

ANTONIO CARNEVALE

UNA RICOSTRUZIONE «FENOMENOLOGICA» DEL DIBATTITO AMERICANO SU HEGEL

I

La complessità del pensiero hegeliano e la sua non riducibilità ad un novero di categorie filosoficamente determinate e determinanti, hanno permesso all'interesse per gli studi hegeliani non solo un certo grado di dinamismo difficilmente inquadrabile in un *unicum* interpretativo, ma anche una sorprendente capacità di *flourishing*, anche lì dove ciò non era teoreticamente prevedibile o auspicabile. La fortuna delle tesi hegeliane si è perciò andata costituendo lasciando sempre aperta una possibilità di condizionamento interno della propria attualità, un condizionamento interno che nasce dalla possibilità di tenere relate la natura dell'argomentazione hegeliana – resa fedele dall'attenzione filologica e dal lavoro storiografico – con la storicità della sua interpretazione.

È questo il caso della crescente fortuna di Hegel in America. Chi infatti poteva prevedere che la fortuna della fenomenologia hegeliana sarebbe riemersa in un paese come gli Stati Uniti, filosoficamente così distante dalla sostanza del *Geist* tedesco, e che per di più sarebbe riemersa con funzione di supporto per pragmatisti e filosofi postanalitici della mente alla ricerca di correttivi ed emendamenti al modello cartesiano di conoscenza? Chi poteva immaginare che l'eticità del sistema sociale hegeliano potesse proprio negli USA, proprio cioè nel paese in cui la neutralità dello Stato è stata consacrata come un valore fondamentale della modernità, divenire uno strumento filosofico-politico per rivedere i limiti dell'impianto kantiano delle libertà?

Per questa ragione, in occasione di questo numero della rivista sul bicentenario della *Fenomenologia dello spirito*, ho voluto proporre al lettore, a grandi linee, una ricostruzione del dibattito americano degli ultimi anni su Hegel. Una ricostruzione che penso potrà offrire spunti interessanti sia in un'ottica di studi hegeliani, sia – per quel che riguarda nello specifico questo mio intervento – nel tentativo di trovare tramite l'emergenza di nuove in-

terpretazioni dell'hegelismo, scritture alternative per il «progetto incompiuto della modernità», del quale Hegel sicuramente fu tra i primi di-segnatori.

Come però avviene per ogni tipo di ricostruzione, la ristrutturazione di un contesto non avrebbe senso se il senso di questa non passasse anche attraverso i criteri tramite i quali la ricostruzione prende forma e si attualizza. Dovendo quindi chiarire con quali criteri questa ricostruzione è stata operata e trattandosi in questo caso di Hegel, ho ritenuto fosse *condicio sine qua non* o per lo meno dovuto, articolare la ricostruzione secondo uno schema fenomenologico che partisse proprio dalla *Fenomenologia* e in particolare da un passo contenuto in una delle ultime pagine del libro, allorché Hegel parla del sapere assoluto.¹ In questo passo Hegel, descrivendo la tappa conclusiva dello spirito nel sapere assoluto, parla non tanto della sostanza della scienza, come sarebbe presumibile dato che egli sta descrivendo il traguardo finale del sapere al quale è giunto per mezzo di un percorso circolare che ha svelato in conclusione ciò che era all'inizio, quanto piuttosto delle possibili alienazioni nelle quali l'esito dello spirito, proprio in quanto esito di un movimento, può condursi. Hegel sembra puntare il dito più verso quelle relazioni nelle quali lo spirito *non deve* alienarsi: la *natura* e la *storia*. Inoltre Hegel, in questo passo, ci dice che questi due momenti negativi non stanno in connessione al sapere assoluto in maniera casuale e arbitraria, ma al contrario secondo una logica relazionale, per cui l'una, la *natura*, è l'alienazione del rapporto che lo spirito ha nel suo vitale e immediato relazionarsi con il mondo degli oggetti, una alienazione che nel rapporto con l'oggetto pone il «sussistere» del soggetto come entità cosciente inserita in un contesto spazio-temporale; l'altra è l'alienazione dello spirito nel rapporto con la *storia*, vale a dire in un rapporto che non pone solo il sussistere del proprio sé, ma che riguarda la mediazione medesima dello spirito con se stesso. In questo senso il negativo dell'alienazione dello

¹ «La scienza contiene in lei stessa questa necessità di alienarsi della forma del concetto puro, e contiene il passaggio del contenuto nella *coscienza*. Ché lo spirito che sa di se stesso, proprio perché attinge il suo concetto, è l'immediata eguaglianza con se stesso la quale nella propria differenza è la *certezza dell'immediato* o la *coscienza sensibile*, – il cominciamento da cui noi siamo partiti; questo licenziare sé dalla forma del suo Sé, è la libertà assoluta suprema e la sicurezza del suo sapere di sé. Tuttavia questa alienazione è ancora imperfetta; essa esprime il *rapporto* della certezza di se stesso con l'oggetto, il quale, proprio perché è nel rapporto, non ha conseguito la sua piena libertà. Il sapere non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso o il suo limite. Sapere il suo limite vuol dire sapersi sacrificare. Questo sacrificio è l'alienazione, in cui lo spirito presenta il suo farsi spirito nella forma del *libero, accidentale accadere*, intuendo fuori di lui il suo puro Sé come il *tempo*, e, similmente, il suo *essere* come spazio. Quest'ultimo farsi dello spirito, la *natura*, è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio *sussistere*, e il movimento che istituisce il *soggetto*. Ma l'altro lato del farsi dello spirito, la *storia*, è il farsi che si *attua nel sapere e media* se stesso, – è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso. Questo farsi presenta un torbido movimento e una successione di spiriti, una galleria di immagini ciascuna delle quali, provveduta della completa ricchezza dello spirito, si muove con tanto torpore proprio perché il Sé ha da penetrare e da digerire tutta questa ricchezza della sua sostanza» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 495).

spirito nel rapporto con la storia è negativo doppio, perché riguarda sia il *sussistere* di condizioni di conoscenza, sia il movimento che sta alle spalle di queste medesime condizioni.

Prendendolo a prestito, voglio utilizzare questo schema fenomenologico come criterio generale di ricostruzione della ricezione di Hegel nel dibattito americano degli ultimi anni. Questo schema mi consentirà, in un primo momento, di illustrare le interpretazioni dell'idealismo hegeliano di McDowell e Brandom come riformulazioni del rapporto del sapere con la natura, riformulazioni che sulla scia di Sellars e Rorty hanno collocato l'idealismo all'interno di una svolta pragmatista delle filosofie postanalitiche del linguaggio² (paragrafo II). In un secondo momento, lo stesso schema mi aiuterà a presentare come continuazione del nesso tra sapere e storia tutte quelle interpretazioni dell'idealismo hegeliano che hanno cercato di sottrarre il *Geist* alla deformazione di un eventuale storicismo, valorizzandolo invece come costruito intersoggettivo di libertà sociali capaci di ampliare i concetti kantiani di libertà e autonomia, così come a mio parere hanno inteso autori come Robert Pippin, Frederick Neuhouser, Patchen Markel e quella parte delle teorie femministe che ha reinterpretato i temi dell'hegelismo (paragrafo III).

Va da sé che, data la complessità e l'ampiezza delle filosofie che cercherò di ricostruire, non potrò rendere giustizia alle loro raffinatezze e dovrò limitarmi ad alcune riflessioni generali su di esse.

II

Esistono molti elementi che fanno pensare che la ricezione di Hegel in autori come Robert Brandom e John McDowell possa essere inquadrata in una specie di riproposizione ritematizzata del rapporto fenomenologico tra sapere e natura. È lo stesso Brandom a sostenere che una delle «lezioni principali che dobbiamo aver appreso alla fine dello sviluppo della *Coscienza* è la seguente: la nostra migliore concezione del mondo, che è l'*oggetto* delle nostre attività cognitive, è intelligibile solo come parte di una storia che considera anche la natura del *soggetto* che prende parte a tali attività. La ragione di questo passaggio nell'esposizione è un tratto importante dell'idealismo di Hegel». ³ È dunque nel rapporto fenomenologico che la coscienza tiene con il mondo degli oggetti, che Hegel può essere utilizzato come via di uscita da una filosofia analitica della mente. Nella *Fenomenologia dello spirito*, infat-

² Tra i capostipiti di questo filone che ha tentato una ricongiunzione del pragmatismo ad Hegel, oltre a Rorty e Sellars, dovrebbero essere citati anche pensatori del calibro di Charles Taylor, Richard J. Bernstein e Tom Rockmore. Avendo però scelto di concentrare l'attenzione sulla ricezione hegeliana nel dibattito degli ultimi anni, ho pensato di non trattare in questa sede del loro pur importante contributo alla causa hegeliana del pragmatismo.

³ R. B. Brandom, "Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 290. Quest'ultimo volume raccoglie gli atti di una conferenza internazionale tenutasi nel Maggio del 2001 a Venezia proprio sui temi della ricezione hegeliana tra Europa e Nord America.

ti, l'attività cognitiva del soggetto agente risulta essere già una attività informata di sé in quanto struttura determinante del significato del mondo a cui ci riferiamo. Uno tra i primi pensatori nella filosofia postanalitica americana ad aver sottolineato questo particolare aspetto "hegeliano" del processo cognitivo, è stato Wilfrid Sellars. Nel suo lavoro più noto, *Empiricism and the Philosophy of Mind*⁴ (1956), partendo dalla tradizione pragmatista americana di Peirce, egli getta le basi per una critica che in seguito riscuoterà una certa attenzione. Stiamo parlando della critica al "mito del dato", mossa contro l'idea secondo cui esisterebbe una conoscenza immediata e non inferenziale che non coinvolgerebbe alcuna mediazione concettuale. Sellars non intende riferirsi ai dati in generale, intesi nell'accezione più semplice del termine: è chiaro che nella nostra esperienza percettiva figurano molti elementi che in un certo senso possono essere detti "dati". La critica di Sellars si rivolge al dato inteso come contenuto di conoscenza certa, evidente, dotata cioè della capacità di auto-validare la propria verità (proprio grazie alla sua assolutezza). Se si pensa il dato in questa accezione, secondo Sellars, esso finirà per assumere un ruolo di garanzia all'interno del processo cognitivo. Infatti la *datità* del dato, quando è desunta da un repertorio di verità capaci di auto-justificarsi, finisce per creare la convinzione – che si autoalimenta – che la costruzione di una conoscenza non può prescindere da una controfattuale adeguatezza con la classe dei dati. Secondo Sellars questa classe non è che non esiste, semplicemente essa non ha una verità implicita di corrispondenza tra sapere e mondo.

In Sellars autori come Rorty, Brandom, McDowell hanno potuto trovare un possibile ponte teorico tra pragmatismo e fenomenologia hegeliana. Nella fenomenologia hegeliana sono infatti presenti i prodromi di una epistemologia che consente di accedere all'esperienza del mondo valorizzando il pragmatismo del punto di vista dell'osservatore-interprete (secondo una accezione cara a Peirce), e allo stesso tempo di abbandonare o distanziarsi da una visione della razionalità intesa come ricerca della «adeguatezza al mondo». Questi autori, stanchi delle manifestazioni di astrattezza in cui la filosofia analitica è andata a finire, hanno provato ad offrire un vocabolario epistemologico diverso, un vocabolario che con Hegel prova non solo a formulare ipotesi gnoseologiche nuove sul ruolo del soggetto conoscente, ma contemporaneamente pone in questione il ruolo di questi, il suo *sussistere*, come direbbe Hegel, all'interno di una nozione di *ciò che è naturale* che, parimenti a quella di soggetto, andrebbe riveduta. Ciò che è *naturale* non è infatti da intendere come se "naturale" fosse un attributo sostanziale dei processi conoscitivi. Se dunque di naturalismo si deve parlare, esso va inteso come un aspetto già attinente all'ordine dei significati a cui ci riferiamo quando concettualizziamo qualcosa come "naturale" e per questo lo si comprende meglio se non lo si astrae nel mito del dato. Tradotto in termini hegeliani, questo vuol dire non cadere nella credenza

⁴ W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

scientifico della *certezza sensibile*.⁵ Se si rimane fermi al livello della *certezza sensibile*, la conoscenza empirica è costretta a dover cercare nell'intelletto un presupposto che spieghi il limite che la mente vive quando empiricamente si trova di fronte all'ordine delle cose. In questa maniera ci si avvia e destina verso un processo di astrazione che perde di vista i contenuti sensibili della certezza, per ribaltarsi nell'evidenza di un puro *essere* del sapere, in cui, come Hegel dice, «la relazione è rovesciata. L'oggetto che doveva essere l'essenziale è ora l'inessenziale della certezza sensibile».⁶ Mente e mondo, nella certezza sensibile, non possono relarsi se non in nome o in funzione di un ordine superiore a quello fenomenologico dell'esperienza empirica. Per unire i due poli della relazione mente-mondo, diventa così necessaria una scienza formulata sulla base di *processi lineari* di giustificazione razionale: per poter giustificare i presupposti si pone alla base un fondamento irriducibile e autogiustificativo, in modo tale che tutto il resto venga poi dedotto da questo cominciamento.

Il tema dell'auto-giustificazione razionale porta le tesi di Sellers a essere riprese ad un livello epistemologico superiore, ponendo l'attenzione sulla necessità di una revisione del paradigma del *rappresentazionalismo*. Secondo questo tipo di critica, che ha avuto in *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) di Rorty⁷ un suo momento di diffusione e celebrazione, occorre accettare che si sta compiendo la fine della filosofia come fondamento delle conoscenze umane. Si sta cioè esaurendo la convinzione che vi possa essere un occhio interiore (la mente) che distingue le nostre rappresentazioni mentali in base al fatto che queste siano o meno corrispondenti a realtà esterne. Ad essere messo in questione, quindi, non è tanto il principio del primato dell'empirico, quanto l'*homunculus* figlio dell'alchimia dell'intelletto che porta a credere che ci sia una facoltà unificatrice appercettiva che costruisca un'idea del mondo e insieme un mondo dell'idea. In entrambi i casi si tratta infatti di due poli di una stessa relazione logica, quella *logica del doppio* tipica di un io tutto sussunto negli aspetti mentali dei suoi atti conoscitivi e che si consueta nell'abitudine a reduplicare le entità del mondo. Tale logica del doppio è ciò che Wittgenstein inquadrava come aporia di un pensiero che non si rende conto del gioco del linguaggio.⁸

Nella direzione indicata da Rorty si muove il lavoro *Mind and World*⁹ (1994) di John McDowell. Secondo l'autore il rapporto mente-mondo prima ancora che essere traducibile in termini hegeliani, esiste già nella trattazio-

⁵ Così Hegel nella *Fenomenologia*: «[...] il contenuto della *certezza sensibile* fa sì che essa appaia immediatamente come la conoscenza *più ricca*, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite, sia che noi trascorriamo fuori nello spazio e nel tempo, dov'essa si espande; sia che noi prendiamo una parte di tanta abbondanza e in essa penetriamo dentro con una suddivisione» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 61).

⁶ Ivi, p. 64.

⁷ R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, trad. it. di G. Milone e R. Salizzoni, Bompiani, Milano 2004.

⁸ L. Wittgenstein, *Libro blu e libro marrone*, trad. it. a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1983, p. 208.

⁹ J. McDowell, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

ne della “deduzione trascendentale” kantiana. Come McDowell fa notare, è lo stesso Hegel che, in un passo della *Scienza della logica*, approva il progetto kantiano della deduzione trascendentale, sostenendo l'intenzione del filosofo di Königsberg di ricondurre ad una unità originariamente sintetica l'essenza stessa del concepire.¹⁰ Secondo McDowell questo apprezzamento hegeliano per l'originalità dell'*Io penso*, sta a dimostrare quanto l'idealismo hegeliano possa avere ancora a che fare con l'intuizione kantiana della deduzione trascendentale, tanto che si potrebbe pensare l'idealismo hegeliano come la «radicalizzazione» di Kant. Infatti secondo McDowell il fatto che Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura* abbia fatto un passo indietro rispetto alla precedente distinzione tra intuizione e concetto, dimostra che egli ha valorizzato la *spontaneità* considerandola un primo elemento del pensiero. Già nelle intuizioni kantiane esisterebbe perciò una certa attività concettuale avviata. Secondo McDowell:

[...] appellandoci all'unità dell'appercezione, noi possiamo capire insieme il senso sia del significato oggettivo delle intuizioni sia del significato oggettivo dei giudizi. La Deduzione ci rende agevole l'idea di una soggettività che è allo stesso tempo in contatto intuitivamente con la realtà oggettiva e in grado di formulare giudizi.¹¹

Il motivo per cui la fenomenologia kantiana comincia a perdere contatto con la realtà non è la Deduzione, ma il fatto che il significato oggettivo dell'esperienza in Kant viene costantemente spiegato sulla base del suo ricevere forma dai concetti dell'intelletto. Questa secondo McDowell è solo una condizione di pensabilità, di conformità ai requisiti dell'intelletto, non già una condizione perché si renda possibile il fatto che gli oggetti sono dati ai nostri sensi. Lo sviluppo delle unità dell'appercezione conduce in Kant ad una sfera del significato che viene definita in esclusivo rapporto con il trascendentale. McDowell chiama questa deriva «idealismo soggettivo», nel quale si perderebbe la questione della materia della sensibilità, questione invece centrale nella Deduzione. A questo punto secondo McDowell interverrebbe la fenomenologia hegeliana che avrebbe la funzione di salvaguardare – grazie alla sua attenzione al materiale di razionalità proveniente dalla sfera della sensibilità e della emotività – le intuizioni kantiane. Hegel *radicalizza* Kant nel senso che la fenomenologia del primo fa evitare che la Deduzione del secondo si trasformi in un idealismo soggettivo. Per evitare questo McDowell fa ricorso all'immagine dello «spazio logico delle ragio-

¹⁰ J. McDowell si riferisce qui ad un passo della *Scienza della logica* in cui Hegel scrive: «[...] 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 sé» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 569). Citazione ripresa da J. McDowell, “L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 452.

¹¹ Ivi, p. 454.

ni», all'interno del quale la libertà della ragione viene esercitata in maniera mediata e relazionale con le menti degli altri soggetti in campo.

A ben vedere però questa immagine, più che spingerci verso una *radicalizzazione* kantiana via Hegel, predispose verso un processo di *detrascendentalizzazione* delle capacità del soggetto. Sottrarre capacità trascendentali al soggetto vuol dire, come ha mostrato Apel¹², ricondurre l'io puro kantiano nel piano del linguaggio. Linguaggio qui inteso non solo nei suoi aspetti strumentali di dire qualcosa su qualcosa, un *rendere conto della verità* della ragione, ma il linguaggio come prassi, vale a dire un *dare senso alla verità*. Più che nei confronti della Deduzione kantiana, la reinterpretazione hegeliana del nesso mente-mondo rimanda perciò alle riflessioni di Wittgenstein (e dopo di lui di P. F. Strawson¹³) sul significato di linguaggio come «uso».¹⁴

È proprio il tema del linguaggio come articolazione del legame tra mente e mondo, che ci consente un ulteriore passo nella ricostruzione del dibattito americano sulla filosofia di Hegel. Tra i pensatori che hanno cercato di ricongiungere l'idealismo hegeliano con l'analisi del linguaggio, una posizione di rilievo merita sicuramente Robert B. Brandom, allievo di Rorty e insieme a McDowell rappresentante di quella che ormai viene chiamata la «scuola di Pittsburg» dell'hegelismo americano. Nei suoi due lavori *Make it Explicit* (1994) e *Articulating Reason* (2000)¹⁵ Brandom articola la sua filosofia partendo dalla nozione di «inferenzialismo semantico». Secondo Brandom il contenuto concettuale si caratterizza in quanto risultato di una attività infe-

¹² K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, trad. it. di G. Carchia, Rosenberg & Sellier, Torino 1977. Di questa opera consiglio inoltre la lettura dell'introduzione scritta da Gianni Vattimo.

¹³ P. F. Strawson, *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Methuen & Co., London 1985.

¹⁴ Il linguaggio, secondo Wittgenstein, non riflette combinazioni o unioni di oggetti, ma costituisce combinazioni articolate di oggetti (i fatti) che sono tali non alla maniera di rappresentarli attraverso una attribuzione di significato, ma *esprimendoli e dicendoli*. In questo senso il linguaggio prende significato dal suo uso, tanto da rendere dispensabile tutti quei tipi di enunciati detti *intenzionali* (tipo «A pensa che p», «A crede che p», «A dice che p»), i quali lasciano supporre che esista una entità metalinguistica che dia senso al senso delle proposizioni, entità che la filosofia ha codificato nella sostanza dell'io cartesiano e kantiano. Non si può costruire un linguaggio pubblico a partire dalle nostre sensazioni private, poiché anche il nostro linguaggio per descrivere le esperienze interiori è collegato a fenomeni di intermediazione. Il linguaggio trova il suo significato e il suo senso all'interno di *regole implicite* nella prassi quotidiana dei soggetti. I soggetti imparano a dare significato a espressioni e usarle sensatamente all'interno di regole implicite nel loro stesso muoversi con il linguaggio, non guidati quindi da un oggetto astratto, quale il significato in termini generici o il concetto o l'universale. Questo è ciò che Wittgenstein chiamava la *correttezza d'uso* delle regole presenti nel linguaggio ordinario. Come si può vedere, meglio della Deduzione, la nozione di linguaggio come *uso* riesce a operare una detrascendentalizzazione del soggetto trascendentale, una detrascendentalizzazione che porta a riscoprire l'idealismo hegeliano quale attività razionale in grado: a) di produrre una identificazione tipologica di oggetti («rosso» = «quel "certo rosso" che io percepisco come "rosso"»); b) di collegare l'oggettività dell'attività cognitiva con l'aspettativa di altre menti (ancora con Wittgenstein potremmo dire che l'evento colore «rosso», che sostituisce la nostra aspettativa di percepirlo, si costruisce nello stesso spazio logico della sua aspettativa, o detto altrimenti: «Nel linguaggio, aspettazione e adempimento si toccano» (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999, sez. 445, p. 172).

¹⁵ R. B. Brandom, *Make it explicit*, Harvard University Press, Cambridge 1994; Id., *Articolare ragioni. Una introduzione all'inferenzialismo*, trad. it. di C. Nizzo, il Saggiatore, Milano 2002.

renziale del soggetto agente sulle cose che conosce. Recuperando ancora una intuizione dello Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche* sull'impossibilità di avere sempre una regola che stabilisca l'applicazione di una regola, Brandom suppone di conseguenza che non vi può essere un sistema di regole auto-fondantesi.¹⁶ Se questo è vero, allora la prassi reale deve trovare al proprio interno un fondamento che consenta alle singole regole di essere giustificate e questo fondamento non può che essere espresso da un tipo di logica che renda esplicita la prassi stessa. Questa logica è la logica inferenziale che parte dal rapporto materiale tra gli oggetti. Nel rapporto materiale comincia a riflettersi la possibilità di una pensabilità tra le cose. Tale pensabilità inizia cioè già lì dove vi è *incompatibilità* tra le cose. Secondo Brandom questa incompatibilità non è quella definita dal principio di non-contraddizione ma bensì una «incompatibilità materiale».¹⁷ L'incompatibilità materiale è, dunque, il corrispettivo nell'inferenzialismo della «negazione determinata» nella fenomenologia hegeliana. Tale negazione non è la semplice negazione di qualcosa in confronto con qualche altra cosa (“quadrato” non è “rosso”), ma è una negazione che nel negare ha già in sé un pezzo di articolazione del pensiero. Prendiamo l'enunciato «il “triangolo” non è un “quadrato”»: tra triangolo e quadrato scattano tutta una serie di rimandi significativi di inferenze che Brandom etichetta come «*moralmente* robuste», vale a dire che traggono il loro peso significativo non tanto dalla sussistenza di una semplice relazione di opposizione (il “rosso” non è “quadrato”), quanto invece dalle modalità attraverso le quali la negazione nega o se si preferisce, stando alla terminologia hegeliana, il che per Brandom è la stessa cosa, che lo *Schließen* è radicato nell'*Ausschließen* (la conclusione è radicata nell'esclusione).¹⁸

In questo senso l'articolazione concettuale è una faccenda perfettamente oggettiva. Questo è secondo Brandom il lato importante dell'idealismo hegeliano, il suo aspetto «oggettivo», vale a dire un idealismo che parla e inferisce significati dentro una struttura oggettiva del mondo che non è presupposta, ma che la si coglie proprio tramite l'attività inferenziale del pensiero. Raccogliendo forse ancora più che McDowell la sfida dell'anti-rappresentazionalismo di Rorty, Brandom supera la logica referenziale del modello rappresentazionale. L'inferenza della soggettività nell'oggettivo si costruisce non a partire dal punto di vista del soggetto kantiano, ma dalla pratica che Brandom chiama di «dare e richiedere ragioni».¹⁹ Di conseguenza ogni *resoconto* che la mente riesce ad elaborare come possibile risposta ad uno stimolo, è un resoconto che ammette alle sue spalle l'esistenza di

¹⁶ Id., *Make it explicit*, cit., p. 110. A proposito di questa intuizione wittgensteiniana di Brandom, cfr. V. Hösle, “Inferenzialismo in Brandom e olismo in Hegel. Una risposta a Richard Rorty a alcune domande per Robert Brandom”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 290-317.

¹⁷ R. B. Brandom, “Olismo e idealismo nella *Fenomenologia* di Hegel”, cit., pp. 249-50.

¹⁸ Ivi, p. 251.

¹⁹ Si rimanda qui al saggio R. B. Brandom, “L'oggettività e la struttura normativa fine della razionalità”, in *Articolare ragioni*, cit., pp. 184 e sgg.

una rete significativa di mediazioni che si presentano al momento dell'atto conoscitivo come contenuto concettuale di partenza non *dato*, ma da elaborare sottoforma di pratiche intersoggettive che incidono sul senso delle cose a cui facciamo riferimento. Questo vuol dire che affinché una determinata risposta del comportamento umano possieda un contenuto concettuale, per esprimersi necessita di una dimensione fenomenologica di tipo sociale e intersoggettiva. È questo ciò che distingue la razionalità responsabile (umana) da un tipo di razionalità che risponde solo a stimoli provenienti da una exteriorità che non assumerà mai. È a questo proposito che infatti Brandom parla di *riconoscimento* nell'accezione dell'*Anerkennung* hegeliana.²⁰ Egli assume la struttura razionale del riconoscimento hegeliano²¹, immergendola in un razionalismo linguistico capace di condizionare la prassi dei soggetti. Tale razionalismo è definito «asseribilismo semantico»:

[...] l'asseribilismo semantico si assume implicitamente il compito di demarcare le pratiche specificatamente *linguistiche* restringendo tale qualifica alle pratiche che conferiscono a certe *performances* il valore di affermazioni o asserzioni. Ciò che viene asserito in un atto di asserzione, ciò che è asseribile, è un contenuto proposizionale.²²

Il punto a mio parere qui interessante, è che l'esplicazione del lato oggettivo del mondo in Brandom diventa possibile solo se si concedono al pensiero due assunzioni importanti: primo, deve essere già data una certa struttura linguistica entro la quale la *performance* del dare e richiedere ragioni viene ad avere una sua plasticità efficace; secondo, occorre che questa struttura linguistica sia definibile in base ad una filosofia del linguaggio che privilegi il momento fenomenologico linguistico dell'*asserzione* al momento dell'*enunciazione*. Se questo da una parte contribuisce, sull'asse Hegel-Wittgenstein, a far rientrare la filosofia postanalitica nei parametri del pragmatismo, dall'altro lato però questa *semantizzazione* del duplice rapporto di riconoscimento (riconoscimento di se stessi e riconoscimento dell'altro), presuppone implicitamente il dover relegare le pratiche riconoscitive alle relazioni più specificamente linguistiche.²³

Questo ci porta a fare delle considerazioni. Sia Brandom che McDowell hanno tentato di sovrapporre pragmatismo e idealismo²⁴, arrivando a for-

²⁰ Brandom parla di riconoscimento come di un processo di negoziazione che coinvolge gli atteggiamenti reciproci di coloro che si attribuiscono impegni (*commitments*) e che si riconoscono la titolarità (*entitlement*) a sostenerli. Cfr. R. B. Brandom, *Make it explicit*, cit., pp. 141-98.

²¹ Cfr. a questo proposito I. Testa, "Idealismo e normatività. Robert B. Brandom e la ricezione americana di Hegel", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 318-39.

²² R. B. Brandom, *Articolare ragioni*, cit., p. 188.

²³ Pur non condividendo la soluzione di un modello biologico-evolutivo del riconoscimento, trovo interessanti le critiche di Italo Testa a Brandom. Cfr. I. Testa, *Naturalmente sociali. Per una teoria generale del riconoscimento*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 5, 2005, pp. 165-218.

²⁴ È proprio Brandom che in un suo articolo inizia il discorso sostenendo l'interscambiabilità nel titolo (e non solo in quello) del termine «idealistic» con il termine «pragmatist», cfr. R. B. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in*

mulare un'idea di "spazio delle ragioni" che riesce a conservare la dinamicità di muoversi tra i *medi* del *Geist* hegeliano, mantenendo però tali *medi* nei limiti di una esperienza pratica del mondo. Ma di quali *medi* in realtà trattano autori come McDowell e Brandom? A ben guardare, non si tratta qui solo di un generico medio linguistico, come invece sostiene Rorty²⁵, ma di un medio linguistico del tutto particolare: esso prima di ogni altro fenomeno, prima di ogni altra azione e quindi anche prima di ogni altra assunzione di responsabilità, trova forma in un preciso tipo di esperienza linguistica, che viene al soggetto dallo stare nei pressi del «mondo in vista». ²⁶ Questo vuol dire che lo spazio sociale della ragione serve *in primis* ad *asserire* il lato oggettivo del mondo, in modo da affrontare il problema cardine del pensiero, che sarebbe quello di riuscire a trovare una risposta epistemologica all'esistenza delle cose, alla loro indimostrabile certezza. In un passo a mio parere emblematico per capire in che tipo di relazione del sapere assoluto ci stiamo muovendo, McDowell così scrive:

[...] è importante essere consapevoli – a differenza, forse, dello stesso Hegel – che l'esperienza di cui si parla in questo contesto – contesto in cui l'idea del libero dispiegarsi del Concetto nella ricerca empirica incorpora una concezione hegeliana di essere guidati dall'esperienza – non è l'esperienza di cui si parla nella *Fenomenologia*. Là abbiamo una serie di concezioni provvisorie la cui progressione si presume che si riveli alla fine che ciò di cui sono concezioni provvisorie è propriamente inteso come il libero movimento del Concetto. Si definisce "esperienza" ciò che accade a queste concezioni provvisorie, successivamente trovate inaccettabili, in base a se stesse, in un modo che spinge la "coscienza", il destinatario dell'educazione della *Fenomenologia*, a progredire. Se questo è un caso del libero movimento del Concetto, lo è a un secondo livello: il libero movimento del Concetto del Concetto. La *Fenomenologia* educa la "coscienza" a vedere il suo ordinario perseguimento dell'oggettività come il libero movimento del Concetto, elencando una serie di sforzi, potremmo dire, da parte del Concetto per giungere alla chiarezza, come ciò il cui libero movimento costituisce il perseguimento dell'oggettività.²⁷

Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms, in «European Journal of Philosophy», n. 2, 1999, pp. 164-89.

²⁵ R. Rorty, "Alcuni usi americani di Hegel", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 197-218.

²⁶ «Noi cominciamo sempre con una "certezza" relativa a dove siamo – con una implicita comprensione pratica pre-riflessiva di che cosa conti come garante dei nostri giudizi, dei nostri progetti, delle nostre valutazioni, con un concetto di quali tipi di mosse possiamo fare in quello spazio sociale, cioè con un senso pre-riflessivo di che cosa significhi avere in nostro "mondo in vista" [corsivo mio] – e noi poi arriviamo a chiederci se quella "certezza" abbia qualche "verità" alla luce dei tipi di scetticismo che si rivelano non appena quella forma di "certezza" assoggetta se stessa alle proprie verifiche interne» (T. Pinkard, "Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?", in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 147).

²⁷ J. McDowell, "L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant", *cit.*, p. 476.

L'esperienza del libero movimento del Concetto a cui McDowell intende riferirsi non è dunque quella che riempie le pagine della *Fenomenologia*, la quale secondo l'autore appartiene ad un secondo ordine di movimento. Il movimento del concetto a cui si fa riferimento è invece un movimento concettuale guidato da una forma dell'esperienza fatta ad un livello precedente quello «educativo» a cui si destinerebbe la coscienza all'interno della *Fenomenologia*. Questo mi sembra un punto veramente centrale per capire il tipo di relazione fenomenologica nel quale queste interpretazioni dell'idealismo hegeliano si muovono. Emblematicamente il nesso mente-mondo a cui McDowell intende far riferimento è un nesso preconstituito al viaggio educativo (e quindi di *Bildung*) che la coscienza sarà costretta ad affrontare nel mondo sociale per cercare una propria autonomia. La questione dell'ordine sociale è così rimandata e non pare rientrare nella costituzione del significato del rapporto con il mondo.

Ma a questo punto è lecito chiedersi: relegando l'educazione e gli sforzi della coscienza per superare la propria provvisorietà ad una tappa del «libero movimento del Concetto del Concetto», non si corre il rischio di regalare troppo all'assolutismo dell'idealismo hegeliano, salvando per noi solo l'oggettività di un mondo che alla fine, così, risulta essere sì la manifestazione di contenuti linguisticamente mediati, ma privo di attori sociali?

III

Come si diceva, potremmo molto generalmente considerare le interpretazioni viste fino a qui, come l'esito di una ricezione interessata a ritematizzare il nesso fenomenologico tra sapere e natura.

Accanto a questo aspetto del dibattito, la ricezione americana di Hegel ha però visto confrontarsi posizioni diverse, che si sono interrogate in maniera più diretta sul problema della «fatica» della coscienza di rivedere la propria parzialità e che hanno provato a fornire criteri più complessi di orientamento della razionalità, criteri che tenessero cioè presente anche il carico performativo della dimensione intersoggettiva e non solo l'abilità delle singole coscienze di assumersi impegni e riconoscere titolarità nei confronti degli altri (così come Brandom definisce il riconoscimento). Stiamo parlando di ciò che Terry Pinkard ha chiamato «la socialità della ragione»²⁸ (*The Sociality of Reason*). Secondo questa concezione, la ragione non sarebbe spiegabile nei termini di un nesso tra gli esseri umani e la natura delle cose, ma in senso precipuo come una relazione sociale tra gli esseri umani. In altri termini l'obbligo a essere razionali che le pratiche umane pongono in divenire nei processi di significazione linguistica, non è un obbligo verso la verità o la realtà, ma semplicemente un obbligo a giustificare le nostre credenze verso i nostri simili.

²⁸ T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, New York 1994.

Questo vuol dire che la moralità degli individui e i loro comportamenti nei frangenti quotidiani vanno inseriti in un impianto della ragione più ampio: non solo va inseguito il superamento del mito del dato, ma si deve pensare a costruire un orizzonte del reale che sia l'espressione di una nozione di normatività costituita attorno ad un ordine razionale delle pratiche sociali. Il punto cioè non è capire come lo spirito si comporta quando deve assumere le sembianze di una distanza mentale soggetto-oggetto; piuttosto si tratta di comprendere come esso verrà a costituirsi nello spazio normativo delle ragioni, allorché la semantica e l'inferenzialismo delle ragioni incontreranno lo sguardo d'altri e la pragmatica cederà il posto all'*etica*. Questo in altri termini è il regno della *libertà* della volontà, un regno il cui controllo non può essere più affidato al tipo di coscienza che McDowell definisce «Concetto», ma deve invece farsi struttura decentrata di una libertà generale che si misura con il grado di libertà individuale.

L'attenzione nel dibattito americano a questi aspetti particolari del cammino della coscienza non ha mancato di dare i suoi frutti. Non è infatti un caso, ma molti degli studi su Hegel che negli ultimi anni si sono dedicati all'approfondimento di questi aspetti, riguardano proprio il concetto di *Freedom*. È così per Paul Franco, Alan Patten, Frederick Neuhouser, Robert M. Wallace.²⁹ In particolare Frederick Neuhouser nel suo lavoro *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*³⁰ (2000) propone una indagine della fondazione filosofica della teoria sociale hegeliana che possa, a suo avviso, recuperare l'attualità degli standard normativi ivi compresi. La questione principale sulla quale Neuhouser si interroga è: «cos'è che in Hegel rende un ordine sociale razionale realmente tale?». Per rispondere a questa domanda occorre dare un senso più normativo al presupposto hegeliano secondo cui la libertà del soggetto si costituisce in senso sociale, accostando cioè la concezione hegeliana di libertà al concetto roussoiano di «volontà generale». In altre parole, per far sì che un ordine sociale sia veramente razionale devono essere soddisfatte due condizioni: primo, devono essere fornite le precondizioni sociali fondamentali della libertà dei membri in una data società; secondo, tutti i membri sociali di un ordinamento normativo devono essere in grado di confermare *soggettivamente* le libertà istituzionali e devono anche considerare queste come un bene particolare capace di presiedere al governo della propria partecipazione sociale. Non diversamente da quanto sostenuto da un interprete "continentale" del pensiero sociale di Hegel come Honneth³¹, Neuhouser pare sostenere un

²⁹ P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999. A. Patten, *Hegel's idea of freedom*, Oxford University Press, New York 2002. F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000. R. M. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005.

³⁰ F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

³¹ A. Honneth, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. a cura di A. Carnevale, Manifestolibri, Roma 2003. Mi permetto di rinviare, per un ulteriore approfondimento delle questioni qui affron-

recupero degli aspetti normativi del farsi sociale dello spirito per poter rivedere i concetti moderni di libertà e autonomia della tradizione liberale.³² La “concreta” autonomia diventa cioè possibile solo se l’individuazione viene a slegarsi dalla stretta connessione con l’autorealizzazione diretta, aprendosi ad una certa sequenza di forme distinte di spazi partecipati di socialità e razionalità. Tali sequenze possono ridare all’idea di libertà hegeliana il giusto peso di “materialità”, togliendo alla ragione il compito di dover cercare condizioni trascendentali e immettendola invece in una ricerca di condizioni socio-strutturali di interazione. L’attualizzazione del concetto di libertà hegeliana può spiegare dunque come si arriva ad una dimensione normativa di condivisione di significati e comportamenti sociali senza dover far ricorso a nessuna categoria ipostatizzata. Imparando a generalizzare le attese normative di un numero sempre maggiore di partner nell’interazione, fino ad arrivare alla rappresentazione di norme sociali d’azione, secondo autori come Neuhauser, un soggetto acquista la capacità astratta di partecipare alle interazioni con il suo ambiente. È così possibile affrontare il delicato nesso tra aspetti pratici e aspetti morali del processo di socializzazione senza doversi distaccare dalla prassi intersoggettiva. Questa concezione della libertà che si colloca tra la difesa kantiana dell’autonomia del singolo e la costruzione hegeliana di uno spirito oggettivo delle istituzioni pubbliche, ha a mio parere il merito di fornire una spiegazione pratico-morale degli obblighi contenuti nelle norme sociali. Tramite la libertà, le norme di una comunità sono interiorizzate, tanto che esse: a) dicono ai singoli individui quali aspettative essi possono legittimamente nutrire nei confronti degli altri; b) dicono agli stessi individui a quali obblighi istituzionali essi hanno il giusto dovere di ottemperare nei confronti degli altri partner dell’interazione. Questa può essere considerata la moderna versione della *Sittlichkeit* hegeliana.

L’eticità dello spirito e il farsi sociale della libertà, sono aspetti della filosofia pratica hegeliana su cui molto si è discusso. Anche il dibattito americano contemporaneo non si è sottratto. C’è chi come Allen Wood, già da qualche anno (*Hegel’s Ethical Thought*³³, 1990), sostiene che in Hegel l’ordine razionale delle relazioni sociali non è normativo in base alla partecipazione dei singoli individui. L’ordine razionale è l’ordine *dato* dall’idea stessa contenuta nello spirito. Per Wood il progresso dell’autocoscienza in Hegel in realtà è l’attualizzazione dello spirito e del suo *télos*. Non è quindi

tate, alla mia introduzione: A. Carnevale, “Intersoggettività e conflitti: il modello comunicativo tra crisi e progresso”, in *ivi*, pp. 28 e sgg.

³² Su modalità e possibilità di reimpostare il problema moderno della definizione del concetto di «autonomia», rimando qui agli assai interessanti contributi forniti all’interno del volume collettaneo: J. Christman – J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. All’interno del volume si segnalano i saggi di R. Forst, “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy” e quello di J. Anderson, A. Honneth, “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”.

³³ A.W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

una pragmatica di adattamento al mondo, ma una autodeterminazione dello spirito. La dinamica dello spirito è una sorta di lotta tra idee, ove un ordine di idee che risponde meglio alle richieste storiche dell'attuale prende il posto di un ordine ormai passato, che sta perdendo capacità di autodeterminarsi. L'etica in Hegel da questo punto di vista, secondo Wood, non ha una vera e propria fondazione, essendo lo spirito una procedura continua di aggiustamento di idee rispetto all'attuale. Essa ha solo un ruolo marginale, di giustificazione della presa delle idee nell'attualità. Anche Robert Pippin riprende il carattere ideale dello spirito hegeliano, sottraendolo però alla sua autodeterminazione e ponendolo in connessione con una filosofia più aperta al confronto. In *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*³⁴ (1989) Pippin sostiene che l'idealismo hegeliano dovrebbe essere visto alla luce della svolta kantiana dalla metafisica tradizionale al criticismo della razionalità moderna. Questa correzione della metafisica è secondo Pippin alla base dell'idealismo che inizia da Kant e poi porta a Hegel, un idealismo che ha portato l'astrattezza degli schemi della metafisica dentro le categorie del pensiero, in modo tale che il punto focale della domanda filosofica è divenuto quello di trovare le condizioni della pensabilità a discapito della realtà delle cose in se stesse. Se però ancora in Kant – nell'aspetto *noumenico* delle cose – continua a resistere l'abitudine speculativa a pensare l'*in sé*, è con Hegel che secondo Pippin giunge a porsi nell'idealismo la base per lo sviluppo di una più ampia concezione della soggettività. Nella *Fenomenologia* ogni tappa possiede una propria autonomia auto-collocantesi, autonomia anche rispetto al movimento dello spirito che invece spinge verso una configurazione universale. A questo proposito Pippin ha posto un punto credo essenziale nella comprensione della dinamica fenomenologica dello spirito: a suo parere ogni tentativo di concezione dell'oggettività include il proprio criterio di oggettività. Il passaggio da una tappa all'altra della fenomenologia non avverrebbe tanto per la presenza mediatrice di uno spirito oggettivo quale quello pensato da Brandom, ma poiché ogni tappa è l'esito riuscito dell'adeguatezza della auto-collocazione della coscienza al contesto delle relazioni che intrattiene con altre posizioni intorno a essa, e così ogni coscienza possiede una candidata concezione di oggettività al suo interno. Questa concezione di oggettività interna potrà poi essere messa in discussione (fino a rivelarsi eventualmente inadeguata in base al suo stesso criterio di oggettività) tramite il confronto con altre posizioni in campo. In questo senso Pippin non parla più di Concetto al singolare (come era per McDowell), ma di «Concetti». Egli non guarda al momento della libertà della fenomenologia hegeliana come ad un momento marginale e giustificativo del *télos* dello spirito, ma punta a disgiungere l'oggettività trascendentale dello spirito dalla quotidiana affermazione o negazione di ragioni etiche. In altri termini per Pippin non è possibile parlare allo stesso modo

³⁴ R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

di come lo spirito si comporta nei confronti *di sé* e di come si comporta nei confronti *del Sé*.

Queste considerazioni sono il terreno su cui Pippin ha costruito nel corso degli anni un confronto aperto con tutta una schiera di illustri commentatori internazionali di Hegel. In un volume da lui curato, *Hegel on Ethics and Politics*³⁵ (2004), che contiene contributi di studiosi come Karl-Otto Apel, Michael Quante, Ludwig Siep, Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann, Hans Friedrich Fulda, Pippin riprendendo i suoi studi sull'idealismo hegeliano, nell'Introduzione al volume osserva che nella filosofia di Hegel vi sono due modalità separate nelle quali si può registrare il viaggio della coscienza descritto nella *Fenomenologia*: una prima modalità si riferisce all'aspetto dell'*Objectivity*, e una seconda a quello dell'*Idealism*. La prima attiene al ruolo dei concetti astratti da ogni possibile esperienza. Questo aspetto è l'aspetto della struttura delle relazioni umane tramite cui Hegel pensa e riflette sull'oggettività delle cose e sull'ontologia della loro natura. Rappresenta dunque la capacità mentale di poter riflettere sull'oggettività delle cose a cui ci si riferisce nel linguaggio. L'*Objectivity* dell'idealismo è dunque la capacità del pensiero di potersi risolvere in una sua oggettivazione costruendo criteri ontologici della propria alienazione nella cosalità delle cose. La seconda modalità è quella dell'idealismo quale concezione del processo storico-politico di autodeterminazione delle coscienze. Stando dunque a questa doppia modalità, vi è insita nella *Fenomenologia* sia una logica dell'obiettività tesa alla creazione di *condizioni razionali necessarie e sufficienti* per comprendere la totalità ontologica della fenomenologia delle relazioni, sia una dialogica inter-relazionale che si muove cercando *condizioni necessarie ma non sufficienti* per l'autodeterminazione delle volontà. La modalità che Pippin ritiene si debba conservare è l'idealismo, nella quale avere ragioni pratiche significa, per il soggetto, non tanto avere per le mani un potere causale, ma seguire le regole istituzionali la cui qualità risulta essere una funzione dello *status* razionale di queste stesse istituzioni. In questo senso Pippin ha parlato recentemente di «razionalità istituzionale».³⁶ Come egli scrive: «[...] ciò che devo essere in grado di fare per riconoscere un'azione come mia, per sostenerla, per assumere la responsabilità e poter così “vedere me stesso” in essa, equivale in qualche modo a essere in grado di giustificarla, di comprendere la mia scelta per essa come una scelta governata da regole e quindi come l'azione appropriata e non come qualcos'altro».³⁷ La posizione dei soggetti nei confronti della società, i propri doveri, la legittimità delle proprie pretese, sono queste le questioni per cui Hegel concepisce la razionalità istituzionale: la moralità dei soggetti si struttura in condotte

³⁵ R. Pippin – O. Höffe (a cura di), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, New York 2004.

³⁶ R. Pippin, “Hegel e la razionalità istituzionale”, in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, pp. 97-129.

³⁷ Ivi, p. 100.

che hanno un ruolo socialmente determinato, tale determinazione rende possibile l'istituzione delle istituzioni che sono l'espressione della realizzazione della libertà umana individuale. Il legame tra istituzionale e individuale nel tipo di razionalità sociale a cui Pippin si riferisce, è dunque possibile se si pensa questa razionalità come qualcosa a cui i soggetti aderiscono senza un preciso riferimento significativo o dei criteri di scelta, ma semplicemente perché essi *seguono comunque una regola*. L'esercizio delle pratiche e della partecipazione crea le basi per una forma oggettivata di libertà che crea dei vincoli istituzionali, così contemporaneamente aiuta il soggetto a capire che solo attraverso la partecipazione esso può vivere le proprie azioni come veramente sue. Infatti di nessun agente si può dire che abbia ragioni totalmente sue, se esso si autodetermina in modo avulso dalla struttura istituzionale delle libertà. Se si comprende questo grado della razionalità, secondo Pippin, si capisce pure come Hegel, tramite appunto questa struttura razionale dell'istituzionalità, non solo pone condizioni filosofiche per l'asserzione di un corpus di diritti e doveri del cittadino membro dello Stato, ma contemporaneamente apre una riflessione sulle limitazioni che queste stesse istituzioni dello Stato devono avere nel produrre una propria legittimità normativa. La riflessione è così capace di imporre determinate condizioni limite ai tentativi di rendere intelligibili o giustificabili alcuni tipi di azioni, spiegando cosa non ha funzionato o cosa non è stato colto fino in fondo nell'osservazione e partecipazione ad una condotta di vita.

La costituzione sociale della libertà della volontà, o per dirla nel gergo hegeliano della *Filosofia del diritto*, la libertà che vuole se stessa³⁸, per Pippin è dunque una questione importante per due motivi: primo, essa rappresenta il lato storicamente centrato dello spirito; secondo, più importante nell'ottica di Pippin, essa è l'aspetto della teoria di Hegel più vicino ad una teoria dell'autorealizzazione, tanto che:

[...] se si comprende la teoria di Hegel come una teoria dell'autorealizzazione, dove ciò che si realizza è la propria natura come capace di autodeterminarsi razionalmente, si potrebbe essere in grado di suggerire almeno alcune condizioni sociali minimali richieste da questa possibilità, e avere così un argomento per la legittimazione razionale della *Sittlichkeit*, nonché per il nostro inevitabile impegno per essa.³⁹

La specificità del contributo di Pippin alla discussione su Hegel e alla diffusione dei temi hegeliani nel tessuto culturale e teoretico americano, sta a mio parere nel aver tentato di fornire tramite Hegel uno schema di orientamento pratico per un tipo di razionalità che costruisce spazi di normatività a partire dall'analisi e dall'interpretazione delle rotture, delle aporie e

³⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1991, § 21.

³⁹ R. Pippin, "Hegel e la razionalità istituzionale", cit., p. 115.

delle tensioni che accadono nelle pratiche sociali e linguistiche di una certa comunità e che, per essere spiegate, hanno bisogno di un livello meno trascendentale di giustificazione. Le libertà di sostenere, criticare, accettare o rifiutare una data istituzione sono tutte libertà che si comprendono meglio come elementi di una pratica sociale governata da regole che si possono giustificare con azioni e non solo come *Aufhebungen*.

Per continuare la nostra ricostruzione «fenomenologica» del dibattito americano, si può dire che con Pippin il tema della libertà della volontà passa dal piano di una socialità generica al piano delle azioni pratiche. Questo è il piano del «riconoscimento», dell'*Anerkennung* o in inglese del *Recognition*. Il tema del riconoscimento non è di fatto assente nel dibattito americano e lo testimoniano due pubblicazioni molto importanti non solo in territorio statunitense ma anche fuori nazione: *Hegel's Ethics of Recognition* (1997) di Robert Williams e *Bound by Recognition* (2003) di Patchen Markell.⁴⁰ Secondo Williams il riconoscimento rappresenta la figura hegeliana che meglio di ogni altra consente allo spirito di non chiudersi in se stesso e negare la volontà individuale, ma al contrario aprirsi alla attività fenomenica delle interazioni. Il riconoscimento permette di togliersi dall'orizzonte della trascendenza e collocarsi nell'essere «sempre già là» dell'altro. L'alterità non è una posizione derivabile da nessun io putativo, quindi non può essere dedotta né per affermazione né per negazione. È in questo senso che secondo Williams il riconoscimento pone la questione della reciprocità, perché in esso la fenomenologia della presenza dell'altro non è che la tappa risultante dal superamento dell'unilateralismo della certezza assoluta della propria esistenza. Se infatti nella soggettività che ha unicamente percezione di se stessa, il principio della propria condotta risiede nella moralità, vale a dire in un principio trascendente separato rispetto al sé, nella coscienza implicata nel riconoscimento l'universale diventa la legge che esiste in funzione del sé. Quindi secondo Williams abbiamo un rapporto inverso rispetto a quello definito dalla relazione morale, nella quale invece è il sé che esiste in funzione della legge universale. Nel riconoscimento la coscienza riconosce la propria soggettività etica all'interno della relazione con un altro, rendendo così possibile parlare di una «contestualizzazione» del dovere. Il punto di svolta che il riconoscimento offre rispetto alla trascendenza dello spirito, secondo Williams, consiste nel fatto che nel riconoscimento il dovere non è più il fine della legge universale, ma il dovere risulta essere la modalità stessa attraverso la quale si esplica la relazione morale verso l'altro. Come Williams dice: «il dovere diventa una modalità per rapportarsi all'altro».⁴¹ Con il riconoscimento la differenza iniziale dei sé anche se non può essere eliminata, può comunque continuare ad esistere sottoforma di un relazionale

⁴⁰ R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997; P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton 2003.

⁴¹ R. Williams, «Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*», in L. Ruggii – I. Testa (a cura di), *op. cit.*, p. 569.

essere-per-l'altro, questo rende etica la dimensione del riconoscimento; etica è infatti quella condotta che riesce a trovare non in sé ma nella relazione all'altro una possibilità di riconciliazione con se stessi ed eventualmente di perdono nei confronti degli altri.

L'interpretazione di Williams sul potere etico del riconoscimento (perdono e riconciliazione) fa del riconoscimento hegeliano, secondo Patchen Markell, un principio troppo forte. L'eccessivo potere di questa relazione consisterebbe nel fatto che tramite il riconoscimento viene ascrivita alla relazione con l'altro un supplemento qualitativo di reciprocità che nella semplice modalità della inter-relazione iniziale tra i due sé non si dà. In questo modo nel riconoscersi i soggetti in relazione riconoscerebbero un orizzonte di significati più largo delle loro stesse capacità relazionali, tanto che così l'aspetto etico della relazione risulterebbe avere le qualità di un potere *creativo* di normatività, costituendosi così fuori dalla sfera dell'agire umano. Per Markell nell'etica del riconoscimento la posizione dell'io viene a essere possibile solo come luogo deputato all'inesaustibile potenzialità interna della relazione sociale: qui ad ogni socializzazione corrisponde una individualizzazione. In questa maniera, però, va a finire che l'io diviene il luogo della spontaneità pensato in funzione dell'atto riconoscitivo e gli aspetti asociali dell'io sono ridotti a momenti negativi del processo di socializzazione. Secondo Markell questo tipo di caratterizzazione del riconoscimento alla fine riduce lo spazio di agibilità dell'io, confinandolo in una sorgente di infinita potenzialità dell'atto riconoscitivo. Invece l'io che non è solo potenziale, è in se stesso *enérgeia*. Questa attività non è una vera e propria forma di *Recognition* quanto piuttosto di *Acknowledgement*, vale a dire una presa d'atto, una ratificazione della propria condizione. L'*Acknowledgement* non si riferisce, come nel riconoscimento hegeliano tradizionalmente inteso, alla vera identità del riconosciuto, ma al soggetto riconoscente che si trova implicato nelle logiche del riconoscimento e che deve cercare di prendere atto non tanto dell'obbligo del riconoscimento come modalità di rapportarsi all'altro, come vorrebbe Williams, ma delle condizioni dell'agire umano, le quali possono *anche* portare verso un obbligo a riconoscere senza però esserne per questo vincolati. Il punto cioè non è come raggiungere forme di riconoscimento, ma come gli individui che se ne servono se ne possono liberare, per non farsi irretire in una identità ristretta, cristallizzata, in una stigmatizzazione.

Possiamo usare il tema della presa d'atto della propria condizione, così come posto da Markell, come spunto per fare un ulteriore e conclusivo passo nella nostra ricostruzione «fenomenologica» del dibattito americano su Hegel. Eravamo partiti dalla riscoperta dell'hegelismo come ritematizzazione del nesso sapere-natura, siamo poi passati agli aspetti etici del porsi dello spirito nei confronti della storia e degli altri in generale. Occorre a questo punto operare una ulteriore precisazione del nesso relazionale con l'altro, guardando, nello spazio delle sue libertà, quale sia la sua reale corporeità e come il suo posizionamento possa costituire motivi di interesse teorico

per un ripensamento della dimensione pubblica delle politiche. Dall'*altro generalizzato* all'*altro concreto*.⁴² Stiamo parlando della questione di genere e in particolare dell'interpretazione femminista del pensiero hegeliano. Purtroppo per ragioni di spazio non posso dare il dovuto risalto a questo aspetto del dibattito americano. Le brevi note che in questo articolo ho potuto riservare all'interpretazione femminista del pensiero hegeliano, sono non a caso parte della conclusione della mia ricostruzione. Infatti le posizioni che abbiamo visto fino a qui sembrano a volte riversare una eccessiva fiducia sul carattere autoevidente e non repressivo delle qualità razionali e relazionali della libertà politica così come pensata da Hegel. Questo, a mio parere, è proprio il punto delicato sul quale la riflessione femminista su Hegel muove i suoi appunti. Considerare la razionalità che istituisce le condizioni di libertà e istituzionalità unicamente come un tipo di razionalità basata su un'etica dialogica del riconoscimento e sulla logica semantica del dare e chiedere ragioni, significa, come bene ha osservato Iris Marion Young, riferirsi ad un preciso modello di fondazione del pensiero politico moderno che pone fuori gioco, ostracizzandoli come «non razionali» ai fini dell'argomentazione, stili comunicativi alternativi basati sull'affettività e su particolari forme di esperienza intersoggettiva (come ad esempio la retorica, lo *storytelling* e il linguaggio del corpo).⁴³ Il «caso» Hegel apre dunque, con l'interpretazione femminista del pensiero del filosofo, un filone dibattimentale nuovo, che si muove tra politiche della differenza in senso strettamente sessuale e riflessi sul piano di una ridefinizione dell'ordine politico dell'azione e della scelta. In particolare la critica femminista ha mostrato come nella fenomenologia hegeliana l'articolazione delle capacità soggettive in quelle sociali, sembra avvenire secondo precise indicazioni di ordine culturale, un ordine culturale che in Hegel fa tacitamente riferimento ad un tipo di organizzazione della società a metà strada tra l'individualismo moderno delle libertà politiche e il comunitarismo patriarcale premoderno delle garanzie istituzionali.

Il conflitto di genere tra due principi opposti di gestione della vita è particolarmente evidente allorché Hegel nella *Fenomenologia* affronta la questione dell'Antigone. Come molte autrici femministe hanno commentato⁴⁴ la polemica e la lotta tra Antigone e Creonte descritta da Hegel, rap-

⁴² S. Benhabib, "The Concrete Other and the Generalized Other", in S. Benhabib – D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987. Della stessa autrice cfr., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton 2002.

⁴³ Cfr. I. M. Young, "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy?", in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton 1996, pp. 121-35. Si veda inoltre I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

⁴⁴ Per citare solo due tra i tanti interventi sul tema, ricordiamo qui per importanza i contributi di: S. Benhabib, "On Hegel, Women and Irony" in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel*, Pennsylvania State University Press, University Park 1996, pp. 25-44; Ead., *Women, Nature and Psyche*, Yale University Press, New Haven 1987.

presenta una doppia relazione di conflitto: da una parte vi è il conflitto tra la legge divina del legame di sangue (Antigone che vuole dare sepoltura al fratello Polinice) e la legge della città nella persona del re (Creonte che aveva negato la sepoltura di Polinice in quanto ribelle contro la patria); dall'altra vi è il conflitto tra l'elemento femminile, visto come appendice di una appartenenza organicistica al ciclo naturale, e l'elemento maschile, visto come fattore di volontà e di distinzione e quindi costruttore di civiltà. In questo doppio significato Hegel vede il passaggio dalla autorità della famiglia alla autorità dello Stato: il principio etico dello Stato è il principio etico del tempo moderno, ma esso in Hegel è reso attualizzabile al prezzo del superamento dell'eticità naturale incarnata dall'elemento femminile. Solo in questa maniera, secondo Hegel, si supera il destino tragico dell'eticità classica, quello della *polis* greca, nella quale la libertà non trovava la sua collocazione nel mondo perché l'individuo era ancora tutt'uno con la comunità in cui viveva. L'elemento etico della vita pubblica dello Stato toglie l'agire umano dalla tragedia di dover scegliere tra il dovere (Creonte) e l'amore (Antigone).

Sebbene ci sono state autrici come Shari Neller Starrett⁴⁵ che hanno sottolineato nel coraggio dell'Antigone di voler seppellire il fratello la rappresentazione di una eticità femminile hegeliana capace di sfidare l'*éthos* della comunità, basato sull'autorità delle leggi, molte altre pensatrici non sono state così clementi. Secondo Heidi Ravven, in un suo interessante contributo in un volume collettaneo curato da Patricia Jagentowicz Mills sul tema delle *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel* (1996), non esisterebbe alcuna motivata ragione nell'approccio hegeliano che possa aiutare a capire come si giustifichi la presenza di una idea di disuguaglianza sociale dei sessi, né tanto meno si può capire perché la donna non deve avere una vocazione verso la sfera pubblica della partecipazione.⁴⁶ Le disuguaglianze sessuali non sono quindi solo un passaggio sbagliato nell'economia dell'esposizione dello spirito, ma il segno di una ideologia antifemminista che si mantiene per tutto il corso del suo pensiero politico.

Lungi dall'essere risolto, il rapporto conflittuale tra Hegel, la sua esegesi e le teorie femministe è un rapporto ancora in divenire. Come Kimberly Hutchings in un recente lavoro (*Hegel and Feminist Philosophy*⁴⁷, 2003) ha sottolineato, il femminismo deve fare ancora realmente i conti con la complessità della fenomenologia hegeliana, la quale contiene al suo interno figure e descrizioni della coscienza che, sebbene criticate dalle teorie fem-

⁴⁵ S. N. Starrett, "Women, Family and the Divine", in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*, cit., pp. 253-73.

⁴⁶ H. Ravven, "Has Hegel Anything to Say to Feminists?", in P. Jagentowicz Mills (a cura di), *Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*, cit., pp. 225-52.

⁴⁷ K. Hutchings, *Hegel and Feminist Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2003. Su possibili aperture tra la *Fenomenologia dello spirito* e le teorie femministe si rimanda qui all'analisi del libro di Hegel fatta da P. J. Kain, *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, New York 2005.

ministe, sono poi tornate a ripresentarsi in alcune delle soluzioni presentate per superare il limite della disuguaglianza sessuale presente nel pensiero di Hegel. Mi trovo d'accordo con questa tesi di Hutchings, che io però estenderei anche oltre i paletti dell'interpretazione femminista di Hegel. Nella genericità che si può concedere ad un intervento come questo, in conclusione si potrebbe dire che è come se nelle concettualizzazioni del dibattito americano della questione etica della *Fenomenologia* hegeliana mancasse qualcosa. Non è sicuramente di una mancanza di teoreticità di cui sto parlando. Quello che intendo è la mancanza più che altro di un momento reale di confronto tra il pensiero dell'eticità e il rapporto con la realtà politica. Manca insomma il corrispettivo di un lavoro come *Storia e coscienza di classe* di Lukàcs tramite il quale la teoria critica, come ha opportunamente osservato Axel Honneth⁴⁸, non solo si è posta il problema (centrale nel dibattito americano) di considerare riflessivamente quali sono le condizioni che possono rendere più giusta la socialità in un ordine razionale di pratiche (libertà istituzionali partecipate, uguaglianza di genere, diritti differenziati), ma ha cercato soprattutto di chiarire quali sono le cause sociali e politiche che determinano le dinamiche della *reificazione*. Così facendo si può comprendere come tali dinamiche sono in realtà articolate e non corrono in un unico senso (mente-mondo, individuale-istituzionale, essere con sé-essere per l'altro, femminile-maschile), ma invece, come Honneth sostiene, si indirizzano secondo una triplice fenomenologia: intersoggettiva, oggettiva, soggettiva. Ridurre la fenomenologia della *Fenomenologia* ad un unico piano di manifestazioni significa: a) ridurre la libertà hegeliana – che si arricchisce di valore quanto più si differenzia in impatto emotivo e motivazionale – ad un semplice strumento filosofico-politico per rivedere i limiti dell'impianto kantiano delle libertà; b) rispetto alle teorie di femministe, focalizzare l'attenzione della polemica su un tipo di ragionamento che punta a vedere la differenza di genere come un tipo di differenza ottenuta dalla negazione delle qualità maschili, ragionamento questo che finisce con il chiudere il femminismo in se stesso⁴⁹, senza vedere le connessioni con lo sviluppo e l'emancipazione di altri aspetti importanti dell'organizzazione e della significazione sociale (lavoro, immigrazione, accesso alle risorse cognitive, ecologia), aspetti questi il cui miglioramento non è direttamente collegato con il miglioramento delle politiche di genere.

⁴⁸ A. Honneth, *Reificazione*, trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007. Occorre dire che Honneth pur partendo dal tema della "reificazione" in Lukàcs, tuttavia ne critica e ne evidenzia i limiti di questi, che stanno secondo Honneth nel aver pensato la reificazione unicamente come una logica mutuata dal fenomeno della mercificazione del mercato, in cui i soggetti assumono il valore di cose.

⁴⁹ Cfr. J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it. di R. Zuppet, Sansoni, Milano 2004.