si rapporta all'altro positivamente in quanto il mondo non è più il negativo della sua essenza: adesso l'autocoscienza non ha più interesse verso il mondo nel suo dileguare ma si rivolge ad esso in quanto permane, in quanto questo si è mostrato, al prezzo della dolorosa esperienza della coscienza infelice, come il suo proprio ambito di conoscenza e azione.¹⁷⁹

La ragione quindi ripropone il movimento della coscienza, come ragione osservativa, e dell'autocoscienza, come ragione attiva, “nell'elemento della categoria”¹⁸⁰, ossia nell'elemento della raggiunta identità tra pensiero ed essere dove il sapere e il fare dell'autocoscienza non sono più opposti all'effettualità ma sono essi stessi effettuali, ossia nella certezza immediata di essere ogni verità¹⁸¹. Una volta superata la figura della ragione osservativa quindi la trattazione riprende il problema del fare

¹⁷⁷ *Phän.*, I, pag.152

¹⁷⁸ *Ivi.*

¹⁷⁹ *Ibidem.*, pag.194. Su questo punto: HYPPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pp.270-271

¹⁸⁰ *Phän.*, I, pag.293

¹⁸¹ “...la categoria significa che autocoscienza ed essere sono la medesima cosa”, *Ibidem*, pag.197

dell'autocoscienza, ricontestualizzandolo, conseguentemente al fatto che adesso si sta trattando dell'autocoscienza come ragione, nella dimensione della vita di un popolo. Se nel secondo momento fenomenologico la vita costituiva l'oggetto dell'appetito nella forma di un'altra autocoscienza individuale adesso essa si ripresenta come la "vita di un popolo", ossia come quella totalità dalla quale era stata estrapolata, astratta, la relazione tra due autocoscienze individuali configuratasi come lotta per il riconoscimento, totalità che si rivelerà ancora come un'astrazione del concreto costituito dallo spirito vero, l'eticità.

Se noi cogliamo nella sua totalità questo punto d'arrivo che è il concetto già sorto a noi,- vale a dire il riconoscimento dell'autocoscienza la quale ha la certezza di se stessa nell'altra autocoscienza libera, e quivi trova la sua verità; o se noi mettiamo in rilievo questo spirito ancora interiore come la sostanza già maturata al proprio essere determinato, in questo concetto si dischiude allora il regno dell'eticità.¹⁸²

Come nell'autocoscienza, per noi, per chi considera lo sviluppo fenomenologico dalla posizione speculativa, si poteva scorgere il concetto dello spirito come relazione di reciproco riconoscimento tra autocoscienze, così adesso si osserva l'emergere dello spirito nella sua immediatezza come sostanza universale in funzione della quale l'opera del singolo ha la propria effettualità. L'esperienza condotta dall'autocoscienza individuale attraverso il movimento dialettico delle tre figure in cui si cristallizza la ragione attiva, che si conclude con l'aperto contrasto tra l'individuo e il corso del mondo, porterà all'emergere della sostanza etica ossia dello spirito universale come il medium del sussistere e insieme prodotto dell'attività dei singoli individui¹⁸³. In questo modo la coscienza singola scoprirà che quella sostanza universale in cui egli si muove, quel mondo che inizialmente le si contrapponeva come ambito d'azione a lei ancora esterno, è un sua opera:

Soltanto nello spirito universale ognuno ha quindi la certezza di se stesso, la certezza cioè di non trovare nella sua essente effettualità niente altro che se stesso; ognuno è tanto certo degli altri quanto lo è di sé.- In tutti io intuisco esser essi, per se stessi, soltanto queste essenze indipendenti che io stesso sono; in loro intuisco la libera unità con gli altri, e la intuisco in modo che com'essa è mediante me stesso, così è anche mediante gli altri: intuisco loro come me e me come loro [*Sie als Mich, Mich als Sie*].¹⁸⁴

¹⁸² *Ibidem*, pag.293

¹⁸³ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pag.334-337

¹⁸⁴ *Phän.*, I, pp. 295-296

Come nel secondo momento fenomenologico per noi sorgeva il concetto di spirito adesso esso costituisce la stessa esperienza dell'autocoscienza individuale¹⁸⁵: l' " Io che è Noi e Noi che è Io" ora deve essere intuito dalla stessa autocoscienza razionale come un loro che è un me e un me che è un loro. Così nella ragione attiva Hegel compie un altro fondamentale passo avanti nell'innalzamento della coscienza singola a quella dimensione sovra individuale che costituisce la sua meta. Ciò che nell'autocoscienza era l'astratta interazione tra due individui adesso si ripresenta più concretamente come il relazionarsi di un'autocoscienza individuale alla vita di una comunità che scopre gradualmente essere anche una sua opera. Quando l'autocoscienza scoprirà che il mondo che le si contrappone è qualcosa che lei stessa delinea attivamente con il suo operare allora essa sarà "consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa"¹⁸⁶ e con ciò l'io sarà arrivato a sapersi come il Sé dello spirito. Tuttavia il passaggio dall'Io al Sé non può essere compiuto direttamente ma è necessaria un'ulteriore mediazione.

2.2.2c. La "Cosa stessa"

La ragione si conclude con l'individualità reale in se e per se stessa, ossia con quell'individualità che non considera più il mondo come una resistenza da vincere: il mondo oggettivo e l'individualità adesso formano un'unica realtà concreta e questa realtà è quella dell'operare. Nell'operare concreto viene superata l'opposizione tra ragione osservativa e ragione attiva, tra atteggiamento pratico e atteggiamento teoretico ed emerge la struttura formale di quello che sarà lo spirito. In questo contesto appare chiaramente che il fare per Hegel non indica affatto una opposizione al conoscere o al sapere: come emergerà definitivamente nel sapere assoluto il fare è soltanto un fare sapiente e per questo spirituale¹⁸⁷. Infatti "questo momento ci informa più di ogni altro sull'orientamento del pensiero hegeliano"¹⁸⁸. La compresenza delle diverse individualità ciascuna delle quali attraverso la propria opera esprime la sua natura determinata richiama l'immagine di un "regno animale" dove la medesima vita animale indeterminata si diffonde nelle sue espressioni

¹⁸⁵ LUGARINI L., *Dal mondo storico alla filosofia*, op.cit., pag.157

¹⁸⁶ *Phän.*, II, pag. 1

¹⁸⁷ MARCUSE H., *L'ontologia di Hegel*, op.cit., pag. 299

¹⁸⁸ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit. pag. 359

particolari mantenendosi al tempo stesso nella sua unità¹⁸⁹. Nell'esperienza concreta l'agire del singolo si trova coinvolto in un insieme di rapporti con gli altri in funzione dei quali assume consistenza oggettiva, ossia l'agire è un agire concreto solo se svolto in uno spazio comune. Una volta compiuta l'opera dilegua nello spazio comune in cui viene svolta ma in questo suo dileguare essa non è un nulla poiché essa permane nel contributo che ha lasciato nel delineare quello spazio comune in cui è dileguata. Infatti:

Se noi tuttavia consideriamo nella sua completezza il contenuto di questa esperienza, allora esso è l'opera dileguante; ciò che si mantiene non è il dileguare; sì bene il dileguare è anch'esso effettuale e connesso con l'opera, e anch'esso dilegua con questa; il negativo va esso stesso a fondo con il positivo di cui è la negazione.¹⁹⁰

Ciò che entra nell'effettualità è il "dileguare del dileguare", la negazione determinata dell'opera, ossia l'infinito movimento che travalica ogni opera particolare integrandola nell'essenza universale¹⁹¹. Questa essenza universale, risultato, negazione della negazione dell'accidentalità e particolarità dell'opera dei singoli individui, è ciò che Hegel chiama *Sache selbst*.

[...] quest'ultima è la Cosa stessa che senz'altro si afferma e che viene sperimentata come ciò che ha forza di permanere, indipendentemente da quella Cosa che è l'accidentalità dell'operare individuale in quanto tale, delle circostanze, dei mezzi e dell'effettualità. La Cosa stessa è opposta in questi momenti soltanto in quanto essi debbono valere isolatamente; ma essenzialmente in quanto compenetrazione dell'effettualità e dell'individualità, è la loro unità.[...]. Con ciò la Cosa stessa è l'essenza spirituale¹⁹².

Con la Cosa stessa si rappresenta una frattura fondamentale consistente nel passaggio dell'esperienza della coscienza da figure individuali a figure collettive: tale transizione è svolta attraverso l'idea di un operare attribuibile indivisibilmente tanto a ciascun soggetto individuale che ad un soggetto collettivo¹⁹³. La Cosa stessa è la "compenetrazione fattasi oggettiva dell'individualità e dell'oggettività stessa" che consente all'autocoscienza di divenire consapevole della sua sostanza. Essa si

¹⁸⁹ PAGANO M., *La "Cosa stessa" e l'intersoggettività*, in RUGGIU, TESTA, *Hegel contemporaneo*, op.cit., pag.622

¹⁹⁰ *Phän.*, I, pp. 338-339

¹⁹¹ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pag.373-374

¹⁹² *Phän.*, I, pag. 340

¹⁹³ BALIBAR E., *Zur "Sache selbst". Comune e universale nella "Fenomenologia" di Hegel*, in *Iride*, n.52, 2007

propone quindi come la causa comune, il fine universale e lo scopo immanente dell'agire dei singoli. Tuttavia immediatamente la Cosa stessa si presenta come astratta ossia essa è ciò che la coscienza attribuisce al suo operare per legittimarlo nella sua particolarità. Hegel sta mostrando il progressivo farsi soggetto della sostanza :

I diversi momenti dell'originaria determinatezza o della *Cosa* di *questo* individuo, del suo fine, dei mezzi, dell'operare stesso e dell'effettualità, per questa coscienza sono da una parte momenti singoli che essa può tralasciare abbandonare in cambio della Cosa stessa; d'altra parte però essi tutti hanno a essenza la Cosa stessa, solo per modo che essa, come astratto universale di loro medesimo, si trovi in ciascuno di questi momenti e ne possa essere il *predicato*. Essa non è ancora il soggetto; anzi come soggetto valgono quei momenti, perché essi cadono dal lato della singolarità in generale: ma la Cosa stessa è, per ora, il semplice Universale.¹⁹⁴

Finché il soggetto non è ancora la Cosa stessa ma i momenti che di volta in volta la prendono per predicato il gioco delle individualità è caratterizzato dall'inganno dell'uno verso l'altro e verso se stessi: in generale mentre l'individuo crede di perseguire la causa comune in realtà sta perseguendo solo il proprio interesse, ma perseguendo il proprio interesse esso agisce in funzione della causa comune:

Mentre dunque l'individuo sembra avere a che fare soltanto con la Cosa stessa come effettualità astratta si dà anche ch'esso abbia a che fare con lei come operare suo proprio. Ma, altrettanto, mentre l'individuo ha a che fare soltanto con il suo affaccendarsi egli non fa sul serio, ché anzi ha a che fare con una Cosa, e con la Cosa in quanto sua. Mentre infine esso sembra volere soltanto la Cosa sua e il suo operare, ecco che di nuovo si ha a che fare con la Cosa in generale o con l'effettualità in sé e per sé permanente.¹⁹⁵

Facendo esperienza di questo movimento dialettico la coscienza arriva ad apprendere la vera natura della Cosa stessa e con ciò questa da predicato astratto diviene soggetto, la sostanza compiutamente compenetrata dall'individualità:

[...] un'essenza il cui essere è l'operare del singolo individuo e di tutti gli individui, e il cui operare è immediatamente per altri o è una Cosa; ed è soltanto come *operare di tutti e di ciascuno* [*als Tun Aller und Jeder*]; è l'essenza che è essenza di tutte le essenze, l'essenza spirituale.¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Phän.*, I, pag.341

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp.343-344

¹⁹⁶ *Ibidem*, pag. 347

L'espressione "operare di tutti e di ciascuno" è utilizzata da Hegel tanto per definire la Cosa stessa che lo Spirito:

Lo spirito [...] l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità e uguaglianza¹⁹⁷...

Se al livello della *Sache selbst* essa designa la causa comune delle individualità, al livello dello spirito si riferisce alla realizzazione storica di questo attraverso il pensiero di sé: l'espressione esprimerebbe la differenza in movimento tra i punti di vista della *Sache* e dello spirito¹⁹⁸. Attraverso la Cosa Stessa l'individualità del soggetto si presta al movimento dell' *Aufheben* e viene ricontestualizzata in quella totalità concreta che è lo spirito. Solo a questo punto la soggettività prende un carattere sociale e istituzionale, ossia propriamente storico. Il fare dell'autocoscienza fin qui considerato quindi era soltanto un'astrazione del fare concreto dello spirito ossia del suo accadere storico che a questo punto è arrivato ad essere il Sé che costituisce il soggetto della trattazione hegeliana.

2.2.3. Lo spirito e il suo sapere

Si è visto come all'interno della Fenomenologia i medesimi movimenti dialettici si ripresentino passando da un momento all'altro sempre più concretamente. Arrivati al livello dello Spirito si è giunti così ad un punto di svolta. Lo spirito della *Fenomenologia* corrisponde approssimativamente all'esperienza dello spirito oggettivo che diviene spirito assoluto¹⁹⁹.

Immediatamente lo spirito è l'opera collettiva delle singole individualità ossia l'insieme di credenze, costumi e istituzioni su cui si fonda il vivere di una comunità:

In quanto è la verità immediata, lo spirito è la vita etica di un popolo: l'individuo che un mondo. Lo spirito deve giungere alla coscienza di ciò che esso è immediatamente, deve togliere la bella vita etica, e, attraverso una serie di figure, riuscire al sapere di se stesso. Queste figure si distinguono dalle figure precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo.²⁰⁰

¹⁹⁷ *Phän.*, II, pag.2

¹⁹⁸ BALIBAR E., *Zur "Sache selbs"*, op.cit., pag.558

¹⁹⁹ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pag.390

²⁰⁰ *Phän.*, II, pag. 4

Lo spirito immediato è come un “dato storico”, è l’esistenza di un popolo, di una comunità di individui consapevoli di sé all’interno della totalità concreta di una comunità. Lo svolgimento delle tre figure in cui lo spirito si articola- spirito vero, spirito estraneo a sé e spirito certo di se stesso- corrispondono abbastanza esplicitamente a tre periodi della storia universale²⁰¹ ; poiché a questo punto del percorso fenomenologico il soggetto della trattazione è divenuto compiutamente il Sé, la dimensione sovra individuale che costituisce l’elemento in cui le singole autocoscienze possono sussistere, il filo conduttore che guida l’esperienza della coscienza oramai ascesa a questo livello è la storia umana, propriamente la storia del Sé dello spirito.

Lo scopo della *Fenomenologia* tuttavia non viene raggiunto con l’avvento dello spirito: il sorgere della scienza, la deduzione del suo concetto, è compiuta soltanto quando il soggetto della trattazione, il Sé sovra individuale dello spirito, arriva a sapersi per quello che più propriamente è, ossia l’itinerario fenomenologico si compirà soltanto quando la coscienza avrà finalmente raggiunto la posizione speculativa del “per noi” che durante l’intero cammino riusciva ad anticipare gli sviluppi dialettici immanenti alla coscienza e per questo a lei invisibili. Per questo prima di pervenire compiutamente al sapere di sé sarà necessario attraversare anche il momento della religione dove lo spirito si coglie in forma rappresentativa ma non ancora concettuale. Tutte le figure fin qui affrontate erano i momenti dell’autoanalisi dello spirito per pervenire finalmente al suo proprio punto di vista, la posizione speculativa a partire dalla quale poter svolgere la scienza. La *Fenomenologia* è introduzione al sistema della scienza poiché essa si propone come il percorso che il soggetto che si accinge a filosofare deve percorrere per arrivare al punto di vista della scienza, ossia il sapere assoluto, la posizione dello spirito che si sa come spirito.

Se una forma di vita, un mondo, diviene se stessa attraverso il suo sapere di sé, questo risultato può essere raggiunto solo attraverso il pieno dispiegamento del sistema della scienza. La *Fenomenologia* per Hegel ha appunto la funzione di introdurre il soggetto alla comprensione speculativa, scientifica, autenticamente filosofica del mondo, affinché esso, sapendosi divenga veramente ciò che è e così si inneschi nuovamente una nuova metamorfosi dello spirito e con ciò esso determini il suo essere in una sua nuova figura:

²⁰¹ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., pag.395

Del resto non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo; [...] lo spirito che si forma matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; [...] Questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo.²⁰²

Attraverso la filosofia, sviluppata nell'intero sistema della scienza, lo spirito raggiunge la piena comprensione di sé e questo sapere, il sapere di se stesso, è il suo farsi. Il sapere assoluto è il punto di vista dal quale svolgere il processo di comprensione che rende la forma di vita nel quale esso si è sviluppato ciò che essa è, è la comprensione del presente come risultato del passato.

Quest'ultima figura dello spirito, lo spirito che al suo perfetto e vero contenuto dà in pari tempo la forma del Sé e che per questa via, tanto realizza il suo concetto, quanto resta, in questa realizzazione, nel suo concetto, è il sapere assoluto; il sapere assoluto è lo spirito che si sa in figura spirituale, ovvero è il sapere concettivo²⁰³.

L'interpretazione pragmatista di Brandom che considera lo spirito come l'insieme dei comportamenti concettualmente, quindi inferenzialmente, articolati, che regolano normativamente la prassi sociale di una comunità sembra misconoscere un aspetto fondamentale di questo. Lo spirito hegeliano non deve esser inteso tanto come un insieme di pratiche inferenziali quanto piuttosto come un'attività autoreferenziale. La distinzione tra *sapience* e *sentience*, tra esseri razionali e essere meramente animali, tra ciò che è semplicemente naturale e lo spirituale, non è segnata tanto dalla capacità di esibire pratiche inferenziali quanto piuttosto da quella di mostrarsi come soggetti di attività autoreferenziali. Come dice Hegel "l'uomo si distingue dall'animale in virtù del pensare"²⁰⁴, e una corretta caratterizzazione del pensiero non si fonda tanto sul passaggio da una nozione di referenza ad una di inferenza, quanto sulla dialettizzazione della stessa nozione di referenza, ossia nel riconoscere la negatività immanente ad ogni riferirsi ad altro, quindi nel comprendere come ogni riferirsi ad altro è un riferirsi a sé. Da questa prospettiva

²⁰² *Phän.*, I, pag.8

²⁰³ *Phän.*, II, pp.295-296

²⁰⁴ *VGPh.*, p.16

La filosofia è in genere il pensiero che reca se stesso alla coscienza, che ha a che fare con se stesso. È il processo del pensiero: diventare oggetto di se stesso, pensare se stesso e, invero, secondo diverse determinazioni. La scienza filosofica è sotto quest'aspetto lo sviluppo del pensare libero, e l'intero è la totalità di questo sviluppo, del circolo che ritorna in sé, che è quello che vuol pervenire solo a se stesso²⁰⁵.

Allo stesso modo anche nella trattazione della nozione di verità si potrebbe dire che l'operazione di Hegel non consiste tanto nel passaggio da una concezione corrispondentista ad una coerentista²⁰⁶, che dal punto di vista di Brandom appare parallelo a quella dalla nozione di referenza a quella di inferenza. L'*adequatio* che caratterizza il corrispondentismo è semplicemente dialetticizzato poiché non è più un rapporto esterno tra il concetto e le cose ma un tendenziale adeguarsi del concetto a sé. Anche in questo caso la spiegazione è svolta attraverso la nozione di autoriferimento.

²⁰⁵ *Ibidem*, p.13

²⁰⁶ Per una caratterizzazione della concezione della nozione di verità in termini di coerenza, a partire da un confronto con Kant, vedi BAUM M., "Verità" in Hegel e Kant, in NUZZO A., *La logica e la metafisica di Hegel*, op.cit., pp.89-107. Il punto di vista di Baum appare corretto poiché sottolinea come per Hegel la verità sia il concetto che si auto realizza e si autodetermina coerentemente con se stesso, quindi la coerenza è concepita come adeguatezza del riferimento del pensiero a sé e non come relazione estrinseca tra momenti distinti del pensiero.

3. QUIETISMO E IDEALISMO. McDOWELL INTERPRETE DI HEGEL

Come quella di Brandom anche la proposta filosofica di McDowell esprime l'intenzione di richiamarsi ad Hegel, al punto che in *Mente e mondo* l'autore esprime la speranza di "pensare a questo lavoro come a uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia*"²⁰⁷. Nonostante questa dichiarazione tuttavia i riferimenti ad Hegel nel lavoro di McDowell sono molto rari: il più delle volte il nome di Hegel è associato a dei suggerimenti, prospettive, appena accennate e non ancora pienamente sviluppate. Anche per McDowell come per Brandom il modo corretto di accostarsi alla lezione hegeliana per poter riattualizzare le sue soluzioni nell'ambito della filosofia contemporanea è considerare l'idealismo assoluto come il superamento di quello trascendentale. Tuttavia a differenza di Brandom, per McDowell il passo avanti compiuto da Hegel rispetto a Kant non consiste nell'aver superato la distinzione tra l'istituzione e l'applicazione dei concetti. Prescindendo dall'interpretazione del rapporto tra Hegel e Kant, che si affronterà dettagliatamente in seguito, il punto in cui emerge il contrasto tra McDowell e Brandom concerne la lettura della nozione di esperienza all'interno della *Fenomenologia*:

It may be relevant to note that, contrary to what Brandom suggest, what is called "experience" in the *Phenomenology* is not our day-to-day coping with the world we perceive and act in, which would be an appropriate frame for that concern of Brandom's. "Experience" in the *Phenomenology* describes, rather, the fate of a succession transcendental conceptions, of the objective and subjective as such²⁰⁸.

Secondo McDowell l'*Erfahrung* fenomenologica non è il processo di negoziazione tra autorità reciproche dove vengono attribuiti e riconosciuti impegni inferenziali ma una serie di concezioni provvisorie del perseguimento dell'oggettività. Il progredire dell'esperienza della coscienza quindi non rappresenta il processo di revisione degli impegni inferenziali che vengono assunti ma ciò che accade a tali concezioni

²⁰⁷ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op. cit., p. IX

²⁰⁸ McDOWELL J., *Comment on Robert Brandom's "Some Pragmatist Theme in Hegel's Idealism"*, in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997, p. 191

provvisorie che si mostrano inadeguate in base a se stesse in modo da educare la coscienza a vedere il suo ordinario perseguimento dell'oggettività come il libero movimento del concetto²⁰⁹.

Ciò che segna il disaccordo tra Brandom e McDowell e che emerge a partire dalle loro concezioni dell'esperienza è l'idea che le norme che articolano lo spazio logico delle ragioni e che regolano le nostre capacità concettuali non sono riducibili interamente alle relazioni che gli individui intrattengono tra loro:

What I urge against Brandom is that we cannot make sense of discourse-governing social norm prior to and independently of objective purport. Answerability to each other in discourse is not a self-standing foundation on which we could construct a derivative account of how talk and thought are directed at reality. [...] In my picture answerability to the world and answerability to each other have to be understood together²¹⁰.

Agli occhi di McDowell l'inferenzialismo di Brandom non esce dall'oscillazione che caratterizza la filosofia contemporanea tra l'accettazione acritica del Mito del Dato e la soluzione coerentista. Come Davidson anche Brandom per non abbandonare la fondamentale idea kantiana di una spontaneità concettuale non riconducibile al "regno della legge", ossia non naturalizzabile secondo le connessioni causali che caratterizzano la nostra concezione del mondo fisico, sostiene la totale irrilevanza dell'esperienza nell'istituzione delle norme che qualificano la correttezza o scorrettezza dei nostri comportamenti concettuali, riducendola alle sole interrelazioni tra individui. Secondo McDowell questa concezione non rende conto della fondamentale intuizione dell'empirismo secondo la quale l'esperienza non influisce sulle nostre condotte concettuali unicamente attraverso una pressione causale ma esercita la funzione di un vincolo razionale sull'esercizio della spontaneità, ossia l'idea che l'esperienza deve conservare un valore normativo.

Questo è ciò che intendo per "empirismo minimale": l'idea che l'esperienza deve costituire un tribunale, che medi il modo in cui il nostro pensiero è responsabile dello stato delle cose, come non può non essere se deve essere concepibile come pensiero²¹¹

²⁰⁹ McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel*, op.cit., pag. 476

²¹⁰ McDOWELL J., *Responses*, in SMITH N.H. (edited by), *Reading McDowell. On Mind and World.*, Routledge, London and New York, 2002, p. 275

²¹¹ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p. XII

Sottolineando l'impossibilità di eliminare l'idea di una rispondenza al mondo nella nostra concezione della normatività, McDowell non intende riaffermare un'ulteriore versione del Mito del Dato ma proporre una soluzione che liberi la filosofia dalle preoccupazioni che ne hanno caratterizzato gli ultimi sviluppi. Il modo attraverso cui è possibile conservare una concezione kantiana della spontaneità, rifiutando la naturalizzazione del pensiero, e allo stesso tempo senza ristabilire un salto ontologico tra natura e pensiero, mente e mondo, alla maniera del platonismo sfrenato, secondo McDowell è rintracciabile nella nozione di seconda natura. Prima di affrontare l'hegelismo di McDowell a proposito della sua concezione dell'esperienza e della sua interpretazione di Kant, adesso si cercherà di comprendere preliminarmente quanto il suo utilizzo della nozione di seconda natura sia affine a quello hegeliano.

3.1. Riconciliare Natura e Ragione

All'interno del quadro delineato da McDowell la nozione di seconda natura svolge un ruolo fondamentale: tutta la sua trattazione del rapporto tra spontaneità e recettività infatti converge sulla necessità di un impiego di questo concetto. Il riferimento di McDowell è immediatamente rivolto alla concezione etica di Aristotele. Secondo McDowell nella concezione aristotelica espressa nell'*Etica Nicomechea* le esigenze etiche conservano il loro carattere autonomo rispetto a quelle meramente naturali, riducibili a imperativi biologici, e tuttavia esse sono considerate come attualizzazioni di potenzialità che appartengono al normale organismo umano: la capacità di rispondere a ragioni e non a semplici influssi causali è ciò che caratterizza il modo umano di vivere la propria vita animale, quindi ciò che qualifica la nostra stessa posizione all'interno della natura. Secondo McDowell il modello attraverso cui Aristotele rende conto della saggezza pratica non è circoscritto all'ambito etico ma proficuamente aperto anche a quello teoretico:

[...] questo argomento non si restringe all'etica. Il modello del carattere etico, che include l'imposizione di una forma specifica dell'intelletto pratico, è un caso particolare di un fenomeno generale: l'iniziazione alle capacità concettuali, che includono la recettività ed altre esigenze razionali oltre a quelle dell'etica. Tale iniziazione è una parte normale del cammino che porta un essere umano alla maturità, e questo è il motivo per cui, benché la struttura dello spazio logico delle ragioni sia estranea alla configurazione della natura concepita come regno della legge, questo non comporta la

lontananza dall'umano che il platonismo sfrenato prevede. Se generalizziamo il modo in cui Aristotele concepisce il modellamento del carattere etico, arriviamo alla nozione generale di uno sviluppo della sensibilità alle ragioni acquisendo una seconda natura. Non so individuare un'espressione della nostra lingua concisa e soddisfacente per questo, ma è ciò che compare nella filosofia tedesca come *Bildung*.²¹²

Le descrizioni delle scienze naturali paradigmatiche, escludendo le relazioni di giustificazione dal “regno della legge”, hanno generato una concezione disincantata della natura la quale ha condotto ad un'insostenibile dualismo che porta all'oscillazione tra o una rigida riduzione dello spazio logico delle ragioni alla natura o all'altrettanto rigida dicotomia ontologica tra mente e mondo. Attraverso la nozione di seconda natura diventa possibile concepire la natura come “parzialmente incantata” ossia considerare le nostre capacità concettuali come attualizzazioni della nostra natura animale²¹³. In questo contesto la nozione di *Bildung* rappresenta l'attività mediante la quale la ragione forma la nostra vita in modo naturale delineando appunto una seconda natura come “abitudini di pensiero e azione”²¹⁴. La *Bildung* è ciò che realizza alcune della potenzialità che ci appartengono naturalmente e i comportamenti da essa introdotti non sono estranei al nostro essere animali ma attualizzazioni del nostro modo peculiare di esserlo. Prendendo in considerazione una concezione della natura parzialmente incantata come segue dall'utilizzo della nozione di seconda natura secondo McDowell è possibile operare quella riconciliazione tra ragione e natura che compirebbe “la scoperta che mette a riposo la filosofia”²¹⁵. Contro l'atteggiamento tipico della filosofia moderna che affronta i suoi tipici dualismi prendendo unilateralmente parte “su uno dei lati dell'abisso che vorrebbe attraversare”, crudo naturalismo e platonismo sfrenato[*rampant*] in ambito ontologico, Mito del Dato e coerentismo in ambito epistemologico e semantico, McDowell riprende esplicitamente la lezione del “quietismo” di Wittgenstein, ossia il suo rifiuto di qualsiasi ambizione filosofica costruttiva e dottrinale, proponendo un platonismo naturalizzato e un empirismo minimale²¹⁶. I contrasti tra i rigidi termini di dicotomie come quelle tra spontaneità e recettività, pensiero e mondo, ragione e natura, attraverso le nozioni di *Bildung* e seconda natura mostrano il loro carattere di

²¹² *Ibidem*, p.91. La valutazione della concezione attribuita da McDowell ad Aristotele porterebbe la trattazione fuori strada quindi si prescinderà dalla sua considerazione.

²¹³ *Ibidem*, p.79

²¹⁴ *Ibidem*, p.90

²¹⁵ WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op.cit., § 133

²¹⁶ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., pp. 100-102

pseudo-problemi, di immagini da cui è necessario liberarsi per raggiungere una rappresentazione perspicua.

La nozione di una seconda natura in McDowell quindi appare funzionale ad una strategia filosofica che mira a mostrare l'illusorietà di determinati problemi e in ciò riflette la sua profonda ispirazione wittgensteiniana:

Quando descrivo il platonismo attenuato reso possibile dal naturalismo della seconda natura, intendo pressappoco questo: la struttura dello spazio delle ragioni non viene costituita in splendido isolamento da tutto ciò che è puramente umano. Il "quietismo" di Wittgenstein, correttamente compreso, costituisce un buon contesto per far notare che osservazioni come questa non dovrebbero dare adito alla domanda: "E allora, cos'è che costituisce la struttura dello spazio delle ragioni?" Se crediamo di doverci misurare da una simile domanda, il mio ricorso ad una seconda natura, abbozzato e non sistematica qual è, sembrerà nel migliore dei casi un impegno programmatico verso una risposta vera e propria. Ma questo sarebbe un fraintendimento della mia posizione. Ritengo che la risposta che dovremmo poter dare, [...], sia quella di scuotere le spalle o qualcosa di analogo²¹⁷.

Secondo questa linea di pensiero, che si propone di svelare in modo terapeutico l'illusorietà dei problemi che derivano dal dualismo tra ragione e natura, l'uso della nozione di seconda natura da parte di McDowell è funzionale ad una concezione della filosofia che "protegge" il senso comune²¹⁸: il rifiuto di ambizioni costruttive serve a placare infondate preoccupazioni filosofiche.

3.1.1. *Bildung e seconda natura in Hegel*

Anche nel pensiero di Hegel le nozioni di *Bildung* e seconda natura svolgono un ruolo fondamentale poiché la loro tematizzazione permette al filosofo di prendere la propria posizione su alcune delle tematiche più dibattute nell'idealismo tedesco e più in generale nella filosofia moderna. Più in generale il concetto di *Bildung* influenza pesantemente la riflessione dell'epoca di Hegel con la nascita del *Bildungsroman*: la stessa *Fenomenologia* è inquadrabile come romanzo di formazione filosofico che percorre lo sviluppo della coscienza naturale la quale mediante le proprie esperienze raggiunge il punto di vista filosofico del sapere assoluto²¹⁹. Oltre a questo significato generale all'interno della *Fenomenologia* la *Bildung* rappresenta anche una figura

²¹⁷ *Ibidem*, p.194

²¹⁸ *Ibidem*, p.47

²¹⁹ HYPOLITE J., *Genesi e struttura*, op.cit., p.17

specifica dello spirito, ossia lo spirito che si è reso estraneo a sé. Superato lo spirito che esisteva immediatamente quale mondo etico poiché vissuto e realizzato dalla coscienza come consuetudine e costume dall'origine sconosciuta²²⁰, dove lo spirito rivela la propria presenza direttamente “nel sangue della parentela, nel Sé della famiglia”²²¹, lo sviluppo del percorso fenomenologico mostra la necessaria estraneazione dello spirito dalla propria immediatezza e la sua conseguente cristallizzazione in una nuova figura. In questo nuovo contesto lo spirito “si dirompe in un mondo duplice”²²²: ciò che prima la coscienza viveva irriflessivamente come il proprio mondo adesso le si presenta come altro da lei, un altro di cui si dovrà riappropriare attraverso la *Bildung*. Su questa tematica, così come si presenta all'interno della *Fenomenologia*, si tornerà al momento dell'analisi di alcuni passaggi della filosofia dello spirito oggettivo. Infatti le nozioni di seconda natura e *Bildung* rappresentano dei punti fondamentali all'interno della filosofia dello spirito hegeliana: ciò che si intende mostrare, al fine di valutare correttamente l'hegelismo di McDowell, è quale sia il significato e la funzione che è attribuita a tali nozioni all'interno dell'ultima parte del sistema.

3.1.1a. Seconda natura come abitudine

La transizione allo spirito non è semplicemente il passaggio della natura a un grado più elevato del suo sviluppo ma rappresenta una frattura. Lo spirito si presenta da subito come l'attività di superare l'esteriorità che caratterizzava l'essere del concetto come natura. Lo spirito non si pone accanto o dopo la natura: esso toglie alla natura la sua inadeguatezza emersa nella morte dell'animale dove l'individuo e il genere non giungono mai ad una reale identificazione e l'universale, affermandosi nella morte dell'esemplare, rimane sempre un'universale astratto. In questo contesto l'uomo si pone come tramite attivo tra il naturale e lo spirituale: pur essendo in continuità con la natura l'essere umano attraverso il pensiero è il medio della manifestazione dello spirito²²³:

²²⁰ *Ibidem.*, p.463

²²¹ *Phän.*, II, p.44

²²² *Ibidem.*, p.45

²²³ BONITO OLIVA R., *La “magia dello spirito” e il “gioco del concetto”. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel.*, Guerini e associati, Napoli, 1995, pp.51-53

Solo l'uomo si eleva al di sopra della singolarità della sensazione verso l'universalità del pensiero, al sapere di se stesso, a cogliere la sua oggettività, il suo Io -con una parola- solo l'uomo è spirito pensante e proprio e solo attraverso ciò si distingue in maniera essenziale dalla natura²²⁴.

L'uomo è il luogo della natura dove emerge quell'attività autoreferenziale che è lo spirito. Come tale lo spirito si presenta immediatamente come l'*Aufhebung* della determinatezza biologica e ambientale mediante la quale l'uomo è comunque posto in continuità con la natura, quindi nella sua immediatezza lo spirito è l'anima, oggetto dell'antropologia filosofica²²⁵. Come prima parte della filosofia dello spirito soggettivo a questa disciplina spetta il compito di mostrare il manifestarsi dello spirito come negazione immediata e immanente alla natura stessa:

All'antropologia non si deve lasciare che quella regione oscura dove lo spirito sta, come si diceva una volta sotto influssi siderali e terrestri, dov'esso vive come spirito naturale in simpatia colla natura e si accorge dei mutamenti di questi in sogni e presentimenti, quella regione in cui lo spirito abita nel cervello, nel cuore, nei gangli, nel fegato ecc..²²⁶

L'anima deve essere intesa come il differenziarsi stesso di natura e spirito. L'attività autoreferenziale che è lo spirito si presenta nella sua immediatezza nell'appropriazione dell'organismo naturale dal quale emerge e come tale lo spirito quale anima è la strumentalizzazione della realtà corporea al fine di renderla espressione di sé. La stessa successione di anima naturale, senziente e reale è scandita dall'esplicitazione dell'azione formatrice dell'anima sul corpo, dell'interno sull'esterno²²⁷. L'anima deve informare progressivamente il proprio corpo affinché l'individuo arrivi a sentirsi come soggetto di questo facendone il mezzo della propria relazione con il mondo esterno. Questo sentimento di sé assume compiutamente la propria forma come abitudine che quale prodotto dell'attività preintenzionale dell'anima libera l'uomo dalla dipendenza dalla natura attraverso l'educazione delle sensazioni²²⁸.

L'abitudine è, come la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza. Le qualità

²²⁴ *Enz.*, §381 Z.

²²⁵ Per approfondire il tema dell'antropologia hegeliana come scienza filosofica un buon punto di partenza è CHIEREGHIN F., *L'antropologia come scienza filosofica*, in Id. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento, 1995, pp.430-454

²²⁶ *W.d.L.*, p. 886

²²⁷ BONITO OLIVA R., *La "magia dello spirito"*, op.cit., pp.103-109

²²⁸ FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, op.cit., p.278

naturali e i cambiamenti dell'età, del sonno e della veglia, sono immediatamente naturali; l'abitudine è la determinatezza del sentimento (nonché dell'intelligenza della volontà ecc., nella misura in cui appartengono al sentimento di sé) che si è fatta un qualcosa di naturalmente essente e meccanico. L'abitudine è stata a ragione detta seconda natura: natura, perché è un immediato essere dell'anima; seconda, perché è un'immediatezza posta dall'anima, un dar forma alla corporeità penetrandola, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, ed alle determinatezze della rappresentazione e della volontà in quanto somatizzate (§401)²²⁹.

Come l'abitudine è il risultato di quell'attività preriflessiva che regolarizza la sensibilità così la memoria, trattata nella psicologia, è il meccanismo che stabilizza e conserva la connessione esterna e arbitraria tra rappresentazioni e intuizioni, dal punto di vista del linguaggio tra nome e significato, permettendo al pensiero di muoversi e esprimersi liberamente in e attraverso essi²³⁰. Una volta che il sentimento di sé si è configurato come abitudine la corporeità è oramai strumento immediato e ancora naturale dell'espressione dello spirito. In questo contesto la nozione di seconda natura indica il prodotto dell'attività formatrice dello spirito sull'organismo naturale dal quale esso emerge cioè il corpo umano: mediante l'esercizio e la ripetizione la sensibilità dell'individuo, la sua determinatezza naturale, è immediatamente sottoposta a costrizioni non più meramente naturali che nel loro complesso costituiscono appunto una seconda natura. Inoltre "la forma dell'abitudine abbraccia tutte le specie e tutti gli stadi dell'attività dello spirito"²³¹: dalla posizione eretta fino al pensiero ogni espressione dello spirito necessita dell'abitudine poiché per concretizzarsi e assumere la propria forma esso deve poter trasparire immediatamente senza incontrare ostacoli nell'esteriorità²³². Attraverso l'abitudine la trattazione antropologica è condotta all'anima reale [*wirkliche*] caratterizzata dal fatto che "l'esteriorità non rappresenta se stessa, bensì l'anima, ed è il suo segno"²³³.

Nell'ambito della filosofia dello spirito soggettivo dunque la nozione di seconda natura compare con la funzione di rappresentare quel meccanismo inconscio di disciplinamento della corporeità che costituirà un presupposto ineludibile per ogni ulteriore manifestazione dello spirito. Tuttavia la nozione di seconda natura acquista un'importanza decisiva soprattutto nello spirito oggettivo.

²²⁹ *Enz.*, §410 A.

²³⁰ FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, op.cit., pp.299-301

²³¹ *Enz.*, §410 A.

²³² Sembra piuttosto comico ma secondo Hegel per pensare è necessario che il proprio organismo sia stato educato a farlo altrimenti l'attività che ci distingue dagli altri organismi animali incontra degli ostacoli fisiologici: "...quando non si è abituati, il pensare a lungo causa mal di testa..." *Ivi*

²³³ *Enz.*, §411

3.1.1b. Seconda natura come mondo spirituale

La filosofia dello spirito mostra come il concetto dello spirito divenga concreto ossia come lo spirito soggettivo oggettivi se stesso in un mondo e a partire da questo si comprenda come ciò che esso è. Il diritto rappresenta l'esteriorizzazione oggettiva dello spirito che attraverso la soppressione e la formazione della natura immediata genera una seconda natura, un mondo spirituale:

Il terreno del diritto è, in generale, lo Spirituale [*das Geistige*], e, precisamente, il suo luogo e punto di partenza è la volontà libera. Pertanto la libertà costituisce la sostanza e la destinazione del diritto, e il sistema giuridico è il regno della libertà realizzata, è il mondo dello spirito prodotto, come una seconda natura, dallo spirito stesso²³⁴.

Il diritto come attualizzazione della libertà, che è l'essenza dello spirito²³⁵, è quel sistema di istituzioni e costumi che regolano la vita delle comunità umane. L'espressione seconda natura connota dunque il prodotto dell'opera di formazione dell'oggettività dello spirito ma mantiene anche i caratteri di contingenza e esteriorità tipici della natura immediata²³⁶ in quanto per l'individuo le abitudini e i costumi che regolano la vita etica della comunità cui appartiene mantengono l'aspetto di un dato di cui appropriarsi, qualcosa di trovato che deve ancora essere riconosciuto come posto: “ l'eticità è il concetto della libertà divenuto mondo dato e natura dell'autocoscienza”²³⁷. L'individuo deve quindi congiungere la propria volontà con la volontà etica universale presente nella vita della comunità perché il concetto di libertà si attualizzi nella forma di un mondo, di una seconda natura: la scissione moderna introdotta dalla riflessione tra l'individuo e la comunità etica cui appartiene viene superata attraverso il ricorso ad una seconda immediatezza, una seconda naturalità che qualifica l'autocoscienza etica come una natura razionale²³⁸. L'espressione “natura” in riferimento all'uomo mostra dunque un significato molto diverso da

²³⁴ *GrRPh.*, §4

²³⁵ *Enz.*, §382

²³⁶ PEPERZAK A. T., *Modern freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001, p.186; MENEGONI F., *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in CHIAREGHIN F. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche*, op.cit., p. 523 n.184

²³⁷ *GrRPh.*, §142

²³⁸ PEPERZAK A.T., *Modern freedom*, op.cit. pp.382-402

quello che le si attribuisce normalmente come osserva lo stesso Hegel trattando della nozione di stato di natura in Hobbes:

L'espressione "natura" implica un tale duplice senso, una tale ambiguità. Con natura s'intende che la natura umana è spiritualità, razionalità, libertà; questo non è ciò che s'intende con stato di natura²³⁹.

La seconda natura designa dunque l'esteriorizzazione dello spirito in un mondo e questo nel linguaggio della *Fenomenologia* rappresenta il suo determinarsi in una figura. La *Bildung* è appunto questa attività di spiritualizzazione del mondo a partire da se stessi, prendendo possesso del proprio corpo e dominando la propria sensibilità, conformandoci a e prendendo consapevolezza che ciò che ci appare come un mondo spirituale dato, quell'insieme di norme che trascendono le leggi meramente naturali ma che si presentano in maniera altrettanto immediata, sono il risultato dell'opera dello spirito nel suo manifestarsi nell'esistenza oggettiva. "Lo spirito ha la sua realtà perché si sdoppia in se stesso"²⁴⁰ dice Hegel nei *Lineamenti*, perché "si dirompe in un mondo duplice" come aveva detto nella *Fenomenologia*, ossia esso deve presentarsi immediatamente a sé come qualcosa di dato, al modo di un'esistenza esteriore tipica della natura, affinché possa riconoscersi come prodotto di se stesso e con ciò realizzarsi. La *Bildung* dell'individuo quindi è l'attività stessa di realizzazione dello spirito nella situazione di scissione tipica della modernità: la formazione dell'individuo, il riconoscimento che ciò che appare dato è un posto, è il sapersi dello spirito ma tale sapere è il farsi dello spirito stesso.

Ciò dunque mediante cui l'individuo ha qui validità ed effettualità è la cultura. La vera e originaria natura e sostanza dell'individuo è lo spirito dell'estraneazione dell'essere naturale. Questa alienazione è perciò egualmente fine ed esserci dell'individuo;[...]. Tale individualità si coltiva fino a giungere a ciò che essa è in sé, e soltanto così essa è in sé ed ha esistenza effettuale...²⁴¹

L'individuo stesso ha la propria realtà effettuale nella misura in cui attraverso la *Bildung*, supera l'immediatezza del suo essere naturale e con ciò individualizza istanziandola in sé l'attività autoreferenziale che costituisce lo spirito permettendole così di realizzarsi ed essere.

²³⁹ *VGPh.*, p.500

²⁴⁰ *GrRPh.*, §187

²⁴¹ *Phän.*, II, p.47

Il compimento dello spirito nella sfera dell'oggettività è la storia del mondo come "il fatto, l'atto dello spirito"²⁴², come ciò che deve essere compreso al fine del raggiungimento della forma più alta e compiuta che lo spirito può assumere ossia la conoscenza concettuale, scientifica, di sé:

La storia è dunque la configurazione dello spirito nella forma dell'accadere, cioè nella forma della realtà naturale immediata. Di conseguenza gli stadi dello sviluppo sono dati come principi naturale immediati, i quali, appunto in quanto naturali, sono come una pluralità in cui ciascuno è esterno all'altro; in tal senso, quindi, a ciascuno di questi principi spetta un solo popolo: ogni principio cioè ha la propria determinatezza geografica e antropologica.²⁴³

Nell'ambito della storia l'immediatezza naturale si presenta nell'esteriorità reciproca dei singoli popoli, i quali concorrono separatamente al farsi dello spirito, ignari di realizzare tutti il suo medesimo principio, il quale si manifesta come unitario solo dal punto di vista dello spirito assoluto. La seconda natura, come completa exteriorizzazione oggettiva dello spirito nell'oggettività, è il luogo dove il soggetto può riappropriarsi del concetto dello spirito e con ciò innescare la metamorfosi che lo realizza in una nuova figura. Lo scopo della storia è infatti che lo spirito si sviluppi assumendo la forma di una natura, di un mondo che gli è adeguato, in modo che il soggetto trovi il suo concetto di spirito in questa seconda natura, in questa realtà prodotta attraverso il concetto dello spirito ed abbia in questa oggettività la coscienza della sua libertà e razionalità oggettiva.

L'intero dominio della libertà oggettiva può dunque essere caratterizzato come l'aspetto naturale, immediato, dell'autorealizzazione dello spirito, quindi come il sapere che esso ha di sé, e come tale appartiene come elemento subordinato all'autocoscienza pienamente sviluppata dello spirito assoluto²⁴⁴.

Da tutto ciò emerge come per Hegel la nozione di seconda natura sia che essa si presenti a livello della soggettività umana come abitudine, sia come mondo spirituale oggettivamente contrapposto nella sua immediatezza all'individuo, è funzionale alla realizzazione del sapere dello spirito assoluto. L'emergere immediato dello spirito in ambito antropologico e il suo determinarsi nella forma di un mondo oggettivo sono momenti della sua autoconoscenza che esso deve ripercorrere al fine di raggiungere

²⁴² *Ibidem*, § 343

²⁴³ *Ibidem*, §346

²⁴⁴ PEPERZAK A.T., *Modern freedom*, op.cit., p.599

compiutamente il proprio sé, la propria conoscenza concettuale, quindi filosofica, e con ciò configurarsi come spirito assoluto.

3.1.2. *Seconda natura e filosofia*

Il tentativo di McDowell di mostrare come le nozioni di *Bildung* e seconda natura siano funzionali alla dissoluzione di alcuni dei problemi filosofici derivati dall'assunzione della concezione kantiana della spontaneità concettuale è effettivamente caratterizzabile come risultato della sua ispirazione hegeliana anche se non del tutto. A livello storiografico l'intenzione di superare l'impasse generato dal dualismo kantiano tra recettività e spontaneità attraverso una riattualizzazione di modelli rintracciabili in Aristotele, tanto in ambito pratico quanto in ambito teoretico, appare molto affine all'operazione filosofica che lo stesso Hegel aveva in mente: ripristinare la continuità ontologica tra mente e mondo, pensiero e essere, immediatamente presente nella filosofia antica, integrandola con la mediazione della riflessione caratteristica della modernità. Tuttavia nonostante, come per Hegel, i punti di riferimento di McDowell siano soprattutto Kant ed Aristotele, la proposta filosofica di un platonismo naturalizzato e di un empirismo minimale appare funzionale ad una concezione dell'attività filosofica di ispirazione più wittgensteiniana che hegeliana. La concezione della seconda natura esposta da McDowell come quell'insieme di norme non riducibili a imperativi biologici causalmente dettati dalla nostra costituzione organica, che ci pone in continuità con tutte le altre forme viventi, caratterizzata come abitudine di pensiero e azione, può essere indubbiamente rintracciata in Hegel. La stessa nozione di *Bildung* come iniziazione e formazione dell'individuo all'utilizzo della spontaneità propria delle capacità concettuali è ripresa da McDowell in un'accezione sicuramente presente all'interno dell'opera hegeliana. Più in generale ciò che rivela una genuina ispirazione hegeliana è l'idea di una peculiarità della natura umana caratterizzabile in maniera distintiva in termini di razionalità, di capacità di rispondere a ragioni, e non solo di reagire a stimoli causalmente indotti, che non implichi la necessità di porre lo sviluppo delle capacità concettuali in uno "splendido isolamento" rispetto dal resto del regno animale: la razionalità è parte integrante della natura animale degli esseri umani. Ciò che al contrario non è configurabile come un ripresa del pensiero hegeliano è la funzione

che queste concezioni svolgono nel contesto più ampio dei propositi e degli scopi attribuibili all'attività filosofica come tale. Se per McDowell le nozioni di *Bildung* e seconda natura hanno come fine il dissolvimento di tutta quella serie di problemi causati dal dualismo tra natura e ragione e svolgono quindi un'attività terapeutica nei confronti delle confusioni metafisiche, in Hegel hanno tutt'altro utilizzo. La filosofia così come è intesa da McDowell non consiste se non nell'attività terapeutica di ripristinare, chiarificandole, le ordinarie concezioni del senso comune ingiustificatamente rese problematiche da indisciplinate riflessioni filosofiche. La filosofia pratica una difesa del senso comune contro preoccupazioni e domande che non hanno un legittimo fondamento:

Con il mio ricorso alla nozione di seconda natura intendo proprio eliminare il retroterra che fa sembrare importanti simili domande, il dualismo di ragione e natura. Non lo intendo come un passo – che non potrebbe essere al massimo che un passo in avanti- verso la costruzione di una risposta a tali domande²⁴⁵.

In Hegel al contrario non è assolutamente presente l'idea di un dissolvimento delle problematiche filosofiche, propria di una concezione inaugurata consapevolmente solo con Wittgenstein²⁴⁶. La filosofia per Hegel non è un'attività che si schiera in difesa del senso comune ma al contrario è la comprensione concettuale della rappresentazioni accettate acriticamente da quello:

Pensieri veri e penetrazione scientifica si possono guadagnare solo nel lavoro del concetto. Soltanto esso può produrre l'universalità del sapere, la quale è non già la solita indeterminatezza e meschinità del senso comune, ma conoscenza coltivata e compiuta...²⁴⁷

L'atteggiamento di Hegel verso i problemi affrontati dai filosofi che lo hanno preceduto non è quello di chi intende mostrarne l'illusorietà. La confutazione delle filosofie del passato per Hegel non ha il significato di uno svelamento della vacuità delle problematiche con cui esse si confrontavano ma della sua riduzione a momento all'interno della filosofia più recente:

²⁴⁵ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.194

²⁴⁶ STERN R., *Going Beyond the Kantian Philosophy. On McDowell's Hegelian Critique of Kant*, in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997, pp. 259-263

²⁴⁷ *Phän.*, I, p.59

La refutazione consiste solo nella riduzione di una determinazione ad una determinazione subordinata, ad un momento. Nessun principio caratterizzante una filosofia va perduto, esso è contenuto per essenza in quello che lo segue: solo la sua posizione è mutata. [...] Dunque la più moderna filosofia, quella odierna, è necessario che sia la più ricca e la più concreta e deve contenere in se stessa tutti i principi filosofici precedenti, ma solo come momenti che in precedenza si erano mostrati come l'intero.²⁴⁸

Conformemente alla sua concezione della filosofia come compimento di una forma di vita secondo Hegel la confutazione non ha dunque la valenza di una dissoluzione dei problemi che caratterizzavano una riflessione filosofica ma è piuttosto il segnale che “lo spirito del mondo è andato oltre e questa non è più la forma nella quale esso trova effettivamente la sua consapevolezza”²⁴⁹.

Alla luce della concezione hegeliana di ciò che significa superare e confutare una filosofia del passato adesso è venuto il momento di analizzare l'interpretazione di McDowell dei rapporti tra idealismo trascendentale e assoluto, vagliando la sua plausibilità alla luce di come Hegel stesso relazionava la propria filosofia a quella kantiana.

3.2. *Idealismo trascendentale e idealismo assoluto*

La relazione tra l'idealismo kantiano e quello di Hegel è un punto fondamentale per comprendere la proposta filosofica di McDowell. L'oscillazione caratteristica della filosofia contemporanea tra Mito del Dato e coerentismo continua, secondo McDowell, a far fronte a un problema la cui formulazione rimane legata indissolubilmente a Kant in particolare alla sua Deduzione Trascendentale, ossia mostrare come “condizioni soggettive del pensiero debbano avere validità oggettiva”²⁵⁰. Contrariamente a Brandom e Pippin, per McDowell il passo in avanti compiuto da Hegel rispetto a Kant non consiste tanto nell'aver posto in primo piano la socialità e la storicità della ragione²⁵¹ quanto piuttosto nell'aver fornito una risposta alla questione kantiana negli stessi termini in cui egli l'aveva posta, cioè nell'aver

²⁴⁸ *VGPh.*, p.19

²⁴⁹ *Ibidem*, p.18

²⁵⁰ *K.d.r.V.*, B122

²⁵¹ Senza alcun dubbio la nozione hegeliana di Spirito può essere intesa come la trasformazione in senso storico e sociale dell'unità trascendentale dell'appercezione kantiana (vedi anche PRIEST S., *Introduction*, in Id. (edited by), *Hegel's Critique of Kant*, Oxford, 1987, pp. 1-46), tuttavia un fattore fondamentale non considerato adeguatamente da Pippin e Brandom è, come abbiamo già avuto modo di vedere, il ristabilimento di una prospettiva metafisica e ontologica.

mostrato come l'esperienza percettiva non possa non essere considerata un vincolo razionale nell'esercizio delle capacità concettuali.

Il fallimento della soluzione kantiana che porta l'idealismo trascendentale a degenerare in un idealismo meramente soggettivo, come si è già notato precedentemente, dipende per McDowell dalla sua incapacità di includere la materia delle intuizioni all'interno della sfera della spontaneità. Adesso si cercherà di comprendere in modo più approfondito che cosa McDowell intenda per poter valutare la validità del suo riferimento ad Hegel al fine di superare gli errori della filosofia trascendentale. È opportuno notare da subito che l'utilizzo di Hegel da parte di McDowell si limita soprattutto alla *Fenomenologia* e a *Fede e Sapere* e questo conferisce una forte parzialità alla sua lettura. Dopo aver delineato quale sia l'interpretazione di McDowell del rapporto tra Kant e Hegel quindi si cercherà di sottolineare alcuni punti decisivi che sono stati lasciati in ombra.

3.2.1. *L'interpretazione hegeliana della distinzioni kantiane*

McDowell ha esplicitato la sua interpretazione del rapporto tra Kant e Hegel soprattutto attraverso il suo dibattito con R.Pippin, infatti in *Mente e Mondo* il superamento hegeliano delle problematiche a cui si arresta il criticismo è accennato come una prospettiva non ancora compiutamente articolata. Parlare della necessità di includere la materia delle intuizioni all'interno dell'ambito della spontaneità per McDowell è un modo per indicare il bisogno di una riformulazione delle distinzioni poste da Kant a fondamento della sua filosofia trascendentale: quella tra spontaneità e recettività, quella tra concetti e intuizioni e quella tra le tre facoltà dell'animo sensibilità, intelletto e ragione. Contrariamente a quanto è stato sostenuto, il riferimento a Hegel non è funzionale ad una eliminazione di queste distinzioni²⁵², ossia la risoluzione hegeliana dei problemi lasciati aperti da Kant non si fonda sull'abbandono di un terreno di discussione comune, piuttosto in Hegel McDowell ritrova un atteggiamento volto ad eliminare la rigidità delle dicotomie reificate da Kant, ossia il tentativo di renderle dinamiche e fluide attraverso la loro comprensione

²⁵² Per una caratterizzazione di questo genere dell'idealismo post-kantiano come fonte dell'ispirazione di McDowell vedi FRIEDMAN M., *Exorcising the philosophical tradition*, in SMITH N. (edited by), *Reading McDowell*, op.cit., p.33

in un contesto più ampio che non imponga il loro rigetto completo²⁵³. In effetti secondo McDowell l'idea kantiana della cooperazione di sensibilità e intelletto nella conoscenza empirica è proprio il punto che Kant non riesce a sviluppare coerentemente ma che, come riconosce Hegel, costituisce la base dello stesso idealismo:

...la filosofia kantiana ha il merito di essere idealismo, in quanto dimostra che né il concetto per sé solo, né l'intuizione per sé sola sono qualcosa, l'intuizione per sé è cieca e il concetto per sé è vuoto...²⁵⁴

Più in generale il fatto che concetti e intuizioni siano distinguibili non implica necessariamente che essi siano separabili²⁵⁵ nella considerazione del loro contributo alla conoscenza empirica, ed è questo l'argomento implicito che McDowell ritrova in Hegel e che propone di attualizzare nel contesto del dibattito tra coerentismo e Mito del dato. Dunque per McDowell Hegel mantiene le distinzioni kantiane riformulando il loro rapporto con lo scopo di mostrare come un autentico idealismo riesca ad includere nella sfera della spontaneità appercettiva anche la materia delle intuizioni.

3.2.1a. Spontaneità e recettività

Come era già emerso dalle analisi di Sellars e Pippin, anche per McDowell Kant è costretto ad ampliare nel corso della *Critica* la dimensione della spontaneità appercettiva anche alla sensibilità. In Kant è possibile discernere due punti di vista distinti sulla recettività: un "punto di vista trascendentale" secondo il quale il contributo della recettività alla conoscenza è completamente isolabile da quello della spontaneità e un "punto di vista dell'esperienza" per il quale il contenuto dato nella recettività è sempre formato dalle capacità concettuali²⁵⁶. Ciò che McDowell si propone di fare è abbandonare il primo e sviluppare il secondo seguendo l'esempio hegeliano. Negando che l'Estetica trascendentale fornisca condizioni distinte e indipendenti rispetto a quelle dell'intelletto perché gli oggetti siano dati ai nostri

²⁵³ BERNSTEIN R., *McDowell Domesticated Hegelianism*, in SMITH N., *Reading McDowell*, op.cit., pp. 10-11

²⁵⁴ GW., p.138

²⁵⁵ Su questo tema vedi PIPPIN R., *Concept and Intuition. On Distinguishability and Separability*, in *HegelStudien*, 40, 2005, pp.25-41

²⁵⁶ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.44. Sulla distinzione dei due punti di vista vedi SEDGWICK S., *McDowell's Hegelianism*, in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997, p. 22

sensi, Kant si sforza di mostrare come qualsiasi congiunzione di un molteplice in una unità, sia quella di un'intuizione che quella di un giudizio, è opera della spontaneità appercettiva. Il problema, ciò che sancisce il soggettivismo dell'idealismo kantiano, è il modo in cui è concepita l'operatività della spontaneità al livello della recettività. Contrariamente a quanto è stato sostenuto da Pippin²⁵⁷ quello che McDowell obietta a Kant non è la sua concezione delle intuizioni come manifestazioni della spontaneità appercettiva: Kant sostiene correttamente che le intuizioni devono essere conformi ai requisiti dell'intelletto, alle categorie, tuttavia questo non può essere legittimato supponendo in esse la presenza di un'attività intellettuale come quella che si mostra nella sua forma paradigmatica nei giudizi:

...Kant writes as if all combination into unities with objective purport is a result of intellectual activity. He applies this in particular to the unity of intuitions. Against this I urge that enjoying intuitions should be seen as passive²⁵⁸.

Concependo l'operatività della spontaneità sulla recettività come una forma di attività intellettuale Kant rende la conformità delle intuizioni alle forme dell'intelletto una mera imposizione soggettiva. Questa degenerazione dell'idea autenticamente idealista della possibilità di comprendere il valore oggettivo dei concetti concentrando l'attenzione sulla libera attività intellettuale autocosciente, idea sviluppata compiutamente da Hegel, secondo McDowell deriva dall'indipendenza dei requisiti della sensibilità, spazio e tempo, da quelli dell'intelletto. La forma della nostra sensibilità che impone un'organizzazione spazio temporale agli oggetti dell'intuizione è una condizione che rimane esterna ai requisiti dell'intelletto, ossia alle forme categoriali attraverso cui si esercita la spontaneità appercettiva, e questo è ciò che decreta come un'imposizione unilateralmente soggettiva la concettualizzazione di ciò che è dato alla recettività, la materia dell'intuizione. Kant correttamente tenta di estendere al terreno dell'estetica condizioni che all'inizio appaiono costitutive del pensiero spontaneo autocosciente,

ma rimane una specie di fatto bruto che riguarda noi- dato dall'esterno ai poteri unificanti della spontaneità appercettiva e non determinato dal loro esercizio(neanche nel contesto più ampio di essere

²⁵⁷ PIPPIN R., *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, 2005, p.213

²⁵⁸ McDOWELL J., *On Pippin's Poscript*, in *European Journal of Philosophy*, 15:3, 2007, p.397

comprensibile solo in un contesto che include il loro esercizio)- che ciò che è intuito nelle intuizioni formali riflettenti la forma specifica della nostra sensibilità siano, in modo specifico spazio e tempo.²⁵⁹

Secondo McDowell dunque è l'idealità trascendentale di spazio e tempo che rivela quello kantiano come idealismo soggettivo. Adesso che si è chiarito questo punto è possibile vedere come la soluzione hegeliana riesca nella prospettiva di McDowell a superare questi problemi e a rendere conto di una concezione del concettuale senza confini.

3.2.1b. *La recettività come momento della ragione*

Secondo McDowell l'operatività della spontaneità al livello della recettività non deve essere compresa nei termini dell'attività intellettuale esemplificata nei giudizi ma piuttosto in una forma passiva²⁶⁰. Sembra quindi che McDowell impegnandosi verso una forma di spontaneità appercettiva proto-discorsiva e non giudicativa, una forma di spontaneità relativa²⁶¹, che renda il contenuto intuitivo non discorsivo ma comunque concettuale, rompa la congruenza della distinzione attività-passività con quella spontaneità-recettività²⁶². L'immediatezza che caratterizza le intuizioni non ha il significato di escludere l'operatività della capacità concettuali nella loro formazione: le intuizioni devono essere comprese come attualizzazioni delle capacità concettuali nella coscienza sensoriale²⁶³.

L'unità del molteplice in un'intuizione continua ad essere distinta dall'unità tipica del giudizio, comunque entrambe risultano essere il risultato di una sintesi che al livello della coscienza sensoriale, in quanto sintesi operata dall'immaginazione trascendentale, conferisce all'intuizione la validità normativa di un vincolo razionale per il pensiero concettuale:

²⁵⁹ McDOWELL J., *L'idealismo di Hegel*, op.cit., p.460

²⁶⁰ Come è stato giustamente sottolineato l'operazione di McDowell non è molto dissimile da quella intrapresa da Husserl attraverso la teorizzazione della sintesi passiva. In proposito vedi DE WARREN N., *The archaeology of perception: McDowell and Husserl on passive synthesis*, in FERRARIN A. (edited by), *Passive Synthesis and Life-World*, ETS, Pisa, 2006, pp.27-54.

²⁶¹ Sulla nozione di spontaneità relativa vedi SELLARS W., *...this is I or he or it (the things) which thinks...*, in *Proceedings of the American Philosophical Association*, 44, 1971, pp. 5-31. L'analisi di Sellars parte dall'esame dei Paralogismi kantiani la cui interpretazione da parte di Hegel sarà affrontata tra poco.

²⁶² PIPPIN R., *McDowell's Germans: Response to "On Pippin Postscript"*, in *European Journal of Philosophy*, 15:3, 2007, pp.413-414

²⁶³ McDOWELL J., *The logical form of an intuition*, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 95, N.9, 1998, p.460

Mere synthesis just happens; it is not our doing, unlike making judgments, deciding what to think about something. This is quite consistent with holding that objects come into view for us in actualizations of capacities that are fully conceptual, capacities whose paradigmatic mode of actualization is in the exercise of cognitive responsibility that judging is²⁶⁴.

La mera sintesi del molteplice in un'intuizione resa possibile dall'immaginazione trascendentale non è il prodotto dell'attività unilaterale dell'intelletto sulla sensibilità, ma è ricompresa come momento dell'autodeterminazione della ragione. I requisiti della sensibilità che in Kant esercitavano una costrizione esterna all'esercizio della spontaneità appercettiva in Hegel divengono un momento dell'autorealizzazione del Concetto:

The self-realization of the Concept is the unfolding of thought, and so such subjective. But it is equally the self-revelation of reality, and so such objective. In this conception, empirically accessible reality is not seen as even in part a reflection of self-standing of our subjectivity²⁶⁵.

La concezione hegeliana della ragione include come suo momento la recettività che Kant attribuiva alla sensibilità: l'identificazione hegeliana di immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo²⁶⁶ è interpretata da McDowell come un rifiuto di qualsiasi vincolo esterno alla spontaneità appercettiva nell'esercizio delle capacità concettuali. Naturalmente l'interpretazione hegeliana della filosofia trascendentale fornita in *Fede e sapere*, secondo la quale l'azione dell'intelletto nella forma di immaginazione trascendentale sulla recettività della sensibilità comporterebbe la produzione intellettuale del molteplice, è plausibile solo eliminando la separazione kantiana tra le fonti della conoscenza²⁶⁷.

Hegelian Reason does not need to be constrained from outside, precisely because it includes as a moment within itself the receptivity that Kant attributes to sensibility²⁶⁸.

Secondo McDowell per Hegel la recettività è il mezzo attraverso il quale la spontaneità appercettiva può esercitare la propria libertà senza essere vincolata dall'esterno. La passività dell'esperienza in questa prospettiva non è messa in discussione ma riformulata, in quanto momento costitutivo del pensiero

²⁶⁴ *Ivi*, p.462

²⁶⁵ McDOWELL J., *On Pippin's Postscript*, op.cit., p.402

²⁶⁶ *GW.*, p.157

²⁶⁷ CORTELLA L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova, 2002, pp. 78-90.

²⁶⁸ McDOWELL J., *The logical form of an intuition*, op. cit., p.466.

autocosciente, come recettività in atto. Attraverso questa correzione all'idealismo trascendentale è possibile rendere pienamente conto dell'idea kantiana della cooperazione tra concetti e intuizioni nella conoscenza empirica. In effetti nella prospettiva hegeliana Kant ha compiuto un primo passo in avanti verso una concezione autenticamente dialettica sostenendo la reciproca dipendenza tra sensibilità e intelletto, tuttavia non ha compreso come queste due facoltà siano aspetti distinti di un'unica realtà, ossia il pensiero²⁶⁹. La concezione del concettuale senza confini è proprio quella che nega qualsiasi vincolo razionale che sia esterno alla dimensione della spontaneità appercettiva.

È centrale per l'Idealismo Assoluto respingere l'idea che il regno concettuale abbia un confine esterno, e noi siamo arrivati al punto che possiamo cominciare ad addomesticare la retorica di questa filosofia. Consideriamo, per esempio, questa osservazione di Hegel: "Nel pensiero, sono libero, perché non sono in un altro". Questo esprime esattamente l'immagine che ho utilizzato, del concettuale senza confini; non c'è niente al di fuori di esso²⁷⁰.

L'osservazione citata da McDowell appartiene alla sezione Stoicismo all'interno del momento dell'autocoscienza della *Fenomenologia*. Ciò che Hegel mostra nello sviluppo dialettico dell'autocoscienza, per McDowell, non è il resoconto storico-sociologico dell'origine del pensiero quanto piuttosto la sua emergenza come superamento del tentativo, descritto allegoricamente mediante la relazione servo padrone, della soggettività di affermare se stessa attraverso il suo contrapporsi ai contenuti che determinano la coscienza empirica²⁷¹.

Ciò che McDowell crede di trovare in Hegel è l'idea che l'esperienza percettiva possa esercitare un'autorità normativa sulle nostre condotte concettuali, che quindi costituisca una ragione della loro validità oggettiva, senza ricadere nel Mito del Dato:

Il vincolo proviene dall'esterno del pensiero in atto ma non dall'esterno di ciò che è pensabile²⁷².

3.2.1c. Ancora sulla filosofia come attività terapeutica

²⁶⁹ PRIEST S., *Introduction*, op.cit., p.32

²⁷⁰ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.47

²⁷¹ McDOWELL J., *The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's Phenomenology*, in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 47-48, pp. 1-16

²⁷² McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.30

Senza alcun dubbio McDowell rivendica correttamente la propria ispirazione hegeliana nel concepire le capacità concettuali come operative all'interno dell'esperienza percettiva anche se come si vedrà tra poco ci sono alcune differenze. Adesso per completare la descrizione della lettura di McDowell della relazione tra Kant e Hegel è opportuno fare attenzione su un punto già emerso in precedenza concernente la stessa concezione dell'attività filosofica. Secondo McDowell la concezione della sensibilità come momento dell'autorealizzazione del Concetto porta a rivelare la non problematicità dell'identità tra forme del pensiero e forme della realtà: la validità oggettiva delle condizioni soggettive del pensiero è una *platitude*.

If we reconceive sensory receptivity as a “moment” in the self-realization of the Concept, the result is a picture within which the problem does not arise. This is indeed a different approach to Kant’s problem. But it is not an answer in different terms to Kant’s question. It reconsiders the conceptions that pose Kant’s problem, with the result that the problem disappears²⁷³.

Il risultato dell'approccio hegeliano al problema di Kant è dunque secondo McDowell la dissoluzione stessa del problema. Questa lettura del rapporto tra Hegel e Kant è contestualizzabile all'interno di quella concezione della filosofia come attività terapeutica che segna un distacco fondamentale tra Hegel e McDowell e in generale da tutta la filosofia di ispirazione wittgensteiniana. Adesso che si è delineato l'interpretazione di McDowell del rapporto tra idealismo trascendentale e idealismo assoluto si passerà ad analizzare gli aspetti trascurati da tale lettura facendo emergere alcuni punti che segnalano alcune differenze decisive tra la concezione hegeliana e quella del concettuale senza confini.

3.2.2 Esperienza e soggettività

Nonostante McDowell concentri la propria attenzione sulla *Fenomenologia* e su *Fede e Sapere* è nella filosofia dello spirito soggettivo che Hegel si confronta più direttamente con i problemi epistemici che concernono l'operatività della spontaneità all'interno dell'esperienza percettiva e conseguentemente la validità oggettiva delle capacità concettuali. Analizzando la differenza che separa Hegel e McDowell a proposito di ciò che deve essere inteso riguardo l'idea di una “rispondenza al mondo”

²⁷³ McDOWELL J., *On Pippin's Postscript*, op.cit., p.404

nell'esercizio del pensiero concettuale si introdurrà un punto fondamentale, tralasciato da McDowell, dell'interpretazione hegeliana della filosofia trascendentale circa lo statuto della soggettività.

3.2.2a. Esperienza e pensiero

L'attribuzione di una concezione come quella del concettuale senza confine ad Hegel è corretta nella misura in cui anche per il filosofo di Stoccarda l'esperienza include costitutivamente le operazioni delle capacità concettuali. È altrettanto corretto da parte di McDowell l'aver sottolineato come l'interpretazione hegeliana di Kant si concentri sulla riformulazione della nozione di ragione come fondamento della stessa distinzione tra intelletto e sensibilità in modo da comprendere le forme di quest'ultima come manifestazioni di un'unica attività sintetica: la critica hegeliana è rivolta infatti sulla concezione psicologista della ragione come insieme di facoltà separate e l'errore kantiano consiste quindi nella rappresentazione di una molteplicità qualitativa di queste²⁷⁴. Tuttavia l'idea di una "rispondenza al mondo" del pensiero empirico è affrontata in modo diverso da Hegel rispetto a McDowell. Se per McDowell il mondo esercita la sua autorità sul pensiero attraverso l'esperienza percettiva²⁷⁵, per Hegel al contrario il mondo esercita la sua autorità sull'esperienza attraverso il pensiero: è il pensiero stesso l'autorità normativa che sancisce l'oggettività della nostra esperienza percettiva²⁷⁶. L'inclusione della recettività all'interno della ragione come suo momento per McDowell è funzionale a garantire la possibilità per l'esperienza di fornire un contenuto al pensiero e riempire le vuote forme concettuali. Al contrario per Hegel è il pensiero a introdurre un contenuto oggettivo nell'esperienza soggettiva, poiché esso ha a che fare sempre e solo con se stesso; il pensiero non può che pensare se stesso. L'esperienza fornisce al pensiero un criterio per vagliare la sua rispondenza al mondo nella misura in cui essa è già

²⁷⁴ VERRA V., *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in VERRA V. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981, p.

²⁷⁵ Per la formulazione più chiara del rapporto tra pensiero autocosciente e esperienza come vincolo razionale da parte di McDowell vedi McDOWELL J., *Selbstbestimmende Subjectivität und externer Zwang*, in HALBIG C., QUANTE M., SIEP L. (eds.), *Hegel Erbe*, Frankfurt am Main, 2004.

²⁷⁶ Questa differenza tra la concezione hegeliana e quella di McDowell è analizzata attraverso l'analisi della filosofia dello spirito soggettivo in HOULGATE S., *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, in *European Journal of Philosophy*, 14:2, 2006, pp. 242-260.

informata dal pensiero stesso. Questo deriva dal fatto che secondo Hegel il pensiero è oggettivo²⁷⁷, ossia le determinazioni che lo articolano costituiscono al tempo stesso la struttura categoriale dell'essere; i concetti sono sottoposti a un vincolo razionale che non è a loro esterno ma deriva dalla loro stessa inerenza all'essere: “[...] ciò che viene pensato è, e ciò che è, è soltanto nella misura in cui è pensiero”²⁷⁸. Data l'identità tra essere e pensiero quest'ultimo risulta vincolato internamente dalla natura stessa dell'essere quindi dal modo in cui è il mondo. La dimostrazione di questa identità tra essere e pensiero, da una parte è lo scopo che Hegel assegna alla *Fenomenologia*, dall'altra dipende dalla sua stessa concezione dell'essere come movimento: il pensiero è l'essere che riferendosi a sé si differenzia da sé al fine di comprendersi, quindi come modalità autoreferenziale dell'essere stesso accade nella forma di un soggetto. L'autoreferenzialità che discrimina e caratterizza lo statuto della soggettività è forse l'elemento più importante che segna il distacco di Hegel da Kant:

Kant si è servito dell'espressione infelice secondo cui l'Io accompagnerebbe tutte le mie rappresentazioni, a anche le sensazioni, i desideri, le azioni, ecc. Ora, l'Io è entità in sé e per sé universale, e la comunanza è certo anche una forma di Universalità, ma soltanto esteriore. Tutti gli altri uomini hanno in comune con me il fatto di essere degli Io, così come a tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, ecc., è comune il fatto di essere le Mie. L'io però preso astrattamente come tale è l'Autorelazione pura, nella quale si astrae da rappresentazioni, sensazioni, da ogni situazione e dalla particolarità della natura, del talento, dell'esperienza, ecc. L'Io pertanto è l'esistenza dell'Universalità interamente astratta, è l'entità astrattamente libera. Ecco perché l'Io è il pensiero in quanto soggetto; e poiché Io sono ad un tempo in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, situazioni, ecc., allora il pensiero è presente ovunque e, in quanto Categoria, compenetra tutte quante queste determinazioni²⁷⁹.

La concezione hegeliana della soggettività si presenta come il terreno dove viene definitivamente consumato il confronto con Kant ed è probabilmente la chiave di lettura più opportuna per comprendere la relazione tra l'idealismo trascendentale e quello assoluto.

3.2.2b. L'”inconveniente” kantiano.

²⁷⁷ *Enz.*, § 24

²⁷⁸ *Ibidem*, § 465

²⁷⁹ *Ivi.*, § 20 A.

Nei Paralogismi della Ragion Pura Kant espone la propria famosa critica alla psicologia razionale con lo scopo di abbattere la concezione sostanzialista della soggettività. L'attribuzione di sostanzialità all'Io per Kant, secondo la procedura della dottrina razionale dell'anima, è l'esito di un paralogisma, cioè di un falso ragionamento, che pretende di applicare la categoria della sostanza a prescindere dall'esperienza, quindi a prescindere da una qualsiasi intuizione opportunamente formata attraverso lo schema della permanenza. Con l'Io penso Kant introduce una concezione della soggettività puramente formale: esso è pura attività sintetica. Il risultato di questa operazione kantiana introduce una vera e propria differenza ontologica tra il piano ontico delle cose e quello del pensiero che in quanto spontaneità è configurato come un puro agire²⁸⁰. L'argomento kantiano si fonda sull'assunto generale dell'impossibilità di qualsiasi conoscenza che prescinda dall'intuizione, in questo caso sull'impossibilità di applicare la categoria di sostanza in assenza di una sua corrispondente intuizione empirica. Secondo Kant poiché l'Io non può essere oggetto di un'esperienza possibile ad esso non può essere conferita alcuna realtà sostanziale:

Attraverso questo "io", o "egli", o "esso" (la cosa) che pensa, null'altro viene rappresentato che un soggetto trascendentale dei pensieri =x, non conosciuto altrimenti che attraverso i pensieri, che sono suoi predicati e di cui, preso per sé, non potremmo mai possedere il minimo concetto; con la conseguenza di avvolgerci costantemente in un circolo, dovendo in caso far ricorso alla sua rappresentazione per formulare qualunque giudizio che lo concerna. Si tratta di un inconveniente ineliminabile da questo stato di cose, per il fatto che la coscienza di sé, anziché una rappresentazione che individui un oggetto particolare, costituisce piuttosto la forma della rappresentazione in generale, in quanto possa venir detta una conoscenza; solo di questa posso dire infatti che penso qualcosa mediante essa.²⁸¹

L'impossibilità di avere una conoscenza dell'Io dipende dal fatto che esso è sempre già presupposto come la forma di ogni rappresentazione, quindi anche in quelle che possedendo validità oggettiva si qualificano come conoscenze. La desostanzializzazione kantiana dell'Io dunque non è fondata tanto sull'alterità del pensiero rispetto alla dimensione empirica e della fattualità, ma sulla base della mancanza del pensiero del requisito fondamentale di intuibilità empirica.

²⁸⁰ CORTELLA L., *Autocritica del moderno.*, op.cit., pp. 80-86

²⁸¹ *K.d.r.V.*, B404

Hegel condivide l'operazione kantiana per quanto concerne la necessità di una caratterizzazione in termini di spontaneità della soggettività, infatti

[...], va pur sempre considerato come un buon risultato della critica kantiana che il filosofare rivolto allo spirito sia stato liberato dall'anima intesa come cosa, dalle categorie di semplicità e composizione, materialità ecc., dell'anima, e quindi dalle questioni connesse²⁸².

La non applicabilità delle categorie all'io penso è certamente un importante riconoscimento, tuttavia secondo Hegel questo non deve condurre ad una riduzione della distinzione tra l'io e le cose nei termini di quella tra forma e materia. L'istituzione della differenza tra un piano della spontaneità, quindi di ciò che è condizione di possibilità, e uno della fattualità, ossia di ciò che è reso possibile da quella condizione, in Kant è viziata dalla circoscrizione del pensiero all'interno della dimensione della soggettività e al misconoscimento del suo carattere oggettivo.

L'io che si serve della coscienza di sé come di un messo per giudicare, questo sì, che è un x del quale, come poi del rapporto di cotesto servirsi, non si può avere il minimo concetto. Ma ridicolo è davvero, questa natura della coscienza di sé, -che cioè l'io pensi se stesso, che l'io non possa essere pensato senza essere l'io che pensi,- di chiamarla un inconveniente e, quasi fosse un che di difettoso, designarla come un circolo; mentr'è invece un rapporto per cui nell'immediata, empirica coscienza di sé si rivela l'assoluta, eterna natura di quella coscienza e del concetto, vi si rivela cioè, perché la coscienza di sé è appunto il concetto puro come esistente [*daseinde*], epperò come percepibile empiricamente, l'assoluto riferimento a se stesso, riferimento che come giudizio che separa, si fa oggetto, e consiste unicamente nel far così di sé un circolo. – Una pietra non presenta quell'inconveniente²⁸³.

La circolarità che per Kant costituisce l'inconveniente che impedisce la conoscenza dell'io al contrario per Hegel è ciò che discrimina il suo statuto: la differenza tra spontaneità e fattualità deve essere caratterizzato propriamente mediante l'autoreferenzialità che sancisce l'alterità dell'io dagli altri oggetti sensibili. Kant non riconoscendo l'autoreferenzialità dell'io, a causa della sua assolutizzazione del dualismo tra soggetto e oggetto, non è arrivato a comprendere il carattere oggettivo e sovra-individuale delle strutture logiche pensate dai soggetti individuali. Alla luce dell'autoreferenzialità, l'io, in quanto esistenza del pensiero nella forma del soggetto, è concepito come una relazione mediata e dialettica che permette di definire la sua connessione con le categorie: se in Kant i concetti puri dell'intelletto erano assunti

²⁸² *Enz.*, § 47 A

²⁸³ *W.d.L.*, p.882

come dati, rinvenuti empiricamente attraverso la tavola dei giudizi²⁸⁴, in Hegel divengono i singoli momenti costitutivi all'interno dello sviluppo dell'autoriferimento del soggetto pensante²⁸⁵. Il soggetto non indica più la coscienza che permane in sé senza superare l'opposizione con il mondo oggettivo ma è il movimento, mediato dalla negatività, costitutivo dell'Assoluto²⁸⁶. Il confronto di Hegel con la dottrina kantiana e il significato attribuito complessivamente alla filosofia critica si basa su premesse propriamente hegeliane che permettono la risoluzione speculativa, piuttosto che la dissoluzione, di alcuni problemi impostati da Kant. L'approccio di McDowell al rapporto tra Kant e Hegel dunque difetta di un'impostazione che tralascia completamente il fatto che dal punto di vista hegeliano la tematica stessa dell'indagine critica, la possibilità di una metafisica scientifica, non è mai stata messa veramente in discussione²⁸⁷.

3.2.3. *La filosofia kantiana come sistema della "cultura della riflessione"*

Sin dai suoi primi confronti con la filosofia kantiana è chiaro per Hegel che il significato di questa consiste soprattutto nell'essere l'elaborazione sistematica della ragione illuministica ossia "l'innalzarsi della cultura della riflessione a sistema"²⁸⁸. L'irriducibile aposteriorità del molteplice dell'intuizione eleva la non identità a principio assoluto e in questo modo Kant ha sancito una scissione epocale tra il fenomeno dell'assoluto e l'assoluto stesso: il criticismo come filosofia della riflessione, assolutizzando l'opposizione tra soggetto e oggetto sistematizza e compie il principio nel quale si esprime lo spirito del mondo moderno, ossia la soggettività²⁸⁹:

[...] la grande forma dello spirito del mondo che si è riconosciuta in quelle filosofie [di Kant, Fichte e Jacobi] è il principio del Nord e (per ciò che concerne l'aspetto religioso) del protestantesimo, ossia la soggettività,...²⁹⁰

²⁸⁴ *Enz.*, §43 A

²⁸⁵ DÜSING K., *C'è un circolo dell'autocoscienza? Uno schizzo di posizioni paradigmatiche e di modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger*, in *Teoria*, XII-1, 1992, pp.16-20

²⁸⁶ JAESCHKE W., *Soggetto e soggettività*, in BONITO OLIVA R., CANTILLO G. (a cura di), *Fede e Sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Napoli, 1998, pp.249-263

²⁸⁷ DÜSING K., *Soggetto e autocoscienza in Kant e Hegel*, in *Teoria*, VIII-1, 1988, pp.57-58

²⁸⁸ *GW.*, p.133

²⁸⁹ LUGARINI L., *La confutazione hegeliana della filosofia critica*, in VERRA V. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, op.cit., p.

²⁹⁰ *GW.*, p.125

Come attraverso il protestantesimo il principio che informa il mondo moderno emerge nella forma della rappresentazione, così esso assume la forma del concetto nelle filosofie della riflessione il cui risultato per Hegel è la sanzione della frattura teoretica tra ambito conoscitivo e in sé, paradigmaticamente espressa dal criticismo kantiano. Questa scissione che risulta dalla filosofia trascendentale deve essere intesa come l'espressione della dimensione epocale in cui si muove originariamente il pensiero di Kant²⁹¹. Nella Partizione generale della *Scienza della logica*, per giustificare come la logica oggettiva sia in qualche modo un recupero della logica trascendentale, Hegel scrive infatti:

Rammento che la ragione per cui in quest'opera mi richiamo spesso alla filosofia kantiana (cosa che a molti potrebbe sembrar superflua) è che cotesta filosofia [...] forma la base e il punto di partenza della moderna filosofia germanica, un merito questo non sminuito da ciò che in essa si può trovare da ridire. Anche per un'altra ragione occorre richiamarsi frequentemente alla filosofia kantiana nella logica oggettiva, in quanto che, cioè, essa entra più a fondo in importanti e più particolari la dell'elemento logico, mentre altre esposizioni della filosofia venute dopo hanno tenuto in minor conto questo elemento, e in parte non hanno mostrato verso di esso altro che un rozzo- ma non impune- disprezzo. Quel filosofare che è presso di noi maggiormente in corso non esce dai risultati kantiani, che la ragione non possa conoscere alcun vero valore, e che per la verità assoluta sia da rimandare alla fede. Ma quello che presso Kant è un risultato, costituisce invece in questo filosofare un cominciamento immediato, cosicché lo sviluppo precedente, da cui quel risultato nasce, e che è un conoscere filosofico, vien tagliato via. La filosofia kantiana serve così da guancia per la pigrizia del pensare, la quale si acquieta in ciò che tutto sia già stato provato e aggiustato²⁹².

In sostanza il pensiero kantiano rappresenta il compimento filosofico dello spirito della modernità e come elaborazione sistematica della ragione illuministica costituisce un preludio epocale, necessario all'ulteriore sviluppo dello spirito, il cui riconoscimento è il compito che Hegel affida alla sua filosofia speculativa²⁹³. I risultati conseguiti dalla filosofia trascendentale non sono rigettati da Hegel ma integrati all'interno del sistema, infatti dal punto di vista speculativo il criticismo non supera lo status fenomenologico :

²⁹¹ LUGARINI L., *La confutazione hegeliana*, op.cit., p.37

²⁹² *W.d.L.*, p.45 n.

²⁹³ LUGARINI L., *La confutazione hegeliana*, op.cit., p.60

La filosofia kantiana può essere considerata nel modo più determinato come quella che ha inteso lo Spirito come coscienza, e che contiene interamente e soltanto determinazione della Fenomenologia, non della Filosofia dello Spirito.²⁹⁴

Data questa considerazione del significato epocale attribuito da Hegel alla filosofia kantiana la lettura di McDowell, volta a caratterizzare l'idealismo assoluto come un radicalizzazione di quello trascendentale, che pure ha il merito di sottolineare alcuni elementi indubbiamente caratteristici del rapporto tra Kant e Hegel, appare come una semplificazione. A prescindere dalla sua considerazione delle risposte hegeliane ai problemi del criticismo come una dissoluzione di questi, inquadrabile nel contesto più generale di una nozione di filosofia decisamente diversa da quella di Hegel che nella conclusione ci fornirà l'occasione per fare degli apprezzamenti di carattere più generale sui tentativi analitici di recuperare la lezione hegeliana, l'operazione interpretativa di McDowell è segnata dall'aver riposto la propria attenzione solo su alcuni aspetti del proprio oggetto di interesse, tralasciando il fatto che il pensiero hegeliano presenta una complessità che rende inevitabilmente riduttivo qualsiasi tentativo che tenti di privilegiarne solo un aspetto a scapito di altri.

²⁹⁴ *Enz.*, § 415 A.

4. SIGNIFICATO E FILOSOFIA

Adesso che si è delineata una valutazione dei riferimenti ad Hegel nelle filosofie di Brandom e McDowell è opportuno svolgere alcune considerazioni generali sulla plausibilità di questi tentativi di attualizzazione della lezione hegeliana nel panorama contemporaneo. L'atmosfera culturale nella quale inquadrare le proposte dei due di Pittsburgh, caratterizzata come il passaggio della filosofia analitica da una fase kantiana ad una hegeliana, è in larga parte il prodotto del dibattito innescato dal neopragmatismo di Rorty a proposito dell'approccio da lui inaugurato nei confronti dei problemi peculiari della filosofia novecentesca, nella fattispecie il problema del significato, e più in generale della collocazione dell'attività filosofica all'interno della cultura contemporanea. Analizzando lo scenario aperto dalla riflessione di Rorty e i punti che segnano il distacco di Brandom e McDowell da lui, si cercherà di far emergere che cosa abbia spinto la tradizione analitica verso una riappropriazione di Hegel e quali siano le aspettative nei suoi confronti.

4.1. Rorty: cultura post-filosofica e perdita del mondo

Come abbiamo già detto il punto di partenza della critica di Rorty alla tradizione della filosofia analitica come ennesima manifestazione di illegittime pretese della metafisica si fonda sulla sua interpretazione dell'idealismo trascendentale kantiano come epistemologia fondazionalista. Contrariamente alla tradizione innescata da Kant, secondo Rorty la filosofia non deve essere configurata come la disciplina che valuta l'adeguatezza delle nostre rappresentazioni del mondo, siano esse scientifiche o meno, ma è l'attività di ricontestualizzazione dei vocabolari, ossia delle pratiche linguistiche caratteristiche di determinati periodi storici. Come è stato giustamente sottolineato da Brandom la nozione di vocabolario è lo sviluppo dell'idea sellarsiana per cui la struttura del sapere e del pensiero è normativa²⁹⁵: quello che Rorty chiama vocabolario è configurabile come uno spazio logico in quanto come in Davidson la

²⁹⁵ BRANDOM R., *Vocabularies of Pragmatism: Synthetizing naturalism and historicism*, in Id. (edited by), *Rorty and his critics*, Blackwell Publishers, 2000., p.117

realtà esterna esercita solo una pressione causale sull'individuo e i vincoli normativi che regolano l'applicazione di concetti, quindi l'utilizzo di parole, sono interni al contesto linguistico del vocabolario²⁹⁶. Procedendo in questa direzione Rorty si richiama ad Hegel come sostenitore della necessità di una contestualizzazione storica della stessa attività filosofica:

Hegel [...] riteneva che il grande errore dei kantiani stesse nel cercare di concepire la conoscenza come un mezzo o uno strumento, e sostenne che il corretto punto di partenza per la filosofia non fosse un distaccato punto di vista trascendentale, bensì il particolare punto della storia del mondo in cui noi stessi ci troviamo²⁹⁷.

Quello che Rorty apprezza e che considera un grande passo in avanti in Hegel è la sua concezione della filosofia come una storia del sapere che si impegna in una costante ricontestualizzazione dei vocabolari. Se per Kant il perseguimento della verità è caratterizzabile attraverso la relazione verticale tra la rappresentazione e ciò che è rappresentato, con la *Fenomenologia* hegeliana viene inaugurata un'altra concezione, che attraverso Nietzsche arriva fino a Derrida, secondo la quale la verità deve essere concepita "orizzontalmente": "as the culminating reinterpretation of our predecessors' reinterpretation of their predecessors' reinterpretation..."²⁹⁸. Rorty vede nell'opera hegeliana l'emergere di un atteggiamento storicista che si contrappone alla concezione tipica dell'illuminismo di una ragione naturale e storica. Dal suo punto di vista la dialettica hegeliana non è una procedura argomentativa o un modo per ricongiungere soggetto e oggetto, ma una tecnica letteraria capace di produrre svolte gestaltiche, ossia descrizioni alternative e antitetiche dei medesimi oggetti svolte attraverso la variazione dei vocabolari: l'idea della dialettica deve essere riattualizzata nelle vesti di una critica letteraria il cui scopo deve essere quindi definito come un confronto tra vocabolari distinti²⁹⁹. Secondo Rorty il neopragmatismo, rispetto alla filosofia analitica, si propone come l'elaborazione di questa linea di pensiero inaugurata da Hegel.

²⁹⁶ RORTY R., *Objectivity, Realism and Truth. Philosophical Papers- Vol. I*, Cambridge University Press, 1991, trad. It., *Scritti filosofici I*, Laterza, Roma, pp. 131-132

²⁹⁷ *Ibid.*, p.212

²⁹⁸ RORTY R., *Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, 1982, p.92

²⁹⁹ RORTY R., *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989, trad. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma, 1989, p. 96

Da questo punto di vista, sia la filosofia analitica sia la fenomenologia hanno costituito un regresso a un modo di pensare più o meno kantiano, pre-hegeliano, cercando di conservare quella che chiamo “metafisica” facendone lo studio della “condizioni di possibilità” di un mezzo (il linguaggio, la coscienza)³⁰⁰.

Il pragmatismo di Rorty partendo da una concezione che indica la significatività delle nostre operazioni concettuali nel loro legame all’aspetto pubblico e intersoggettivo delle pratiche discorsive, si configura come una forma di “hegelismo naturalizzato”³⁰¹: l’idea hegeliana della contestualizzazione storica degli apparati concettuali è combinata in questo modo con la negazione di un punto vista trascendentale che colloca la filosofia in una posizione privilegiata dalla quale viene valutata la fedeltà delle nostre rappresentazioni al mondo rappresentato. Riconfigurando la filosofia come un genere letterario tra gli altri per Rorty si dischiude la possibilità di una cultura post-filosofica contrassegnata dall’interazione tra le varie discipline appartenenti alle cosiddette *Geisteswissenschaften*, dove la critica letteraria, svolgendo consapevolmente la propria attività di ridescrizione di contesti storico-linguistici, adempie e garantisce l’ufficio che per Hegel caratterizza la filosofia, ossia la comprensione del proprio tempo nel pensiero³⁰². La necessità di una naturalizzazione del pensiero hegeliano secondo Rorty deriva dal fatto che mentre mediante il contestualismo storico Hegel aveva riconosciuto la finitezza dei vocabolari che si era impegnato a confrontare attraverso la sua dialettica, aveva rifiutato di riconoscere la propria: mentre il giovane Hegel aveva evitato di cadere nella presunzione di costruire teorie sistematiche il secondo Hegel ripropone la concezione trascendentale di una filosofia fondazionalista:

Il secondo Hegel riteneva che la “filosofia”, in quanto dotata di un contenuto cognitivo estraneo all’arte, avesse la precedenza su quest’ultima. Non solo, pensava che la filosofia, ora che era giunta alla maturità grazie all’“idealismo assoluto”, avrebbe potuto rendere, e avrebbe reso, l’arte obsoleta come la religione. M ironia e dialettica vollero che Hegel, fondando una tradizione di filosofia ironica, di fatto contribuisse a de-.cognitivizzare e de-metafisicizzare la filosofia. La pratica del giovane Hegel aveva reso impossibile quella convergenza nella verità di cui teorizzava il secondo Hegel³⁰³.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.237 n.1

³⁰¹ RORTY R., *Scritti filosofici*, op.cit., p.122

³⁰² RORTY R., *Consequences of Pragmatism*, op.cit., p. xl

³⁰³ RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia*, op.cit., p.97

Da questa prospettiva Rorty rientra nella schiera di coloro che considerano la *Fenomenologia* piuttosto che il sistema la parte più importante e proficua dell'opera hegeliana. Secondo Rorty la *Fenomenologia*, come il *Crepuscolo degli idoli* di Nietzsche e la *Lettera sull'umanismo* di Heidegger, rappresenta un modello di teoria ironica che attraverso la narrazione di una storia, quella dello spirito, mostra l'esaurirsi delle possibilità della metafisica secondo il paradigma che per il pragmatista americano può essere definito platonico-kantiano³⁰⁴. Quella compiuta da Hegel sarebbe una dissoluzione, non una risoluzione, dei problemi che hanno animato la tradizione dalla quale egli si distanzia. Allo stesso modo il neopragmatismo si propone nei confronti della questione tipica della filosofia analitica, ossia la relazione tra linguaggio e mondo: secondo Rorty è necessario abbandonare l'idea che il linguaggio esemplifichi l'immagine logica adeguata del mondo e in generale l'idea stessa che ci sia un mondo da rappresentare e che la filosofia si debba cimentare nella valutazione dell'adeguatezza di una tale rappresentazione per concentrarsi al contrario sull'alternatività delle descrizioni del mondo piuttosto che sul mondo stesso³⁰⁵. Con un'espressione molto efficace Rorty delinea uno scenario teorico contrassegnato da un *world well lost*. Il problema della relazione tra mente e mondo, dissolvendosi, dissolve anche quello del contenuto concettuale. La giustificazione delle nostre operazioni concettuali, paradigmaticamente degli atti linguistici, la valutazione della loro correttezza, quindi anche della loro rispondenza al mondo, ossia della loro adeguatezza alle norme implicite nella prassi sociale pubblica, consiste semplicemente nella loro inserzione nel contesto storico-relazionale di pertinenza. La giustificazione diviene una questione di contestualizzazione e conseguentemente di descrizione dell'atto interessato nei termini del vocabolario in uso dalla comunità a cui l'individuo agente (e soprattutto pensante) appartiene. La divergenza tra l'interpretazione che Rorty fornisce di Hegel e quelle di Brandom e McDowell riflette la loro distanza dal maestro su alcuni aspetti fondamentali che si rivelano profondamente indicativi, al fine di individuare quelle tematiche rispetto alle quali l'opera hegeliana si presenta come una fonte di soluzioni ancora inesplorate.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.123

³⁰⁵ RORTY R., *Scritti filosofici*, op.cit., pp.107-125. Su questo punto l'idea di Rorty converge con quella di Goodman, vedi GOODMAN N., *The ways of worldmaking*, Harvester Prest, 1978.

4.2. *Brandom e McDowell critici di Rorty.*

L'aspetto del pensiero di Rorty che ha suscitato le reazioni più dure da parte dei suoi allievi concerne principalmente quello che si è definito come "perdita del mondo". L'inferenzialismo di Brandom e l'empirismo di McDowell secondo Rorty sono interessati a recuperare nozioni come quella di rappresentazione³⁰⁶ e esperienza che la svolta neopragmatista ha reso del tutto dispensabili³⁰⁷. Il punto fondamentale è che se per Rorty è possibile rendere conto della norme che regolano la correttezza delle nostre operazioni concettuali, ed eventualmente l'oggettività dei loro riferimenti al mondo, semplicemente esibendo il contesto storico in cui tali norme sono depositate, per Brandom e McDowell questa soluzione risulta del tutto insufficiente, o perché non riconosce la funzione della nozione di inferenza oppure perché non apprezza il valore normativo dell'esperienza. Negando che ci sia un mondo da rappresentare o al quale rispondere nell'applicazione delle capacità concettuali Rorty risulta incapace di fornire alcuna spiegazione dei contenuti concettuali accontentandosi di sostenere che la questione semplicemente non sussiste.

4.2.1. *Brandom: il contenuto concettuale come impegno inferenziale*

Come Rorty, e contrariamente a McDowell, Brandom sostiene l'irrelevanza della nozione di esperienza percettiva nell'*account* della normatività delle condotte concettuali, tuttavia il suo trattamento della nozione di giustificazione è sensibilmente diverso da quello del maestro. La giustificazione di un atto linguistico, quindi del suo contenuto concettuale, secondo Brandom non è comprensibile semplicemente attraverso una descrizione che inserisca quell'atto nel contesto storico relazionale nel quale viene praticato: poiché la significatività delle nostre condotte non può essere concepita separatamente dal ruolo che esse assumono all'interno di una pratica inferenzialmente articolata risulta che la giustificazione piuttosto che essere una questione di descrizione è una questione inferenziale³⁰⁸. Attraverso la nozione di

³⁰⁶ Secondo Brandom tutto ciò che ha un contenuto concettuale ha necessariamente un aspetto rappresentazionale, vedi BRANDOM R., *Making it Explicit*, op.cit., cap.8

³⁰⁷ "...Brandom vuole recuperare la "rappresentazione" mentre McDowell vuole recuperare l'"esperienza percettiva". Così è naturale che entrambi abbiano dei dubbi sulla mia versione del pragmatismo, che si diverte a buttar via quanto più possibile della tradizione filosofica [...]. Ai loro occhi io sono una sorta di *enfant terrible* invecchiato..." in RORTY R., *Verità e progresso*, op.cit., p.120

³⁰⁸ BRANDOM R., *Vocabularie of Pragmatism*, op.cit., pp.159-161

inferenza Brandom intende correggere il vizio formale del pragmatismo che si ripresenta nell'opera di Rorty: la significatività degli atti linguistici viene ridotta completamente alla forza pragmatica trascurando completamente il contenuto semantico-concettuale³⁰⁹.

Ciò che permette a Brandom di riconoscere come la nozione di inferenza sia lo strumento più idoneo per rendere conto del contenuto concettuale degli atti linguistici e dell'articolazione stessa della normatività alla quale questi si conformano è la sua concezione del linguaggio. Se Rorty rimane fedele alla lezione wittgensteiniana che vede il linguaggio come un aggregato eterogeneo di giochi linguistici posti tutti al medesimo livello, Brandom se ne discosta nettamente:

Discostandosi da Wittgenstein, l'identificazione inferenziale del concettuale sostiene che il linguaggio ha un centro, non è un aggregato eterogeneo. Le pratiche inferenziali di produrre e consumare ragioni sono il centro urbano della regione delle pratiche linguistiche. Le pratiche linguistiche suburbane utilizzano i contenuti concettuali forgiati nel gioco di dare e chiedere ragioni e ne dipendono, li parassitano. Le pratiche di asserire qualcosa, di giustificare le proprie asserzioni e di usarne alcune per giustificarne altre, o per giustificare azioni, non sono semplicemente un insieme tra i tanti delle azioni che si possono compiere mediante il linguaggio: non sono sullo stesso piano degli altri "giochi" che si possono giocare. Sono ciò che in primo luogo rende possibile discorrere, e dunque pensare: il raziocino in generale³¹⁰.

Riprendendo la metafora di Wittgenstein che vede il linguaggio come una vecchia città³¹¹ Brandom sostiene la centralità delle pratiche inferenziali nella costituzione della significatività delle condotte linguistiche: il significato di ogni operazione concettuale deriva dal legame che intrattiene con il gioco di dare e chiedere ragione, quindi dal suo proporsi come premessa o conclusione di un'inferenza. Questa differenza che discrimina la concezione di Brandom da quella che Rorty ricava da Wittgenstein riflette un diverso apprezzamento della filosofia hegeliana. L'idea dell'articolazione inferenziale della dimensione del concettuale che Brandom crede di trovare in Hegel permette al pragmatista di rendere conto del contenuto concettuale

³⁰⁹ Brandom ha mostrato come questo atteggiamento tipico del pragmatismo ingenuo ha portato a considerare la verità unicamente come coerenza dell'uso di un termine tralasciando del tutto la sua caratterizzazione in termini di coerenza del contenuto semantico ossia dell'impegno inferenziale; vedi BRANDOM R., *Pragmatismo, fenomenismo e discorso sulla verità*, in MARCHETTI G., *Il Neopragmatismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1999, p.204

³¹⁰ BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., p.24

³¹¹ "Il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di strade e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade dritte e regolari, e case uniformi"; WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op.cit., §18.

degli atti linguistici con un modello alternativo a quello rappresentazionale, senza necessariamente appiattirlo sulla forza pragmatica di quelli:

Il pragmatismo in materia di norme implicite nell'attività cognitiva ci deriva da tre linee di ricerca indipendenti della prima metà del Novecento: il pragmatismo classico americano, che ha il suo culmine in Dewey, lo Heidegger di *Essere e Tempo* e il Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche*. Cercando di capire come le intuizioni di queste tradizioni (in parte comuni, in parte complementari) potessero essere utilizzate per far progredire la filosofia del linguaggio e la filosofia della mente contemporanee, mi ritrovai però condotto alla versione originale di Hegel, perché, a differenza di questi più recenti di teoria della pratica sociale, quello di Hegel è un pragmatismo razionalista. A differenza dell'assimilazionismo concettuale caratteristico delle citate linee di ricerca, nella comprensione di ciò che significa dire o fare qualcosa Hegel assegna un posto d'onore al ragionamento³¹².

Contrariamente a coloro che tendono ad assimilare, e a spiegare, l'attività concettualmente strutturata a quella non concettuale dalla quale si origina, in termini evolutivi, storici o altri, compresi i pragmatisti americani, Brandom vede nella filosofia hegeliana il tentativo di individuare qualcosa che caratterizzi il concettuale come tale³¹³, in particolare la sua struttura inferenziale, e così l'attualizzazione della lezione di Hegel è volta precisamente a colmare il vuoto lasciato da Rorty a proposito delle questioni riguardanti la normatività e la possibilità di rendere conto dei contenuti concettuali. L'insensibilità di Rorty ai problemi che Brandom affronta con soluzioni che egli crede di ritrovare nella filosofia hegeliana deriva dal suo utilizzo radicale, quasi letterale, del quietismo di Wittgenstein.

4.2.2. McDowell: quietismo e mondo ordinario

Come Brandom anche McDowell ritiene che la trattazione che Rorty offre della normatività sia insoddisfacente. Anche per McDowell nonostante l'abbandono proposto da Rorty dei vincoli metafisici che caratterizzavano la filosofia tradizionale rimane la necessità di fornire un resoconto di ciò che deve essere inteso quando si parla dei contenuti concettuali e questo, contrariamente a quanto sostiene Brandom, non è perseguibile attraverso la nozione di inferenza quanto piuttosto riconsiderando il valore normativo dell'esperienza. Infatti per McDowell

³¹² BRANDOM R., *Articulating Reasons*, op.cit., pp. 42-43

³¹³ *Ibid.*, p.13

È vero che Rorty resiste alle lusinghe della filosofia tradizionale, ma l'effetto della sua impostazione è che può riuscirci solo turandosi le orecchie, come Ulisse presso le Sirene³¹⁴.

Diversamente da Rorty secondo McDowell la dissoluzione delle problematiche metafisiche che hanno vincolato la filosofia tradizionale non deve risolversi in un atteggiamento che rifiuta di ascoltare questioni che tuttavia continuano ad apparire del tutto legittime. La riconciliazione tra natura e ragione proposta dall'empirismo minimale non intende essere l'ennesimo tentativo di risolvere le questioni che vincolavano la filosofia tradizionale ma, secondo uno spirito wittgensteiniano, per McDowell costituisce un'autentica dissoluzione del problema del rapporto tra mente e mondo, della rispondenza al mondo delle operazioni concettuali, non perché evita di ascoltare la domanda ma perché elimina la possibilità che essa si presenti. Discutendo la tesi dell'interpretazione radicale di Davidson³¹⁵ Rorty sostiene e si appropria della risposta coerentista quale conseguenza naturale dell'abbandono del dualismo schema-contenuto: poiché il linguista davidsoniano può rendere conto delle credenze del nativo solo in termini descrittivi, ossia solo attraverso la registrazione delle interazioni causali dell'agente linguistico con l'ambiente che lo circonda, e non in termini normativi, cioè connettendo le credenze con ciò che si ritiene fornisca loro delle credenziali razionali, ovvero collocandole nello spazio delle ragioni, Rorty conclude che la comprensione dei comportamenti concettuali non sia perseguibile mediante l'idea di una rispondenza al mondo ma solo attraverso la loro descrizione in un vocabolario opportuno³¹⁶.

L'irriducibilità della differenza tra il punto di vista descrittivo del linguista e quello normativo del nativo, conseguente all'abbandono del dualismo schema-contenuto, quindi dell'idea dell'impossibilità di attribuire un valore normativo alle interazioni causali tra soggetto e ambiente, porta Rorty ad abbandonare del tutto, come una vecchia pretesa metafisica, la necessità di valutare la razionalità e l'oggettività delle nostre operazioni concettuali in termini di rispondenza al mondo. È questo il punto che incontra le critiche di McDowell:

...il mondo a cui faccio riferimento, [...], non è il mondo felicemente perso, come Rorty ritiene, quando seguiamo Davidson nel rifiuto del "dualismo di schema e mondo". È il mondo del tutto

³¹⁴ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.160

³¹⁵ DAVIDSON D., *Verità e interpretazione*, op.cit., pp.193-251

³¹⁶ RORTY R., *Scritti filosofici*, op.cit., pp.165-196

ordinario in cui ci sono rocce, la neve è bianca, e così via: il mondo popolato dagli “oggetti familiari i cui capricci rendono veri o falsi i nostri enunciati e le nostre opinioni”, come si esprime Davidson. È quel mondo ordinario su cui i nostri pensieri vertono in un modo che, accettando la separazione dei punti di vista proposta da Rorty, continua ad apparire misterioso, proprio perché questa separa l’essere in rapporto con il mondo dall’ambiente normativo necessario perché l’idea di avere una relazione-relazione razionale- con qualcosa abbia un senso. È della perdita di questo mondo ordinario che Rorty ci minaccia...³¹⁷

Dall’abbandono dell’idea di una rispondenza al mondo implicita nell’accattivante espressione di Rorty, *the world well lost*, secondo McDowell risulta l’impossibilità di spiegare l’oggettività delle nostre operazioni concettuali quindi di rendere conto del loro contenuto, un problema che Rorty ritiene di aver dissolto semplicemente mediante “un deliberato tappare le orecchie”³¹⁸. Rorty si rifiuta di ascoltare delle domande che data l’impostazione del suo pensiero, ancora segnata dal dualismo tra ragione e natura, non possono che continuare a ripresentarsi³¹⁹.

Come è emerso per Brandom, anche per McDowell il riferimento all’idealismo assoluto è finalizzato a trovare una modalità, alternativa a quelle che hanno contrassegnato la filosofia tradizionale, di fornire una spiegazione del contenuto concettuale, ma contrariamente a Brandom la filosofia hegeliana assolve a questo compito non attraverso la nozione di inferenza ma mediante una ricontestualizzazione delle distinzioni kantiane. L’atteggiamento di Rorty è anche la causa del suo scriteriato giudizio sulla filosofia trascendentale e in generale sulla figura di Kant, i cui meriti non possono ovviamente essere circoscritti alla professionalizzazione della filosofia come pensa Rorty³²⁰

Dall’analisi delle differenze che intercorrono tra il pensiero di Rorty e quello di Brandom e McDowell emerge chiaramente che l’attenzione verso la filosofia hegeliana è determinata dalla ricerca di risposte ad alcuni problemi tipici del pensiero analitico che non comportino una ricaduta in ciò che genericamente viene chiamato fondazionalismo. L’interesse verso Hegel non è più confinato all’apprezzamento della contestualizzazione storica della razionalità come in Rorty. Come è stato sostenuto il

³¹⁷ McDOWELL J., *Mente e mondo*, op.cit., p.165

³¹⁸ *Ivi.*

³¹⁹ *Ibid.*, p.168

³²⁰ McDOWELL J., *Towards Rehabilitating Objectivity*, in BRANDOM R. (edited by), *Rorty and his critics*, op.cit., p.112

richiamo ad Hegel è un tentativo di “salvare il pragmatismo da se stesso”³²¹. Lo svelamento del carattere patologico della filosofia tradizionale da parte di Rorty, invece di inaugurare una cultura post-filosofica segnata dalla liberazione delle questioni riguardanti la verità oggettiva, ha contrassegnato un riavvicinamento al pensiero hegeliano in vista non di una liberazione dalla verità e dalla filosofia come tali, come in sostanza propone il pragmatismo di Rorty, ma da un modello fallace della verità e dell’attività filosofica. Nel corso dell’analisi delle proposte di Brandom e McDowell è tuttavia divenuto chiaro che le loro interpretazioni dell’idealismo assoluto risultano in larga misura parziali e in alcuni punti decisamente scorrette. Nel migliore dei casi il loro utilizzo di Hegel è segnato dall’unilateralità che consegue dall’extrapolazione di un momento del sistema, sia anche la sua introduzione fenomenologica, e dalla sua elevazione a principio fondamentale³²²: nel caso di Brandom la logica del riconoscimento tra autocoscienze, in quello di McDowell la trattazione dell’idealismo trascendentale. In questo modo molte idee che possono rivendicare una genuina ispirazione hegeliana vengono utilizzate con finalità che contraddicono alcuni degli aspetti più rilevanti della filosofia di Hegel, talvolta proprio gli aspetti a cui ci si dovrebbe rivolgere in vista della comprensione degli elementi che possono avere ancora una valenza nello scenario contemporaneo.

4.3. Autoreferenzialità e filosofia

L’attenzione verso Hegel che caratterizza le ultime propaggini della filosofia analitica è dunque esplicitamente volta a far emergere soluzioni alternative a quello che non è altrimenti definibile come il problema del significato e all’elaborazione di nuovi strumenti per sviluppare semantiche olistiche. Ciò che potrebbe suscitare delle forti perplessità è la possibilità stessa di poter connettere i problemi e conseguentemente le risposte che impegnarono la filosofia hegeliana con quelli che hanno caratterizzato la tradizione analitica, su tutti il problema semantico. Tale questione è arginata da una parte mediante l’enfasi posta sulla concezione hegeliana del rapporto tra linguaggio e pensiero, genericamente viziata da un appiattimento dell’uno sull’altro, dall’altra parte da una prospettiva storiografica depositata all’interno della stessa filosofia

³²¹ MAKER W., *Una lettura americana di Hegel, ovvero come Hegel salva il pragmatismo da se stesso*, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo*, op.cit., pp.52-73

³²² CORTELLA L., *Autocritica del moderno*, op.cit., p. 278

analitica; l'idea davidsoniana secondo la quale lo studio della struttura del linguaggio è un modo per continuare a praticare l'indagine metafisica, ricordata nell'introduzione del presente lavoro, non è una voce isolata ma sembra il coerente sviluppo di alcuni spunti presenti anche nell'opera quineana:

La nozione aristotelica di essenza ha, senza dubbio, anticipato la nozione moderna di intensione o significato. [...] Per Aristotele, sono le cose ad avere un'essenza, mentre solo le forme linguistiche hanno un significato. Il significato è ciò che l'essenza diventa una volta che ha divorziato dall'oggetto di riferimento e ha sposato la parola.³²³

Così come la questione ontologica, attraverso la sua trasformazione in quella di un'analitica dell'intelletto, avrebbe assunto la forma dell'analisi della struttura logica del linguaggio, allo stesso modo il problema del significato sarebbe inquadrabile come il risultato di una storia che parte dalle essenze aristoteliche, passa dai concetti dell'intelletto kantiani e assume dopo la svolta linguistica la sua forma semantica³²⁴. Come si è già notato seguendo il punto di vista di Rorty il problema kantiano della validità oggettiva dei concetti dell'intelletto diventa quello del riferimento al mondo dei termini che costituiscono il nostro linguaggio: ciò che impegna la riflessione filosofica è comunque il problema della sensatezza delle nostre pratiche discorsive sia che esse siano concepite come funzioni cognitive dell'animo umano, ossia delle facoltà che lo costituiscono, sia che siano caratterizzate in termini di atti linguistici; il significato è il prodotto dell'applicazione dei concetti dell'intelletto o dell'uso di parole. Nella prospettiva di Brandom e McDowell Hegel diviene un referente privilegiato e una fonte di soluzioni non ancora pienamente apprezzate per confrontarsi con il problema di come rendere conto del significato delle nostre pratiche concettuali, del loro contenuto, senza evitare di affrontarlo come suggerisce il pragmatismo di Rorty. Tuttavia sia che l'idealismo assoluto sia interpretato come la forma ante litteram di una semantica olistica inferenziale, sia che esso sia compreso come una forma coerente di filosofia trascendentale che rende innocui i problemi kantiani radicalizzando il suo stesso approccio, l'inferenzialismo razionalista di Brandom e l'empirismo minimale di McDowell sembrano appartenere a un genere di riflessione filosofica ancora vincolato ad un modello definito da coordinate

³²³ QUINE W. O., *Da un punto di vista logico*, op.cit., p. 37

³²⁴ Per una ricostruzione della genesi del problema semantico dalla filosofia trascendentale fino al neoempirismo logico, che tralascia significativamente l'idealismo hegeliano, vedi COFFA J.A., *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, Cambridge University Press, 1993, trad. It *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna, 1998.

eminentemente kantiane, che non ha ancora saputo apprezzare gli elementi che conferiscono allo stile di pensiero caratteristico di Hegel una reale alternatività rispetto a quello che ha continuato ad operare all'interno della filosofia analitica, anche in quelle sue ultime forme che si presumono essere l'inaugurazione di una sua fase hegeliana. Con le prossime osservazioni si intende gettare un po' di luce su quali dovrebbero essere gli aspetti emergenti da un atteggiamento contrassegnato dalla volontà di far transitare la filosofia analitica dalla sua fase kantiana a quella hegeliana e più genericamente quale sia la prospettiva attraverso la quale apprezzare l'attualità di una riflessione del passato, nella fattispecie quella di Hegel.

4.3.1. *Spazio, tempo e pensiero*

Una delle caratteristiche che discrimina l'approccio kantiano verso la mente e la sua attività, ossia il pensiero, da quello hegeliano, e che possiamo considerare come ancora operativo all'interno delle filosofie della mente e del linguaggio appartenenti alla tradizione analitica, emerge se viene posta attenzione all'uso costante e sistematico da parte di Kant di alcune immagini e metafore impiegate per rendere conto e spiegare la significatività delle pratiche concettuali, un impiego che riflette una precisa concezione della contraddizione e della sua specifica relazione al sistema del sapere rispetto al quale la sua funzione e il suo ruolo vengono tematizzati. Per chiarire la questione prima si tenterà di delineare che cosa sia ciò che segna la differenza tra il modello kantiano di spiegazione del pensiero e quello hegeliano, poi si cercherà di mostrare come i principi che hanno guidato la riflessione kantiana si siano cristallizzati in un paradigma che ha continuato a caratterizzare la pratica filosofica tipica della tradizione analitica e infine si proverà ad ipotizzare quale dovrebbe essere l'atteggiamento per apprezzare l'alternatività del sistema hegeliano rispetto alle questioni che hanno segnato, identificandola, la filosofia analitica.

L'operazione intrapresa da Kant attraverso la sua filosofia trascendentale consiste in una delimitazione degli usi dei concetti dell'intelletto per stabilire i confini entro i quali questi mantengono una loro significatività: come emerge dalla lettura di Strawson, Kant ha voluto stabilire *the bound of sense*, circoscrivendo la significatività delle categorie alle loro applicazioni al dominio dell'esperienza. Kant rende conto dell'attività della mente, ossia del pensiero, attraverso una sua descrizione in termini "geografici": la significatività delle pratiche concettuali-discorsive è spiegata

attraverso il collocamento dei concetti in uno spazio logico dove ogni posizione pertinente a ciascuna determinazione del pensiero è assegnata in base all'insorgere di contraddizioni che segnano i confini oltre i quali la loro applicazione risulta priva di senso. Nella prima Critica il passaggio dall'analitica alla dialettica è infatti significativamente rappresentato in termini geografici, ossia il dominio della parvenza è individuato attraverso confini che circoscrivono lo spazio entro i quali l'applicazione delle categorie conserva un significato:

Al punto in cui siamo giunti abbiamo non solo percorso il territorio dell'intelletto puro, considerando accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo altresì misurato, assegnando il suo posto ad ogni cosa. Ma questo territorio è un'isola che la natura ha racchiuso entro confini immutabili. È il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e di ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre e, generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre³²⁵.

È interessante notare come la geografia fu una disciplina che occupò in larga parte l'attività accademica di Kant, il quale, a partire dal 1756, sembra abbia tenuto numerosi corsi in questa materia. Successivamente alla svolta critica sembra che la riflessione kantiana si sia indirizzata verso una "geografia dello spazio buio dell'intelletto"³²⁶. La significatività, la sensatezza, delle determinazioni del pensiero è assegnata attraverso la loro collocazione all'interno di uno spazio logico, quindi attraverso l'assegnazione di limiti e confini³²⁷ all'applicabilità dei concetti, delineati dall'insorgere periferico e locale delle contraddizioni. Altamente indicative sono alcune osservazioni svolte da Kant in uno scritto del 1786, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, dove la valenza della nozione di orientamento viene estesa dall'ambito geografico a quello logico:

Letteralmente, orientarsi significa: determinare a partire da una certa regione del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo l'orizzonte) le altre, in particolare l'oriente. [...]. A questo punto posso estendere il concetto geografico dell'orientarsi e intendere con esso l'orientarsi in un dato spazio in

³²⁵ *K.d.r.V.*, B295

³²⁶ FARINELLI F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, 2003. Farinelli ha curato anche la nuova edizione della *Geografia fisica* di Kant, dove il filosofo delinea un principio tassonomico alternativo a quello di Linneo, caratterizzato dalla classificazione delle piante in base al loro luogo fisico.

³²⁷ Che si tratti di *Grenzen* piuttosto che di *Schranke* ciò che caratterizza l'atteggiamento kantiano è comunque una "spazializzazione" del pensiero.

generale, quindi in termini puramente matematici. [...]. Infine, posso estendere ulteriormente questo concetto fino a farlo consistere nella facoltà di orientarsi non solo nello spazio, cioè in termini matematici, ma in generale nel pensiero, cioè in termini logici. Per analogia si può facilmente indovinare che sarà compito della ragione pura guidare il proprio uso quando essa, partendo da oggetti noti (dell'esperienza), vorrà estendersi al di là di tutti i confini dell'esperienza senza trovare alcun oggetto dell'intuizione, ma solo spazio per essa; [...].³²⁸

Il mare della dialettica che circonda l'isola dell'analitica è per Kant uno spazio vuoto, segnato dall'assenza delle intuizioni indispensabili per la significatività dell'applicazione dei concetti; il compito della ragione è appunto quello di orientarsi e con ciò stabilire i confini dell'uso delle categorie. Kant rende conto della significatività del pensiero assegnando il proprio posto ai concetti che lo costituiscono, descrivendo i confini oltre i quali sono privati della loro sensatezza dall'insorgere di contraddizioni. Un altro illuminante esempio di come la significatività del pensiero sia concepita in termini spaziali si presenta nella terza Critica:

I concetti, in quanto vengono riferiti ad oggetti, senza considerare se una loro conoscenza sia possibile o no, hanno il loro campo, che viene determinato solo in base al rapporto che il loro oggetto ha con la nostra facoltà conoscitiva in generale. – La parte di questo campo nella quale la conoscenza ci è possibile, è un territorio (*territorium*) per questi concetti e per la facoltà conoscitiva richiesta per tale scopo. La parte del territorio sulla quale essi sono legislatore è il dominio (*ditio*) di questi concetti e delle facoltà conoscitive loro corrispondenti. I concetti dell'esperienza hanno dunque sì il loro territorio nella natura, come insieme di tutti gli oggetti dei sensi, ma non un dominio (bensì solo un domicilio, *domicilium*), perché essi vengono sì prodotti secondo leggi, però non sono legislatori, ma invece le regole che su di essi si fondano sono empiriche e quindi contingenti. La nostra facoltà conoscitiva ha nel complesso due domini: quello dei concetti della natura e quello del concetto di libertà; infatti mediante entrambi è legislatrice a priori. Così che anche la filosofia si divide, in conformità a quella, in teoretica e pratica. Ma il territorio sul quale viene costruito il suo dominio ed esercitata la sua legislazione è pur sempre soltanto l'insieme degli oggetti di ogni esperienza possibile, in quanto essi non vengono presi per niente di più che per meri fenomeni; altrimenti infatti non si potrebbe pensare alcuna legislazione dell'intelletto a loro riguardo.³²⁹

La validità normativa dei concetti è descritta da Kant come un dominio interno ad un territorio. Il problema con cui si confronta la terza Critica è quello di spiegare la coesistenza del dominio della natura con quello della libertà e tale spiegazione è

³²⁸ KANT I., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 47-49

³²⁹ *K.d.U.*, p.81

svolta indicando un territorio comune a intelletto e ragione, ossia quello della capacità di giudizio³³⁰. L'utilizzo delle nozioni di campo, territorio e dominio mostra comunque come l'atteggiamento di Kant sia qualificabile come una caratterizzazione in termini spaziali dell'attività concettuale, la cui normatività è spiegata come una porzione di quello spazio. Il modello kantiano di spiegazione del pensiero risulta dunque configurabile come una "spazializzazione" del concettuale e la filosofia analitica sembra essersi conformata a tale modello. A partire dal *Tractatus* di Wittgenstein l'impiego di espressioni come "spazio logico" sembra aver informato la pratica filosofia propria della tradizione analitica. In effetti senza la necessità di ipotizzare un'influenza diretta di Kant sull'opera di Wittgenstein non è difficile scorgere alcune affinità di intenti: anche il *Tractatus* si propone di tracciare un limite al pensiero, o meglio alla sua espressione. Data la teoria della raffigurazione che delinea la relazione tra linguaggio e mondo, il *Tractatus* descrive la significatività delle proposizioni, quali immagini logiche del mondo, come determinazione di un luogo all'interno dello spazio logico³³¹. La proposizione svela la propria sensatezza in funzione delle coordinate che ne definiscono la posizione all'interno dello spazio logico. Anche per Wittgenstein, seppur con una caratterizzazione differente, la logica è trascendentale³³². Nelle *Ricerche Filosofiche* è possibile trovare alcuni indizi di questa concezione: il libro è presentato da Wittgenstein come "una raccolta di schizzi paesistici" funzionali a fornire al lettore delle immagini del paesaggio proprio delle regioni del pensiero percorse dalle "scorribande" dell'autore³³³. L'atteggiamento di chi intende spiegare il pensiero come uno spazio da descrivere si ripresenta in svariate forme all'interno della filosofia analitica: Quine paragona il nostro schema concettuale a un campo di forza³³⁴, Strawson parla dei propositi della filosofia analitica in termini di una geografia concettuale, Sellars definisce l'uso dell'espressione "spazio logico delle ragioni". L'inferenzialismo di Brandom e l'empirismo di McDowell non sembrano sottrarsi a questo modello di spiegazione del concettuale che caratterizza il pensiero in termini spaziali. Passando dalla nozione di

³³⁰ *Ibidem*, p.89

³³¹ "La proposizione determina un luogo nello spazio logico. A garantire l'esistenza di questo luogo logico è l'esistenza delle sue parti costitutive, l'esistenza della proposizione munita di senso." WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, 3.4

³³² *Ibidem*, 6.13

³³³ WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, op.cit., pp.3-5. Ovviamente la concezione wittgensteiniana presenta una molteplicità di aspetti che non possono in alcun modo essere inquadrati attraverso questo unico punto di vista. Nella sezione §71, parlando di Frege, Wittgenstein polemizza contro la concezione che paragona il concetto con un'area ben delimitata.

³³⁴ QUINE W. O., *Da un punto di vista logico*, op.cit., p. 60

riferimento a quella di inferenza la proposta di Brandom non esce dal modello kantiano: il pensiero è comunque uno spazio logico i cui costituenti, i concetti, sono identificati olisticamente dalle loro reciproche relazioni piuttosto che direttamente dai loro referenti (in termini più specificamente semantici dalla loro estensione). Allo stesso modo McDowell pur negando che il pensiero sia delimitato esternamente da confini continua a caratterizzarlo in termini di spazio logico. Tutto ciò rivela come la direzione segnata dalla riflessione dei due di Pittsburgh in vista di una transizione della filosofia analitica dalla sua fase kantiana a quella hegeliana tralasci l'aspetto che rende il modello di Hegel di spiegazione del pensiero veramente alternativo. La differenza macroscopica che salta agli occhi confrontando la *Critica della Ragion Pura* con la *Scienza della logica* è che le categorie del pensiero sono ordinate sistematicamente non in una tavola ma in una successione necessaria e teleologicamente orientata. Il pensiero è concepito non nei termini di uno spazio ma di un divenire logico e con ciò rivela tutta la sua profonda affinità con il tempo. Contrariamente a quanto sostenuto da Kant, secondo Hegel, il tempo non è ciò che toglie la contraddizione del mutamento, ma è esso stesso una contraddizione vivente. Una delle formulazioni attraverso cui Kant tratta il principio di non contraddizione dice "è impossibile che qualcosa sia e non sia allo stesso tempo" e relativamente al concetto di movimento, come mutamento di luogo, viene affermato che "due determinazioni contrapposte contraddittoriamente possono ritrovarsi in un medesimo oggetto unicamente entro il tempo, cioè una dopo l'altra"³³⁵.

Il tempo per Kant, con la sua serialità, è ciò che consente il costituirsi dell'esperienza stessa del mutamento poiché impedendo che gli opposti siano in unità nello stesso tempo permette di rispettare il principio di non contraddizione, togliendo all'ora, e con ciò alla cosa che è nell'ora, la possibilità del convergere in unità con il suo opposto³³⁶. La situazione si presenta come radicalmente differente in Hegel. Secondo il filosofo di Stoccarda il tempo è negazione sussistente di ogni determinazione esistente³³⁷; esso idealizza ogni determinazione mostrandone la finitezza. Ancora contrapponendosi alla trattazione kantiana della temporalità quella hegeliana prescinde dalla struttura soggetto-oggetto: il tempo non è né soggettivo né oggettivo

³³⁵ *K.d.r.V.*, B49

³³⁶ RUGGIU L., *Tempo e concetto in Hegel*, in Id. (a cura di), *Filosofie del Tempo*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, p.152

³³⁷ *Ivi.*

tuttavia viene rapportato all'io poiché esibisce il suo medesimo principio. Da questo punto di vista il tempo rivela una comune radice con il pensiero, ossia la negatività:

Il tempo è l'elemento negativo del sensibile. Il pensiero è la stessa negatività, ma è la forma più interna, la forma infinita, in cui perciò vien dissolto tutto l'esistente in genere, e anzitutto l'essere finito, la forma determinata. Il tempo è così, certo, l'elemento corrosivo del negativo: ma lo stesso spirito è questo dissolvere ogni contenuto determinato. Esso è l'universale, l'illimitato, la stessa intima forma infinita; e mette fuor di gioco tutto ciò che è limitato³³⁸.

L'affinità tra tempo e pensiero è limitata tuttavia dal fatto che quest'ultimo riesce a sviluppare la potenza del negativo più a fondo e con più universalità del tempo, che rappresenta comunque il momento ancora astratto e sensibile della negatività³³⁹. La negatività è l'elemento comune al tempo naturale e alla processualità logica, la quale si rivela come la stessa storicità dello spirito: la differenza tra tempo naturale e tempo logico è segnata da quella tra intuizione e concetto; se la logica non è che il divenire pensato e ripercorso nei suoi momenti il tempo è il divenire intuito³⁴⁰.

Il tempo è infatti lo stesso principio dell'Io = Io dell'autocoscienza pura; solo che esso è tale principio, cioè il Concetto semplice, ancora nella sua esteriorità e astrazione, lo è appunto come il mero divenire intuito, come il puro essere-dentro-sé che è assolutamente un venire-fuori-da-sé³⁴¹.

Il processo logico delineato da Hegel può essere qualificato come un' "ontologica della temporalità"³⁴² dove ogni categoria occupa la propria posizione non circoscrivendo il proprio ambito di applicazione attraverso l'insorgere di contraddizioni ma presentandosi come il fondamento di quella che la precede e il presupposto di quella che la segue, la quale a sua volta si mostrerà come il suo fondamento. Il contrasto con il modello kantiano emerge anche al livello più generale del sistema di sapere a cui danno luogo queste opposte attitudini nella spiegazione del pensiero: se Kant presenta un sistema con un grado massimo di informazione entro i limiti di un'incompletezza sostanziale, dove sussiste una proporzionalità diretta tra coerenza e incompletezza del sistema, Hegel riformula il ruolo guida della nozione di coerenza rendendola compatibile con quella di completezza³⁴³. In Hegel la

³³⁸ *VPhG.*, pp.184-185

³³⁹ CHIEREGHIN F., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*. Il Poligrafo, Padova, 2000, p.84

³⁴⁰ CORTELLA L., *Autocritica del moderno*, op.cit., p. 175

³⁴¹ *Enz.*, A §258

³⁴² CORTELLA L., *Autocritica del moderno*, op.cit., pp. 175-191.

³⁴³ CHIEREGHIN F., *Tempo e storia*, op.cit., pp. 196-199

contraddizione non limita la teoria, così come non limita l'uso stesso delle categorie di cui la teoria si impegna a rendere conto e questo perché la contraddizione non emerge dall'applicazione delle categorie, come in Kant, ma dal loro stesso significato³⁴⁴. Non a caso l'intento hegeliano nella logica speculativa è colmare le lacune a cui Kant ha esposto quella trascendentale: il criticismo infatti non considera le forme del pensiero "in sé e per sé, secondo il loro contenuto particolare"³⁴⁵.

La contraddizione emerge dall'assolutizzazione delle determinazioni del pensiero che in quanto suoi momenti di volta in volta si presentano come la concrezione di qualcosa che costitutivamente le trascende, nega la loro esaustività ed adeguatezza nel rappresentare ciò di cui sono una particolarizzazione. Il rapporto tra il pensiero e i suoi costituenti, i concetti, non è estrinseco come in Kant, poiché per Hegel i concetti sono le forme in cui il pensiero stesso si rende finito al fine di negare questa stessa finitezza secondo uno svolgimento necessario "d'immanente plasticità". La significatività dei concetti quindi non è assegnata attraverso il loro collocamento nello spazio logico: ciò che conferisce loro la propria sensatezza e li definisce non è né il loro riferimento al mondo né le relazioni olistiche che intrattengono tra loro, come se il pensiero potesse essere delineato come una superficie. Piuttosto il modello hegeliano intende il significato delle categorie mostrando la loro appartenenza al processo del pensiero, ossia rivelando come la negazione, quindi l'idealizzazione, della finitezza delle determinazioni in cui il pensiero si particolarizza sia il pensiero stesso quale attività autoreferenziale. Il significato dei concetti quindi non sembra opportunamente descrivibile in termini di riferimento o di inferenza ma piuttosto come momento dell'attività autoreferenziale del pensiero che, cristallizzandosi in forme finite, consente a sé di superare, conservandola, questa stessa finitezza e con ciò essere se stesso. In altri termini il linguaggio, e il pensiero in esso sedimentato, sono elementi costitutivi dello stesso mondo a cui si riferiscono: l'identità hegeliana tra pensiero ed essere, mediata dall'infinita riflessione propria della coscienza, non è che lo stesso accadere del differenziarsi di soggetto e oggetto, mente e mondo, pensiero e realtà, linguaggio ed esperienza.

³⁴⁴ WOLFF M., *Scala ontologica del reale o sviluppo? La RealPhilosophie di Hegel e la filosofia delle scienze*, in NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel*, op.cit. p.162

³⁴⁵ W.d.L., p.28

4.3.2. Valutare l'attualità

La valutazione dell'attualità della riflessione hegeliana non può dunque essere condotta privilegiandone un aspetto particolare, sia la contestualizzazione storica del pensiero, la logica del riconoscimento o il suo rapporto con la filosofia trascendentale. L'attenzione di Brandom e McDowell verso l'idealismo assoluto come una possibile fonte di soluzioni per le questioni filosofiche emerse nel contesto della svolta linguistica non è comunque un caso isolato. In relazione ai problemi semantici si era già manifestato un certo interesse verso Hegel, in particolare attraverso una serie di tentativi di formalizzazione della dialettica volti a trovare un'applicazione del metodo hegeliano alla costruzione di sistemi formali³⁴⁶. Prendendo spunto soprattutto dai lavori di Fulda è stata recentemente proposta anche una semantica dialettica caratterizzata dall'elaborazione di una prospettiva olistica ed espressivista, come quella sostenuta da Brandom, ma impegnata verso una concezione platonista e non pragmatista del significato³⁴⁷. La logica hegeliana sarebbe una descrizione delle relazioni tra concetti esplicitabili attraverso postulati di significato sul modello di quelli teorizzati da Carnap e in questo modo i nessi olistici fra significati vengono espressi in asserzioni modali che vincolano le intensioni dei predicati³⁴⁸. In questo modo la dialettica viene configurata come il processo di esplicitazione delle relazioni implicative che definiscono i concetti: la transizione da una categoria all'altra è caratterizzata come il passaggio da un linguaggio oggetto ad un metalinguaggio³⁴⁹ che permette di operare un'ascesa semantica funzionale ad una strategia diametralmente inversa a quella teorizzata da Quine, ossia il passaggio da un discorso che ha per oggetto parole ad uno che verte sul significato delle parole. A prescindere dal fatto che un resoconto di questo genere della dialettica non coglie uno dei suoi aspetti essenziali, ovvero la necessità e l'orientamento teleologicamente ordinato che segna il passaggio da una categoria all'altra³⁵⁰, anche questo tentativo si caratterizza

³⁴⁶ In relazione a questo tema il riferimento obbligatorio è l'antologia curata da Marconi, vedi MARCONI D. (a cura di), *La formalizzazione della dialettica. Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1979.

³⁴⁷ BERTO F., *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione analitica del metodo*, Il Poligrafo, Padova, 2005.

³⁴⁸ *Ibidem*, pp. 261-309

³⁴⁹ Una caratterizzazione di questo genere del procedimento dialettico era già stato offerto da Findlay che parla di una transizione da un discorso che obbedisce a determinate regole a un discorso metalinguistico su quel discorso e le sue regole; vedi FINDLAY J.N., *Hegel: a Re-examination*, Allen and Unwin, 1953, trad.it. *Hegel oggi*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972, p. 68

³⁵⁰ Tra un linguaggio oggetto e un metalinguaggio non sussiste alcuna relazione intrinseca che li vincoli necessariamente: in un linguaggio non c'è niente che determina di quale metalinguaggio debba

come un'estrapolazione di una parte del pensiero di Hegel, il suo metodo, e nella sua applicazione a una tematica ad esso storicamente estranea, quella della semantica olistica.

Senza considerare l'avversione che Hegel aveva verso qualsiasi forma di formalismo³⁵¹, il difetto che queste proposte condividono con quelle di Brandom e McDowell è un atteggiamento che valuta l'attualità e la funzionalità di una riflessione del passato in base alla possibilità pragmatica di saper discernere all'interno di essa gli elementi che possono essere opportunamente riproposti per la risoluzione dei problemi contemporanei da quelli che non possono e che vengono scartati come reliquie del passato non più usufruibili. Credo che sia sbagliato accostarsi ad un sistema del sapere come quello fornito da Hegel come se fosse un contenitore da deprecare di quel che si ritiene utile per i propri scopi e gettare via il resto. L'attualità di una filosofia del passato si rivela semplicemente restituendo ad essa il proprio significato, che senza essere snaturato dalle intenzioni che ci muovono, diventa comunque uno strumento atto a far luce sul presente, a comprendere quanto e come esso non possa non essere che un risultato. Il punto di vista di Rorty che vede in Hegel una concezione "orizzontale" della verità si mostra come sostanzialmente corretto; più in particolare la stessa idea di Rorty di concepire il compito della filosofia come analisi e comprensione dei codici linguistici in cui si articola la cultura non sembra inconciliabile con la prospettiva hegeliana, salvo l'intenzione di un superamento della filosofia stessa in favore della critica letteraria e di una cultura post-filosofica.

essere oggetto. La processualità dialettica che opera nelle opere hegeliane ha al contrario la pretesa di presentarsi come uno sviluppo necessario e teleologicamente ordinato.

³⁵¹ Un'interessante confronto con la critica hegeliana al formalismo volto ad una legittimazione della possibilità di una formalizzazione della dialettica contro le stesse opinioni di Hegel si trova in APOSTEL L., *Logica e dialettica in Hegel*, in MARCONI D. (a cura di), *La formalizzazione della dialettica*, op.cit., pp.85-113. Sullo stesso argomento vedi anche LACHTERMAN D.R., *Hegel and the formalization of Logic*, in *The Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 12/1-2, 1987

CONCLUSIONE

L'analisi delle proposte filosofiche di Brandom e McDowell ha evidenziato come la riappropriazione di Hegel da parte di questi autori sia ancora in gran parte condizionata da presupposti che hanno definito la pratica filosofica della tradizione analitica. Schematicamente ciò che impedisce un'autentica transizione da una fase kantiana ad una hegeliana può essere ridotto a due elementi. In primo luogo una concezione della filosofia come attività terapeutica, a cui né l'empirismo di McDowell né l'inferenzialismo di Brandom riescono a sottrarsi, che si contrappone nettamente all'idea hegeliana della filosofia come compimento di una forma di vita. Riguardo questo punto credo che la concezione hegeliana possa essere oggetto di ulteriori approfondimenti, volti da un lato alla ricostruzione dell'itinerario del pensiero di Hegel, dall'ideale giovanile fino alla sua forma sistematica³⁵², dall'altro alla comprensione di come la concezione hegeliana della pratica filosofica si ponga in relazione con le concezioni più recenti su questo argomento. In particolare credo sia legittimo domandarsi se una volta compiuto il passaggio da Kant ad Hegel rimanga opportuno parlare di filosofia analitica così come è stata finora intesa.

Il secondo elemento che colloca le proposte di Brandom e McDowell in uno scenario teorico ancora kantiano è il loro atteggiamento verso la spiegazione del pensiero, ancora segnata da un modello "spaziale". Rimanendo fermi ad una concezione incentrata sulla nozione di spazio logico si preclude la possibilità di una reale valutazione dell'alternatività della soluzione hegeliana.

Nonostante queste importanti differenze tuttavia nei lavori di Brandom e McDowell è comunque innegabile la presenza di spunti genuinamente hegeliani, talvolta non opportunamente sottolineati da loro stessi. L'interpretazione di Brandom del passaggio dal desiderio al riconoscimento nel momento dell'autocoscienza nella

³⁵² In questo contesto potrebbe trovare un'adeguata trattazione la tesi dell'identità tra storia della filosofia e deduzione logica delle determinazioni del pensiero che in questo lavoro è stata affrontata soltanto collateralmente.

Fenomenologia mostra infatti come la nozione di autoreferenzialità sia uno strumento imprescindibile nella comprensione della riflessione hegeliana: anche per Brandom il riconoscimento emerge dall'applicazione della struttura tripartita della consapevolezza erotica a se stessa e in questo modo quello che emerge è un chiaro esempio dell'applicazione della nozione di autoriferimento che caratterizza lo spirito hegeliano. Nel caso di McDowell l'utilizzo delle idee di seconda natura e *Bildung*, a prescindere dalla funzione per cui sono impiegate, come alcuni elementi dell'interpretazione dell'idealismo trascendentale di Kant, risultano correttamente caratterizzabili in termini hegeliani.

BIBLIOGRAFIA

Traduzioni italiane delle opere di HEGEL G.W.F. :

- GW* *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp.121-261.
- Diff* *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp. 1-120.
- Phän* *Fenomenologia dello spirito*, trad.it. E. De Negri, 2 voll., Firenze, 1960.
- W.d.L* *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, riv. da C.Cesa, 2 voll., Laterza, 1981.
- Enz* *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, 1996.
- VPhG* *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., G. Calogero e C. Fratta, voll. I-IV, La Nuova Italia, 1963.
- VGPh* *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, 2009.
- GrRPh* *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, 1995.

Traduzioni italiane delle opere di KANT I.:

- K.d.r.V* *Critica della ragion pura*, trad. it. P. Chiodi, Utet, 2005.
- K.d.U* *Critica della Capacità di Giudizio*, trad. it. L. Amoroso, 2 voll., Rizzoli, 1995.

Bibliografia secondaria:

APOSTEL L.,

Logica e dialettica in Hegel, in MARCONI D. (a cura di), *La formalizzazione della dialettica, Hegel, Marx e la logica contemporanea*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1979.

BALIBAR E.,

Zur "Sache selbst". Comune e universale nella "Fenomenologia" di Hegel, in *Iride*, n.52, 2007.

BARALE M.,

Kant e il metodo della filosofia, ETS, Pisa, 1988.

BAUM M.,

"Verità" in Hegel e Kant, in NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma, 1993

BRANDON R.,

Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism, Harvard University Press, 2000; trad.it *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

Making it explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994.

Olismo e idealismo nella "Fenomenologia" di Hegel, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo, La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, 2003.

Pragmatismo, fenomenismo e discorso sulla verità, in MARCHETTI G., *Il Neopragmatismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1999.

Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in Metaphysics of Intentionality, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2002.

The Structure of Desire an Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution, in BUBNER R., HINDRICHS G., *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, Stuttgart, 2007.

Vocabularies of Pragmatism: Synthetisizing naturalism and historicism, in Id. (edited by), *Rorty and his critics*, Blackwell Publishers, 2000.

BERNSTEIN R.,

McDowell Domesticated Hegelianism, in SMITH N. (edited by), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London and New York, 2002.

BERTO F.,

Che cos'è la dialettica hegeliana. Un'interpretazione analitica del metodo, Il Poligrafo, Padova, 2005.

BODEI R.,

Sistema ed epoca in Hegel, Il Mulino, Bologna, 1975.

BONITO OLIVA R.,

La “magia dello spirito” e il “gioco del concetto”. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell’ “Enciclopedia” di Hegel. Guerini e Associati, Napoli, 1995.

CHIEREGHIN F.,

Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla “Fenomenologia dello spirito”, Verifiche, Trento, 1980.

L’antropologia come scienza filosofica, in Id. (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell’ “Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Trento, 1995.

Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger. Il Poligrafo, Padova, 2000.

COFFA J.A.,

The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station, Cambridge University Press, 1993, trad. It *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, Il Mulino, Bologna, 1998.

CORTELLA L.,

Autocritica del moderno. Saggi su Hegel, Il Poligrafo, Padova, 2002.

DAVIDSON D.,

Inquiries into Truth and Interpretation, Oxford, 1984, trad. It. *Verità e interpretazione*, Il Mulino, Bologna, 1994.

DE WARREN N.,

The archaeology of perception: McDowell and Husserl on passive synthesis, in FERRARIN A. (edited by), *Passive Synthesis and Life-World*, ETS, Pisa, 2006.

DÜSING K.,

C’è un circolo dell’autocoscienza? Uno schizzo di posizioni paradigmatiche e di modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger, in *Teoria*, XII/1, 1992.

Soggetto e autocoscienza in Kant e Hegel, in *Teoria*, VIII/1, 1988.

FARINELLI F.,

Geografia. Un’introduzione ai modelli del mondo, Einaudi, Torino, 2003.

FERRARIN A.,

Hegel and Aristotle, Cambridge University Press, 2001.

Hegel e il linguaggio: Per una bibliografia sul tema, in *Teoria*, VII/1, 1987.

Logik, Thinking and Language, in BUBNER R., HINDRICHS G., *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, Stuttgart, 2007.

Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant, ETS, Pisa, 2004.

FINDLAY J.N.,

Hegel: a Re-examination, Allen e Unwin, 1953, trad.it. *Hegel oggi*, Istituto Librario Internazionale, Milano, 1972.

FRIEDMAN M.,

Exorcising the philosophical tradition, in SMITH N. (edited by), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London and New York, 2002.

GOODMAN N.,

The ways of worldmaking, Harvester Prest, 1978.

HANNA R.,

Kant and the foundation of analytic philosophy, Clarendon Press, Oxford, 2001.

HOULGATE S.,

The opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity, Purdue University, 2006.

Thought and Experience in Hegel and McDowell, in *European Journal of Philosophy*, 14:2, 2006.

HYPPOLITE J.,

Genèse et structure de la "Phénoménologie del l'Esprit" de Hegel, Editions Montaigne, Paris, 1946, trad. it. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito"*, La Nuova Italia, Firenze, 1972.

JAESCHKE W.,

Objectives Denken. Philosophiehistorische Erwangungen zur Konzeption und zur Aktualitat der spekulativen Logik, in *The independent Journal of Philosophy*, 3, trad.it *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla concezione della logica speculative e sulla sua attualità*, in NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma, 1993.

Soggetto e soggettività, in BONITO OLIVA R., CANTILLO G. (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Napoli, 1998.

KRIPKE S.,

Wittgenstein on Rules and Private Language, Oxford, 1982, trad.it. *Wittgenstein su regole e linguaggio private*, Torino, 1984.

LACHTERMAN D.R.,

Hegel and the formalization of Logic, in *The Graduate Faculty of Philosophy Journal*, 12/1-2, 1987.

LUGARINI L.,

Hegel dal mondo storico alla filosofia, Armando, Roma, 1973.

La confutazione hegeliana della filosofia critica, in VERRA V. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.

Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la "Scienza della logica", Guerini e Associati, Napoli, 1998.

MARCUSE H.,

Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt, 1932, trad.it *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

McDOWELL J.,

Comment on Robert Brandom's "Some Pragmatist Theme in Hegel's Idealism", in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997.

L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant, in RUGGIU L., TESTA I. (a cura di), *Hegel contemporaneo, La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, 2003.

Mind and World, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1994, trad. It. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino, 1999.

Responses, in SMITH N. (edited by), *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London and New York, 2002.

Selbstbestimmende Subjectivität und externer Zwang, in HALBIG C., QUANTE M., SIEP L. (eds.), *Hegel Erbe*, Frankfurt am Main, 2004.

On Pippin's Poscript, in *European Journal of Philosophy*, 15:3, 2007.

The Apperceptive I and the empirical Self: Towards a Heterodox Reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's "Phenomenology", in *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*, 47-48, 1997.

The logical form of an intuition, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 95, N.9, 1998.

MENEGONI F.,

Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito, in CHIEREGHIN F.(a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Trento, 1995.

PAGANO M.,

La "Cosa stessa" e l'intersoggettività, in RUGGIU, TESTA, *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, 2003.

PARRINI P.,

Una filosofia senza dogmi. Materiali per un bilancio dell'empirismo contemporaneo, Bologna, 1980.

PEPERZAK A.,

Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral and Political Philosophy, KLuwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

PIPPIN R.,

Concept and intuition. On Distinguishability and Separability, in *Hegel Studien*, 40, 2005.

Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness, Cambridge University Press, 1989.

McDowell's Germans. Response to "On Pippin Poscript", in *European Journal of Philosophy*, 15:3, 2007.

The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath, Cambridge University Press, 2005.

PRIEST S.,

Introduction, in Id. (edited by), *Hegel's Critique of Kant*, Oxford, 1987.

QUINE W. O.,

From a logical point of view, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1953, trad. It. *Da un punto di vista logico*, Cortina, Milano, 2004.

Word and Object, Mit, Cambridge (Mass.), 1960, trad. it., *Parola e Oggetto*, Milano, 1970.

REICHENBACH H.,

Relativitätstheorie und Erkenntnis A priori, 1920, trad.it *Relatività e conoscenza a priori*, Bari, Laterza, 1984.

RORTY R.,

Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972-1980), The Harvester Press, 1982.

Contingency, irony and solidarity, Cambridge University Press, 1989, trad. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Laterza, Roma, 1989.

Introduction in W.SELLARS, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. ,1997; trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino, 2004.

Objectivity, Realism and Truth. Philosophical Paper- Vol.1, Cambridge University Press, 1991, trad. It., *Scritti filosofici I*, Laterza, Roma.

Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, Princeton University Press, 1979, trad. It. *La filosofia e lo specchio della natura*, Laterza, Milano, 1986.

Truth and Progress. Philosophical Paper, Vol.3, Cambridge University Press, 1998, trad. It. *Verità e Progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano, 1998.

ROSEN S.,

G.W.F.Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom., Yale University Press, 1974.

RUGGIU L.,

Tempo e concetto in Hegel, in Id.(a cura di), *Filosofie del Tempo*, Bruno Mondadori, Milano, 1998

SEDGWICK S.,

McDowell's Hegelianism, in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997.

SELLARS W.,

Empiricism and the Philosophy of Mind, Harvard University Press, Cambridge, Mass. ,1997; trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino, 2004.

...this is the I or he or it (the things) which thinks..., in *Proceedings of the American Philosophical Association*, 44, 1971

Science and Metaphysics. Variations on kantian themes, Routledge, London, 1968.

Science, Perception and Reality, Routledge, London, 1963.

STERN R.,

Going beyond the Kantian Philosophy. On McDowell's Hegelian Critique to Kant, in *European Journal of Philosophy*, 5:1, 1997.

STRAWSON P.F.,

Analysis and Metaphysics, New York, Oxford University Press, 1992.

Individuals: an essay in descriptive metaphysics, Methuen, London, 1959.

The Bounds of sense, Methuen, London, 1966.

VERRA V.,

Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo, in Id. (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismo, Napoli, 1981.

WOLFF M.,

Scala ontologica del reale o sviluppo? La "Realphilophie" di Hegel e la filosofia delle scienze, in NUZZO A. (a cura di), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia, Roma, 1993.

WITTGENSTEIN L.,

Philosophische Untersuchungen, Oxford, 1953, trad.it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 1999.

Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916, Einaudi, Torino, 1983