

## PENSIERI OGGETTIVI\*

di Christoph Halbig (Jena)

***Abstract.** Moving from a critical discussion of some background assumptions of the Hegel-Renaissance within Anglo-American philosophy, this paper focuses on some crucial points of Hegel's theory of objective thought and on their relation to Hegel's philosophical project. Focusing on Hegel's theory of objective thought is essential to define the position of the Hegelian philosophy within the debate between idealism and realism. That theory determines the Concept as the system of epistemic categories and, at the same time, as the system of ontological structures. Thereby, it allows Hegel to hold that we have a direct epistemic access to the movement of reality. This movement is a process of determination carried out by the ontological structures of the Concept. This process determines states of affairs as possible contents of thought. There is no gap between thought and world. In this way Hegel's direct epistemological realism opens the possibility that an objective-constraint (i.e., a constraint which is external to thought as a mental activity), is a rational-constraint as well. The paper gives an account of the Hegelian theory of truth as co-implication of truth in ontological sense and propositional truth. The latter is interpreted along the lines of an identity theory of truth, i.e. as identity between the content of a judgment and the object. The Hegelian theory of truth, conceived in this way, on the basis of the identity between forms of the cognizing subject and forms of reality, and so based on the ontological notion of truth, makes possible to state within the framework of Hegel's philosophy the ticklish question of the relation between philosophy and common sense. Unlike the retrieval of a second naivety gained by means of philosophical therapy à la Putnam or McDowell, the Hegelian philosophy proposes a rationally responsible reappropriation of our theoretical and practical relationships with natural and social reality, in the spirit of a constructive, systematic philosophy.*

1. Chi costantemente si trova di fronte al compito di prendere in qualche modo una posizione nei confronti di un ambito parziale della filosofia di Hegel, che ricostruisca gli

argomenti di Hegel in modo non semplicemente storico-filosofico, ma si sforzi di sviscerarne il potenziale sistematico, si trova di fronte a quello che potrebbe essere definito il dilemma di Horstmann<sup>1</sup>:

O – e questo è il primo corno del dilemma – si slega questo ambito parziale dall'intero della connessione sistematica e si attinge alle ricche e anche fenomenologicamente stimolanti analisi di Hegel – in particolare nella *Realphilosophie* così come in parte nell'Estetica o nella Filosofia della storia –, che possono essere tradotte nel dibattito attuale (un tale procedimento tuttavia paga a caro prezzo la capacità sistematica di connessione, dal momento che tacitamente rinuncia al carattere olistico del sistema di Hegel; in questo modo viene infatti abbandonata l'istanza, fondamentale per il carattere sistematico del pensiero di Hegel, di esplicitare tutte le singole parti – una metafora che del resto Hegel stesso ha utilizzato con diffidenza

\* Di seguito sono riportate le sigle corrispondenti alle opere di Hegel citate nel testo:

L I = G.W.F. HEGEL, *Werke* in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 5, *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970-1971 (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari 1994);

L II = G.W.F. HEGEL, *Werke* in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 6, *Wissenschaft der Logik Die subjektive Logik*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970-1971 (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, rev. della trad. e Nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari 1994);

E = G.W.F. HEGEL, *Werke* in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 8-10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I-III*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970-1971 (G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Roma-Bari 1994; per la trad. it. degli Zusätze (Z) si è fatto riferimento a G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte prima: *La scienza della logica*, trad. it. di V. Verra, Torino 1981).

<sup>1</sup> La mia formulazione di questo dilemma segue il saggio programmatico di R.-P. HORSTMANN, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, «European Journal of Philosophy», 7 (1999), pp. 275-287. Horstmann vede due e solo due opzioni circa l'utilizzo dell'eredità di Hegel: «One is just to give up on the task to look for an adequate evaluation of that legacy and to go on with the practice [...] to take away from it whatever seems to be appropriate to whatever philosophical purpose one is pursuing. The other consists in the somewhat laborious attempt to go back again to Hegel's own writings in order to get a better picture what exactly it is he is trying to achieve philosophically [...]» (ivi, p. 286) – vale a dire, come ritiene Horstmann, la formulazione di uno «spiritual monism in metaphysics» (ivi, p. 281). Per una valutazione alternativa delle due opzioni cfr. l'Introduzione in Ch. HALBIG/M. QUANTE/L. SIEP, (a cura di), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M. 2004, pp. 7-20.

– all'interno di una totalità per la quale è possibile formulare delle rigide condizioni di unità, autosussistenza e compiutezza).

O invece, questo il secondo corno del dilemma, l'istanza sistematica e la struttura olistica sono prese sul serio, ma allora anche l'ambito parziale di volta in volta rilevante può essere discusso solo sullo sfondo del monismo logico-relazionale di Hegel. Tuttavia, le premesse metafisiche, che allora entrano in gioco, in primo luogo rendono difficile la mediazione con il dibattito contemporaneo – prevalentemente molto più parsimonioso nell'uso di elementi metafisici –, al punto da renderla impraticabile; in secondo luogo tali premesse appaiono in sé poco convincenti a stimati interpreti hegeliani quali ad esempio lo stesso Horstmann o anche Herbert Schnädelbach. Il sistema hegeliano appare come un ulteriore grado di secolarizzazione di un cristianesimo dalle tinte neoplatoniche<sup>2</sup> oppure, da un punto di vista più formale, come un interessante esperimento di monismo metafisico<sup>3</sup>, che paga la sua impressionante consistenza al prezzo di una insensatezza contenutistica.

Chi si occupa del problema del pensiero oggettivo in Hegel, come io stesso vorrei tentare di fare in questo articolo, sfugge con facilità a questo dilemma. Per un motivo che, a ben vedere, non fa che accrescere di nuovo le difficoltà: parlare del tema del pensiero oggettivo ovvero dei pensieri oggettivi in Hegel significa infatti dover parlare niente meno che del progetto del sistema di Hegel nella sua *interrezza*. Come Hegel afferma in modo lapidario nell'Introduzione alla *Scienza della logica*, il pensiero oggettivo non è nient'altro che il «contenuto della scienza pura» (L I, p. 43 (p. 31)), ossia della stessa *Scienza della logica*. Il pensiero oggettivo può essere considerato a buon

<sup>2</sup> Cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Warum Hegel?*, «Information Philosophie», 29 (1999), pp. 76-78 e H. SCHNÄDELBACH, *Nicht Hegel vergessen, aber sein System historisieren*, «Information Philosophie», 30 (2000).

<sup>3</sup> Cfr. HORSTMANN, *What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?*, cit., § 1 e R.-P. HORSTMANN, *Hegel's Phenomenology of Spirit as an Argument for a Monistic Ontology*, «Inquiry», 49 (2006), pp. 103-118.

diritto come il concetto cardine del sistema di Hegel e questo almeno per quattro aspetti:

(a) Designa il livello del sapere assoluto in cui è tolto lo sviluppo delle strutture del soggetto di conoscenza e dell'oggetto di conoscenza – così come Hegel li ha caratterizzati nella *Fenomenologia dello spirito* –, potendo questi essere intesi come momenti di una struttura complessa;

(b) L'intersezione di pensiero (*Denken*) oggettivo e pensieri (*Gedanken*) oggettivi costituisce il cuore metafisico dell'Idea intesa come l'espressione che Hegel utilizza per designare l'"unico" (*das Monon*) della sua metafisica monistica;

(c) Il discorso sui pensieri oggettivi definisce il tratto fondamentale della teoria conoscitiva di Hegel, conformemente alla quale le nostre prestazioni cognitive non devono superare la frattura tra soggetto e oggetto solo in un secondo momento, ma, e in ciò consiste il loro tratto externalistico, sono già da sempre nel mondo, ed esattamente in un modo che oggi trova una rinnovata attenzione nell'ambito di un realismo epistemologico diretto;

(d) Infine, tale pensiero aperto nei confronti del mondo definisce il *telos* del movimento dello spirito soggettivo e dunque il punto di riferimento organizzativo della filosofia hegeliana della mente all'interno della sua filosofia dello spirito soggettivo.

Nella seguente esposizione potrò soffermarmi solo sulle implicazioni ontologiche ed epistemologiche del pensiero oggettivo in Hegel; non parlerò dunque della difficile questione del rapporto tra la *Fenomenologia dello spirito* e il sistema maturo e nemmeno, come ho fatto invece altrove, della filosofia hegeliana della mente<sup>4</sup>. Quasi per effetto di contrasto vorrei iniziare, però, con uno sguardo alla presente *Hegel-Renaissance*, in particolar modo nella filosofia anglo-americana, che ha

<sup>4</sup> Su ciò cfr. Ch. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, in part. capp. 1-3.

portato nuovamente l'attenzione, anche da un punto di vista sistematico, sulla filosofia di Hegel.

2. La discussione attuale sulla filosofia di Hegel, nella misura in cui non si limita solamente all'irrinunciabile lavoro di ricostruzione storico-esegetico, è caratterizzata da una situazione in qualche misura paradossale: mentre la *Hegel-Forschung* continentale, sullo sfondo di una lunga tradizione di approcci a Hegel, tende a considerare il sistema hegeliano come un imponente progetto metafisico, da cui si può imparare qualcosa circa le possibilità e i limiti della formazione teorica metafisica, che tuttavia, nella sua interezza, sembra non poter far valere per sé in nessun caso la pretesa di verità, di contro, nella filosofia analitica di ambito anglo-americano, si è avuto un rinnovato interesse per Hegel, che in misura crescente viene importato nuovamente in Europa. Questa *Hegel-Renaissance* è pensabile solo sullo sfondo dell'ammorbidimento delle classiche contrapposizioni della filosofia analitica, che si era costituita proprio come distacco dall'idealismo britannico neo-hegeliano dominante nell'epoca vittoriana<sup>5</sup>. La *Hegel-Renaissance* è perciò in sé un fenomeno variegato. È possibile distinguere per così dire delle "scuole" (è il caso degli hegeliani di Chicago, degli hegeliani di Pittsburgh e così via), e ci sono indizi di tipici conflitti di scuola (nuovi hegeliani di destra e di sinistra si coalizzano per esempio con sellersiani di destra e di sinistra e via dicendo). Nonostante questa considerevole complessità interna della *Hegel-Renaissance* anglo-americana si possono tuttavia identificare, come spero, senza indebite generalizzazioni, alcuni assunti di fondo che sono condivisi da quasi tutti i suoi rappresentanti. Dal mio punto di vista, tutti questi assunti di fondo sono, per dirla in modo enfatico, quanto meno problematici e – questo il motivo per cui ne parlo

<sup>5</sup> Cfr. W. WELSCH, *Hegel und die analytische Philosophie*, «Information Philosophie», 30 (2000), pp. 7-23, qui p. 7: «Das Verdikt über Hegel gehört zum Gründungsakt der analytischen Philosophie».

– la teoria del pensiero oggettivo, nel cuore stesso del sistema di Hegel, permette di comprendere *perché* questi assunti sono problematici. Vorrei evidenziare i seguenti quattro assunti di fondo: (a) il fatto che ci si focalizzi sulla *Fenomenologia dello spirito* e non piuttosto sull'*Enciclopedia* e la *Scienza della logica* come chiave d'accesso al sistema di Hegel; (b) il tentativo di alleggerire Hegel il più ampiamente possibile da obblighi metafisici, un tentativo che, (c) per lo più va di pari passo con una lettura che interpreta Hegel come colui che porta a compimento il progetto kantiano di una filosofia critica e, (d) l'accentuazione storicistica di processi di sviluppo contingenti e storici in Hegel. Rispetto a questo, qualche osservazione di chiarimento e alcuni esempi.

(a) Il rinnovato interesse per Hegel si mostra come un interesse prima di tutto per un libro, ovvero per la *Fenomenologia dello spirito*. John McDowell definisce per esempio le sue *Locke-Lectures*, pubblicate col titolo *Mind and World*, come prolegomeni ad una lettura della *Fenomenologia dello spirito*<sup>6</sup>, e i lavori di Robert Brandom trovano il loro punto di riferimento nel suo *opus magnum* ancora non pubblicato sulla *Fenomenologia dello spirito*. Rispetto a ciò, la *Scienza della logica*, ma anche le relative parti dell'*Enciclopedia*, chiaramente passano in secondo piano. La funzione propedeutica della *Fenomenologia* come introduzione al sapere assoluto, dunque come scala che in seguito può e deve essere abbandonata, viene persa di vista così come le successive annotazioni di Hegel relative alla *Fenomenologia*, che fanno pensare ad una chiara forma di distanziamento da essa da parte di Hegel. Perché allora questa attenzione nei confronti della *Fenomenologia*? Per lo meno si potrà constatare che, rispetto al sistema maturo, la *Fenomenologia* incontra più facilmente determinati interessi conoscitivi riconducibili a Hegel. Se McDowell manifesta ad esempio la sua intenzione di considerare «l'apparenza (sic!) che Hegel

<sup>6</sup> Cfr. J. McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge (Mass.) 1994, p. IX (*Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Torino 1999, p. IX).

costruisca un sistema, (...) come il suo particolare metodo terapeutico»<sup>7</sup>, ciò avviene per il fatto che la distruzione delle singole forme di coscienza nella *Fenomenologia* da parte di Hegel si adatta evidentemente meglio ad un tale progetto rispetto alla *Scienza della logica*, che in modo molto evidente appare vincolata al progetto di una filosofia costruttiva. Proprio se ci si limita ad una prospettiva immanente alla *Fenomenologia*, una tale interpretazione solleva chiaramente la questione su come, in generale, l'avanzamento interno della *Fenomenologia* e il suo culmine nel sapere assoluto possano essere ancora ricostruiti.

(b) Tale focalizzazione sulla *Fenomenologia* fa comprendere l'interesse teorico di liberare Hegel quanto più possibile dagli obblighi e dalle tesi di carattere metafisico. La maggior parte dei rappresentanti della *Hegel-Renaissance* si sforza esplicitamente nella revisione della tesi ampiamente diffusa che Hegel sia forse l'ultimo e forse il più grande metafisico. Ad articolare questa tesi nel modo più chiaro è stato di recente Pirmin Stekeler-Weithofer nel suo saggio *The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel*<sup>8</sup>. Egli ritiene che la filosofia di Hegel sia impegnata in un'analisi critico-concettuale che si sforza di fornire un'esposizione chiara, nel senso di Wittgenstein, delle differenti forme di *conceptual schemes* che impieghiamo nell'ambito di differenti pratiche, siano esse quelle delle scienze della natura o quelle superiori come, per esempio, quelle della riflessione filosofica sulla teoria della scienza. In questo modo, la filosofia non assume alcun punto di vista al di fuori delle pratiche concettuali su cui riflette e di cui dovrebbe svelare le premesse metafisiche, ma è essa stessa parte costitutiva dello sviluppo storico di tali pratiche, che la filosofia arricchisce e contribuisce a formare semplicemente per mezzo delle tecniche, sue proprie, del, con le parole di

<sup>7</sup> J. MCDOWELL, *Kant ist der Größte*, «Information Philosophie», 30 (2000), pp. 24-30, qui p. 29.

<sup>8</sup> P. STEKELER-WEITHOFER, *The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel*, «Inquiry», 49 (2006), pp. 80-102.

Brandom, *making it explicit*<sup>9</sup>. Per McDowell la filosofia di Hegel come progetto terapeutico rielabora questioni metafisiche solo per smascherarne l'insensatezza; essa dovrebbe allora essere letta non come un contributo alla metafisica, ma piuttosto come la sua definitiva autodistruzione. Infine, anche Robert Pippin pone a base dei suoi rilevanti lavori sulla filosofia di Hegel l'idea che Hegel in nessun modo possa essere inteso come colui che ha continuato la filosofia precritica della tradizione metafisica<sup>10</sup>. In questo modo siamo giunti al terzo assunto che ho menzionato, cioè la determinazione del rapporto di Hegel con la svolta copernicana di Kant in filosofia.

(c) Interpreti così differenti come ad esempio Pippin, McDowell e Stekeler-Weithofer concordano infatti nel considerare Hegel come il continuatore del progetto kantiano; proprio in questo vedono il punto di partenza decisivo per il loro sforzo di allontanare Hegel dalla tradizione metafisica. Mentre si è raggiunto un largo consenso intorno al convincimento che Hegel debba essere considerato come colui che ha radicalizzato e forse persino portato a compimento il progetto kantiano, è meno chiaro in quale direzione si debba cercare questa radicalizzazione. La maggior parte degli interpreti la cerca nella massiccia accentuazione, rispetto all'approccio piuttosto monologico della filosofia trascendentale di Kant, del significato dell'intersoggettività per la costituzione di *conceptual schemes* – in connessione ad una correlata analisi della genesi e delle forme di normatività in Hegel. Fino a che punto la radicalizzazione dell'approccio kantiano funzioni, è questione dibattuta: rispetto alla lettura anglo-americana che è incline a cogliere in Hegel soluzioni sistematicamente convincenti dei problemi posti da Kant (per

<sup>9</sup> Cfr. in part. *ivi*, p. 82 sgg. e § 4.

<sup>10</sup> Cfr. R. PIPPIN, *Hegel's Idealism*, Cambridge 1989, p. 7: «Just attributing moderate philosophic intelligence to Hegel should at least make one hesitate before construing him as a post-Kantian philosopher with a pre-critical metaphysics».



cui il più delle volte il tardo Schelling si trova nel ruolo del reazionario metafisico), interpreti continentali come ad esempio Schnädelbach sono invece inclini a riconoscere a Hegel il merito di aver posto l'attenzione sui problemi implicati nella critica kantiana della ragione, e a considerare tuttavia come non più solidi i suoi elementi costruttivi – per Schnädelbach non si è, in quanto hegeliani, i più autentici kantiani come per Pippin, ma, accogliendo la sua pregnante formulazione, si può essere solo interamente kantiani o “kantiani solo a metà”, sconcertati dalle critiche di Hegel<sup>11</sup>. Schnädelbach considera il distacco storicistico, sotto l'influsso di Hegel, dai parametri della filosofia trascendentale come il segno decisivo di un tale kantianismo disfattista.

In questo modo si è giunti, come quarto punto, (d) all'ultimo assunto vincolante della *Hegel-Renaissance*, ovvero l'utilizzo del pensiero di Hegel in chiave storicistica. È Richard Rorty ad aver divulgato nel modo più manifesto e pregnante questa interpretazione, attribuendo a Hegel la scoperta che esiste una inesauribile pluralità di schemi concettuali che cambiano storicamente, e che non possono esser più spiegati, con Kant, chiedendosi quali siano le condizioni che rendano possibili prestazioni soggettive su strutture di base e storicamente invarianti<sup>12</sup>. Conformemente a ciò, ad esempio, per Stekeler-Weithofer lo spirito assoluto non è una denominazione per una struttura metafisica che fa da cornice storica a processi storici, ma è semplicemente la denominazione per la serie inesauribile degli stessi sviluppi storici<sup>13</sup>. L'assoluto non appronta per così dire i criteri per il cambiamento, ma il cambiamento di pratiche concettuali è l'assoluto. Da un punto di vista pragmatistico, Pinkard interpreta l'Idée assoluta in Hegel in modo del tutto parallelo:

<sup>11</sup> H. SCHNÄDELBACH, *Wir Kantianer*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 53 (2005), pp. 835-850, qui p. 835.

<sup>12</sup> R. RORTY, *Consequences of Pragmatism*, Brighton 1982, p. 3 (*Conseguenze del pragmatismo*, trad. it. a cura di F. Elefante, Milano 1986, p. 39).

<sup>13</sup> Cfr. STEKELER-WEITHOFER, *The Question of System*, cit., p. 83.

sulla base del “normative turn” egli ritiene che l’elemento specificamente *moderno* dell’Idea assoluta risieda nel fatto che in essa diviene innegabile l’impossibilità di una fondazione dogmatica esterna della nostra prassi normativa o, volto in positivo, che non ci sia alternativa ad una prassi che si fonda nella riflessione libera e critica sui propri fondamenti.

In modo conseguente, la tesi di Hegel che non si possa dare alcun “fuori” dall’Idea, per Pinkard non può venire intesa come un teorema metafisico, ma esprime l’idea «that being a reason for *we* ‘like minded’ agents is *all* there can be to being a reason (...)»<sup>14</sup>. E ciò che noi “agenti accomunati da opinioni simili” consideriamo una ragione (*Grund*) si trasforma sempre di continuo in un processo storico aperto. Invece di ricercare un *telos* di tali processi dovremmo cercare, a partire dal punto di vista di ciò che di volta in volta è il presente, di riappropriarcene ricostruendoli e per far ciò possiamo ricorrere soprattutto alla *Fenomenologia dello spirito* come modello per un tale progetto che ovviamente ogni epoca storica deve rinnovare. Siamo ritornati nuovamente al primo degli assunti vincolanti della *Hegel-Renaissance*.

3. Tendendo conto di questo tema di fondo, torniamo all’argomento di questo contributo: la teoria hegeliana dei pensieri oggettivi. Qui si pone prima di tutto la domanda *a chi* appartengono tali pensieri e *a cosa* si riferiscono. Ogni pensiero sembra presupporre un soggetto, sia esso il *nous* divino o lo spirito di singoli individui, di cui è appunto pensiero, e una realtà ad esso esterna cui esso si riferisce. Il sistema di Hegel, nel suo insieme, può essere interpretato come il tentativo di fare radicalmente a meno di entrambe queste premesse: il suo idealismo si autointerpreta come *assoluto*<sup>15</sup>. Già nella sua *Fenomenologia dello spirito*, attraversando sistematicamente i

<sup>14</sup> T. PINKARD, *Hegel. A Biography*, Cambridge 2000, p. 351.

<sup>15</sup> Cfr. Ch. HALBIG/M. QUANTE, *Absolute Subjektivität*, in F. GNIFFKE/N. HEROLD (a cura di), *Klassische Fragen der Philosophiegeschichte II*, Münster 2000, pp. 83-104, § 5.

differenti modelli storici del rapporto tra pensiero ed oggetto, ovvero i modelli di ciò che rende possibile la conoscenza, Hegel ha indicato due aspetti.

(a) La serie di modelli teorico-conoscitivi, tra i quali Hegel annovera non solo posizioni filosofiche, ma anche atteggiamenti pratici quotidiani, teorie fisiche, sistemi sociali o modelli religiosi, può essere compreso come sviluppo sistematico progressivo di categorie.

(b) In questo sviluppo convergono le strutture del soggetto della conoscenza e dell'oggetto della conoscenza, finché, al termine del processo, sono tolte nel modello del sapere assoluto come momenti di una struttura complessa e sono poste così come identiche (cfr. L I, p. 61 (p. 47)). In questo modo, da un lato, è presentata l'identità di pensiero ed essere – la «scienza pura presuppone perciò la liberazione dall'opposizione della coscienza» (L I, p. 43 (p. 31)); nel sistema più tardo, di cui la *Fenomenologia* (del 1807) non è parte costitutiva, Hegel evidenzia nel "Vorbegriff" che sia il *common sense* sia il suo sistema hanno a fondamento l'identità di determinazioni del pensiero soggettive (come le forme di conoscenza) e di determinazioni del pensiero oggettive (come la costituzione categoriale della stessa realtà) (E, §§ 20-25). Dall'altro lato, l'esposizione sistematica della *Fenomenologia* fonda «la persuasione, che l'assoluta verità debba esser un risultato» (L I, p. 69 (p. 56)): la dinamica del sistema delle strutture categoriali fondamentali. Dal momento che non ci può essere alcuna giustificazione esterna del metodo (E, § 215 e §§ 237-243) né ci può essere, rispetto all'intera connessione del sistema, una conseguente fondazione di singoli principi, questa struttura fondamentale (che Hegel chiama "l'Idea") deve essere intesa come ciò che si esplicita da sé e che si sviluppa da sé, come "assoluta negatività" (ibid.): «L'Idea è essenzialmente processo» (ibid.). Hegel assume in questo modo il modello della soggettività assoluta come principio formale e materiale:

«Come scienza, la verità è la pura autocoscienza che si sviluppa, ed ha la forma del Sé, che quello che è in sé e per sé è concetto saputo, e che il concetto come tale è quello che è in sé e per sé» (L I, p. 43 (p. 31)).

La prospettiva genetica di Schelling viene indicata da Hegel come implicato dell'autocoscienza assoluta, perché l'impianto fondativo olistico ammette una giustificazione delle strutture categoriali e la dimostrazione della loro consistenza oggettiva solo come esplicazione, che in quanto «andare innanzi è un tornare addietro al fondamento» (L I, p. 70 (p. 56), cfr. L II, p. 252 (p. 658)). Nel passaggio attraverso la sistematizzazione filosofica di tutti i fenomeni, il sistema di Hegel fonda e riguadagna le sue proprie premesse e i suoi presupposti metodologici utilizzati nell'attuazione di questo processo. Mentre la *Scienza della logica* ha ad oggetto «la verità come essa è in sé e per sé senza velo» (L I, p. 44 (p. 31)), la natura rappresenta l'Idea esterna a sé (E, § 247). Nello spirito l'Idea raggiunge il grado dell'essere-per-sé (E, § 381) e perviene così, come soggettività, all'accordo con se stessa. Lo spirito, tuttavia, può raggiungere questa identità solo perché esso è il togliimento dell'esteriorità dell'Idea nella natura e quindi «è, in essa, divenuto identico con sé. Esso è siffatta identità solo in quanto è ritorno dalla natura» (ibid.).

Nella Logica di Hegel viene meno la differenza tra l'esposizione e ciò che viene esposto (in sé *versus* per noi) così come la differenza tra in-sé *versus* per-sé o l'opposizione tra determinazioni epistemiche ed ontologiche: l'autocoscienza assoluta – Hegel la definisce anche come il Concetto (L II, p. 248 sgg. (p. 653 sgg.)) – «deve essere vista [appunto] non solo come presupposto soggettivo, ma come fondamento assoluto» (L II, p. 245 (p. 651)). In questo senso il soggetto viene pensato come sostanza. Ma come soggettività – conformemente al precetto fichtiano – il Concetto deve «aver reso se stesso il fondamento» (ibid.) e in questo modo aver posto la sostanza come soggetto (L II, p. 248 sgg. (p. 653 sgg.)).

Dal momento che il Concetto, diversamente dall'autocoscienza trascendentale, è un principio non solo formale, ma allo stesso tempo anche materiale, Hegel deve mostrare che l'autodispiegamento del Concetto deve essere compreso non solo come sistema di categorie epistemiche, ma insieme come movimento ontologico di individuazione, proprio in quanto sistema di pensieri oggettivi. Appartiene alla struttura del Concetto di esistere non solo come autocoscienza universale o come genere, ma insieme come "singolo" concreto (L II, p. 252 (p. 657)). Per singolarità Hegel intende in questo modo da un lato la singola cosa immediatamente concreta, dall'altro però anche l'autocoscienza individuale, attraverso la quale ogni singolo io empirico si differenzia dagli altri – Hegel parla di «personalità individuale» (L II, p. 253 (p. 659))<sup>16</sup>. Il movimento di individuazione, ovvero di costituzione dell'universale attraverso la particolarità, intesa come massa di determinazioni differenti l'una dall'altra, che sfocia nella singolarità come il sistema organizzato di queste determinazioni, non vale per Hegel solo per le autocoscienze empiriche, ma in generale per tutte le cose. In questo senso, l'intera realtà dev'essere vista come il regno dei pensieri oggettivi. Nell'autocoscienza empirica questa struttura ontologica perviene tuttavia al per-sé, cosicché solo qui il movimento ontologico può essere recuperato in modo epistemologico. Perciò anche il rapporto tra appercezione trascendentale (universalità) e categorie (particolarità) nell'unità dell'autocoscienza (singolarità) può servire come modello fondamentale di questa autofinitizzazione dell'autocoscienza assoluta e della sua autoesplicazione in quella finita. Allo stesso tempo, in questa autoesplicazione, la soggettività assoluta prende consapevolezza di sé come soggettività che si determina liberamente.

<sup>16</sup> Sulle determinazioni di "persona" e "personalità" in Hegel, cfr. M. QUANTE, "Die Persönlichkeit des Willens" als Prinzip der Philosophie des abstrakten Rechts, in L. SIEP (a cura di), G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997, pp. 73-94.

4. Ma sulla base di questa metafisica dell'idealismo assoluto non è forse fallito ogni tentativo di recuperare la prospettiva realistica che appartiene al punto di vista del *common sense*? Non a caso, secondo un'idea diffusa, un realismo epistemologico presuppone banalmente un realismo ontologico. Per poter conoscere una realtà indipendente, questa in definitiva ci deve essere. Proprio il discorso sui pensieri, siano essi anche quelli oggettivi, fa pensare ad un arretramento verso problemi berkeleyani. Qui si devono distinguere invece due significati differenti del concetto di pensiero, una differenziazione che fa già lo stesso Hegel e che per esempio John McDowell di recente ha nuovamente assunto<sup>17</sup>.

“Pensiero” si può riferire da un lato all'atto del pensare come evento mentale, dall'altro però anche al contenuto di un tale atto, quindi il credere *ciò* che si pensa. La limitazione che la realtà esercita sul soggetto conoscente deve perciò provenire da fuori rispetto al pensiero come atto mentale, e tuttavia non deve (e nemmeno può) necessariamente trascendere l'ambito dei contenuti pensabili (non deve essere nuovamente introdotto un ambito noumenico della realtà, che fondamentalmente si chiude nei confronti del soggetto conoscente). Hegel stesso deplora espressamente la limitazione dello spettro di significato di “pensiero” in riferimento alla prima variante:

«Ma questa espressione è incomoda, appunto perché la parola pensiero troppo d'ordinario viene usata ad indicare ciò che appartiene soltanto allo spirito, alla coscienza» (E, § 24 Anm.).

Per evitare i fraintendimenti legati a un tale utilizzo dell'espressione “pensiero”, Hegel introduce i concetti di “determinazioni del pensiero” (*Denkbestimmungen*) – sulla base della sua neutralità tra soggettività ed oggettività – e di

<sup>17</sup> Cfr. MCDOWELL, *Mind and World*, cit., p. 28 (*Mente e mondo*, cit., p. 29). Su ciò cfr. anche HALBIG, *Objektives Denken*, cit., cap. 9.6.

“pensiero oggettivo” – in questo caso vengono connesse la connotazione “soggettiva” del sostantivo con quella “oggettiva” dell’aggettivo –, concetti che dovrebbero evitare già dal punto di vista terminologico che per pensiero si intenda, in modo erroneo, il puro atto mentale. Quando Hegel parla dell’identità di pensiero e cosa (*Sache*) (E, § 465), non può esserci alcun dubbio, che “pensiero” non si riferisce all’atto mentale, ma al suo contenuto – cosa vorrebbe dire altrimenti che un tale atto è una cosa esterna?

Il significato epistemologico della tesi di Hegel che «nel mondo vi sia ragione» (E, § 24 Anm.) consiste nel fatto che la realtà è costituita in modo tale che, seppure indipendente dal pensiero dell’uomo, è tuttavia completamente pensabile. Tra pensiero e mondo non si presenta alcuna frattura che dovrebbe essere superata solo in un secondo momento ad opera di una mediazione, ad esempio, di una sorta di “adattatori” epistemici. Hegel tenta di esprimere «il medesimo» (cfr. *ibid.*) con i concetti di “determinazioni del pensiero” e “pensiero oggettivo”. Egli intende evitare prima di tutto due fraintendimenti che potrebbero prodursi nel caso in cui il pensiero venisse inteso come «l’interno del mondo» (E, § 24 Z.). In questo modo, né lo *status* ontologico della realtà deve essere ridotto a quello della pura disposizione di poter diventare l’oggetto di atti mentali, né il mondo deve essere ipostatizzato nella forma di un’entità antropomorfa dotata di coscienza propria. *Pensiero oggettivo* significa piuttosto che ciò che noi conosciamo non è nient’altro che lo stato di cose che costituisce una parte della realtà oggettiva. I nostri concetti non vengono applicati ai prodotti intramentali della ricettività, ma alla stessa realtà. Se in questo senso con pensiero si intende il contenuto dell’atto mentale, si può affermare allora a buon diritto che il pensiero non viene più limitato da qualcosa di *esterno*, senza abbandonare in questo modo il “rational constraint” a causa di un mondo indipendente dagli atti mentali del soggetto. Così il contenuto dell’esperienza che ho in questo

momento guardando fuori dalla finestra consiste nel fatto che le foglie dell'albero sono verdi. Proprio ciò costituisce anche il contenuto di un giudizio su ciò che sto vedendo. Se si esclude qui il caso di un possibile errore, il contenuto della mia esperienza visiva – che le foglie sono verdi – non è nient'altro che lo stato di cose che forma una parte del mondo. L'albero davanti alla mia finestra ha foglie verdi e nient'altro forma il contenuto della mia corrispondente esperienza visiva. Lo spirito soggettivo, in quanto spirito che conosce, può dunque essere presso se stesso nell'altro e quindi essere libero, solo quando la realtà continua ad essere come l'altro del soggetto, che lo può con ciò limitare nelle sue prestazioni cognitive; la realtà d'altra parte è completamente conforme alla modalità di ciò che si lascia pensare, e può quindi diventare il contenuto degli atti conoscitivi del soggetto.

Tanto l'epistemologia di Hegel quanto la sua filosofia della mente e la sua teoria della verità sono forgiate nella loro struttura in modo decisivo dal tentativo, proprio nell'ambito di una metafisica dell'idealismo assoluto, di difendere questo accesso diretto alla realtà. Nel prossimo passo vorrei approfondire brevemente queste strutture.

5. Hegel considera come compito principale della sua “filosofia dello spirito soggettivo” quello di esplicitare lo spirito come «vivente unità» (E, § 379)<sup>18</sup>. Prende le distanze perciò da una psicologia della facoltà (*Vermögenspsychologie*), che considera lo spirito come un puro fascio di facoltà epistemiche, la cui interna connessione può essere ripristinata in seguito solo per mezzo di categorie inadeguate come quella di causalità. Questa fondamentale premessa metodologica dovrebbe allo stesso tempo opporsi anche ad una interpretazione della filosofia di Hegel che si lascia fuorviare dalla straordinaria molteplicità di piani sulla base dei quali Hegel, nella “filosofia dello spirito

<sup>18</sup> Sulla filosofia della mente di Hegel, cfr. in particolare W. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca/London 1988.



soggettivo”, analizza le prestazioni mentali e, fra queste, anche le prestazioni epistemiche che ci interessano in questo contesto. Hegel stesso, richiamando la struttura *teleologica* dello spirito, chiarisce nei nodi salienti della sua argomentazione che questa differenziazione di piani è dovuta ad una necessità espositiva, che tuttavia in nessun caso può modificare la visione d’insieme sulla connessione sistematica organizzativa di queste prestazioni. La categoria unificante, decisiva per le prestazioni epistemiche del soggetto, è però proprio quella del “conoscere”. Tutte le prestazioni epistemiche del soggetto, così come sono esposte nell’“Antropologia”, nella “Fenomenologia” e nella “Psicologia”, sono comprese da Hegel solo come «momenti della sua [del conoscere, Ch. H.] attività realizzatrice [...]; il loro scopo è il concetto del conoscere» (E, § 445 A). Questo scopo viene realizzato nella “Psicologia”, che per questo motivo nel senso del suo *telos* può essere definita da Hegel come la “vera dottrina dello spirito”<sup>19</sup>.

Ma cosa realizza propriamente l’attività del conoscere? Hegel risponde a questa domanda nel paragrafo 445 dell’*Enciclopedia* che, con l’ausilio del modello di *concetto e realtà* (Realität), è fondamentale per una comprensione della macrostruttura dello spirito soggettivo. Il concetto del soggetto come intelligenza, quindi come elemento cognitivo, è la *ragione*. Questa a sua volta era stata definita da Hegel come «identità della *soggettività* del concetto e della sua *oggettività*» (E, § 438). In assenza di errori, da un lato il contenuto proposizionale dell’atto conoscitivo e, dall’altro, ciò che è conosciuto come stato di fatto nella realtà, stanno dunque in una relazione di identità: «suo prodotto [dell’intelligenza che conosce], il pensiero è (!) la cosa» (E, § 465). Questa tesi potrebbe essere fraintesa solo nel caso in cui venisse compresa come una forma

<sup>19</sup> Che l’epistemologia elaborata da Hegel nell’*Enciclopedia* possa essere compresa nel suo insieme come adempimento del programma che Hegel sviluppa, sulla base della categoria del “conoscere come tale”, nella prima parte del capitolo “L’idea del conoscere” della *Scienza della logica*, ho cercato di mostrarlo in Ch. HALBIG, *Das “Erkennen als solches”*, in HALBIG/QUANTE/SIEP, (a cura di), *Hegels Erbe*, cit., pp. 138-163.

di idealismo soggettivo, ovvero se il concetto di *pensiero* (Gedanke), utilizzato qui nel significato terminologico della parola, venisse identificato con l'atto soggettivo del pensare – un fraintendimento da cui, come abbiamo visto, Hegel stesso mette in guardia (cfr. E, § 24 Anm.). Per Hegel è piuttosto la realtà stessa che forma il sistema dei pensieri oggettivi; il fatto che le cose stesse (*Dinge*) siano momenti di un ampio processo di differenziazione concettuale costituisce di fatto il cuore dell'idealismo *assoluto* di Hegel. L'idealismo ontologico di Hegel non implica affatto però un antirealismo epistemologico, ma rende possibile piuttosto una teoria informativa su come sia accessibile la realtà delle nostre attive prestazioni concettuali. La rende possibile, perché è essa stessa concettuale.

Questo doppio aspetto ci riconduce all'ambito della teoria della verità in cui, in particolare nella *Logica*, Hegel aveva esplicitato la struttura del *conoscere*<sup>20</sup>. Lì Hegel distingue tra la verità oggettiva, ovvero ontologica, e la verità in un senso più determinato, ovvero la verità proposizionale.

«Se la verità *oggettiva* è l'idea stessa come realtà corrispondente al concetto, e se un oggetto può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è ch'essa è tale *per* il concetto o *nel* concetto soggettivo, cioè nel *sapere*» (L II, p. 499 (p. 890)).

Verità per Hegel è prima di tutto e in modo primario una categoria ontologica: da una prospettiva moderna in cui si considera la verità come proprietà di proposizioni, ovvero di contenuti proposizionali, ciò potrebbe sorprendere. Hegel stesso di fatto utilizza il concetto di verità anche in *questo* senso, ma lo considera come un concetto derivato rispetto al concetto ontologico di verità. La verità nel senso ontologico è definita

<sup>20</sup> Sul concetto di verità di Hegel, cfr. Ch. HALBIG, *Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich?*, in B. MERKER et al. (a cura di), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, pp. 32-46, in particolare §§ 2-3.

come «unità del concetto e dell'oggettività» (E, § 213). Un'entità è per Hegel vera nella misura in cui realizza il suo concetto in modo adeguato. Il concetto hegeliano di verità ha perciò una componente normativa: un'entità che non realizza il suo concetto, come ad esempio un regime dittatoriale rispetto al concetto di libertà, è “cattiva” nella misura in cui non è vera – quando “rimane indietro” rispetto all'esigenza di realizzazione posta nel suo concetto. Ma anche un'entità che si accorda con l'esigenza normativa del suo concetto può non essere vera *simpliciter*. Questa conclusione deriva dall'olismo ontologico di Hegel, che Hegel stesso richiama nella sua trattazione della struttura dell'idea. Per Hegel infatti ogni entità, già in quanto finita, è falsa.

«Il singolo essere è un qualche lato dell'idea: per questa occorrono dunque ancora altre realtà, che a loro volta appaiono come esistenti particolarmente per sé; solo in esse tutte insieme, e nella loro relazione, è realizzato il concetto. Il singolo per sé non corrisponde al suo concetto: questa limitatezza della sua esistenza costituisce la *finità* e la ruina del singolo» (E, § 213 Anm.).

Una singola entità può certamente realizzare il suo concetto: questo non si lascia tuttavia esplicitare senza con ciò far ricorso ad altri concetti che nel loro insieme costituiscono, come espresso al singolare nella citazione, *il* concetto come il sistema di determinazioni categoriali – sistema esplicitato nella *Scienza della logica*. Ogni singolo pensiero oggettivo è, in questo senso ontologico, falso già in quanto singolo. Può essere vera dunque, senza limitazioni in senso ontologico, solo un'entità che è infinita nel doppio senso per cui essa stessa forma la totalità di tutte le determinazioni semantiche – quindi non ammette alcuna prospettiva esterna, che la potrebbe “mettere tra parentesi” come totalità – una totalità che allo stesso tempo deve essere realizzata completamente in conformità al criterio

dell'accordo tra *concetto* e *realtà* (Realität). Questa entità però non è altro che l'*Idea*, ovvero l'*assoluto* stesso (cfr. E, § 213).

Una singola entità è reale (*wirklich*) solo come realizzazione più o meno completa del suo concetto; proprio ciò però costituisce l'oggetto del conoscere, un oggetto che gli è dato e che in nessun modo viene da esso costituito. L'epistemologia di Hegel quindi tiene senz'altro conto dell'*objective-constraint* di Brandom. Che una forma di Stato, strutturalmente incompatibile con la realizzazione della libertà, sia sbagliata, è un fatto che si deve conoscere, anche se non viene costituito da questo conoscere. Allo stesso tempo diviene chiaro perché non può darsi alcun limite esterno alle nostre prestazioni concettuali, dietro il quale si celerebbe una di queste dimensioni della realtà in linea di principio inaccessibili. Proprio quei concetti che abbiamo a disposizione attivamente nei nostri giudizi costituiscono *in sé* (an sich) la realtà; la struttura là realizzata diviene nel conoscere epistemicamente trasparente a se stessa.

L'accordo richiesto da Hegel in consonanza con la tradizione quale criterio di verità definisce, nel caso della *correttezza*, ossia della verità "nel senso più determinato" – in opposizione all'interpretazione ontologica del rapporto di accordo nel caso della *verità* –, un rapporto epistemico, nella fattispecie quello tra il soggetto conoscente e l'oggetto, che forma il contenuto del giudizio. È questa parte della teoria della verità di Hegel che dunque si avvicina maggiormente ai problemi della attuale teoria della verità in cui vengono considerati come primari vettori di verità i giudizi, ovvero le proposizioni espresse dai giudizi e non gli oggetti. La teoria che Hegel qui sostiene può essere definita con la terminologia moderna come teoria dell'identità che consiste nella tesi secondo cui «the truth of a judgement consists in the identity of the judgements's content with a fact»<sup>21</sup>. Secondo la teoria

<sup>21</sup> Th. BALDWIN, *The Identity Theory of Truth*, «Mind», 100 (1991), pp. 35-52, qui p. 35.

dell'identità un giudizio è vero se il suo contenuto proposizionale e lo stato di cose giudicato non sono nella realtà semplicemente in una determinata forma di accordo, come richiesto dalle teorie corrispondentiste della verità, ma se entrambi sono identici. Lo stato di cose come parte della realtà stessa forma nel caso di giudizi veri il loro contenuto.

Dalla teoria dell'identità non deriva nuovamente, al contrario di quanto si potrebbe pensare, alcuna conseguenza idealistica. Questo si avrebbe solo nel caso in cui il contenuto del giudizio fosse sostituito con l'atto del giudizio come procedimento mentale – una sostituzione contro la quale Hegel stesso si rivolge in modo esplicito quando osserva che «[la parola] pensiero troppo d'ordinario viene usata ad indicare ciò che appartiene soltanto allo spirito, alla coscienza» (E, § 24 Anm.). La teoria dell'identità è inconciliabile tuttavia con quella forma di rappresentazionalismo per il quale il nostro accesso alla realtà può avere luogo solo per mezzo di “distanziatori” mentali (Davidson).

Tuttavia, in che rapporto stanno tra loro i concetti di *correttezza* e di *verità* all'interno della teoria della verità di Hegel? Prima di rispondere a questa domanda, bisogna osservare che Hegel utilizza il concetto di “falso” sia come controconcetto di “corretto” sia come controconcetto di “vero” e il suo utilizzo intenzionato emerge per lo più solo dal contesto d'uso. Per evitare fraintendimenti nell'esposizione della sua teoria, dovrebbero essere utilizzati degli indici, assunti di volta in volta, come falso<sub>V(erità)</sub> e falso<sub>C(orrettezza)</sub>. Hegel stesso discute di fatto casi in cui le determinazioni di *correttezza* e *verità* non sono connesse: «di tali esattezze, che però non sono vere, ne possiamo avere parecchie in mente» (E, § 24 Z. 2). Anche su oggetti falsi<sub>V</sub> si possono pronunciare giudizi corretti: lo fa ad esempio lo storico se analizza in modo appropriato, cioè corretto, nelle sue caratteristiche costitutive, una dittatura, una forma di stato dunque che contraddice il *concetto* di stato ed è quindi in questo senso falsa<sub>V</sub>. La sua esposizione diventa

corretta nella misura in cui è in grado di rendere giustizia della specifica falsità del suo oggetto, ovvero del modo in cui esso manca il proprio *concetto*. Mentre nel caso appena discusso la correttezza del giudizio e la falsità<sub>v</sub> dell'oggetto giudicato sono connesse, è possibile anche il caso contrario: è il caso di un "vero" amico, che soddisfa sotto ogni punto di vista l'esigenza normativa contenuta nel concetto di amicizia, a torto giudicato infedele. Qui alla verità ontologica corrisponde la falsità<sub>c</sub> del giudizio.

Sebbene dunque, rispetto all'uso quotidiano del linguaggio, Hegel ribadisca espressamente la necessità di una differenziazione tra correttezza come teoria della verità proposizionale e verità come teoria ontologica della verità, è inutile cercare una determinazione sistematica della relazione tra queste due parti centrali della sua teoria della verità. Questo fatto, insieme con l'osservazione che Hegel presta di gran lunga maggiore attenzione all'ambito della verità ontologica piuttosto che a quello della verità proposizionale, ha portato interpreti contemporanei a sostenere la tesi che Hegel sia stato interessato solo in modo marginale alla domanda, fondamentale per il dibattito contemporaneo sulla teoria della verità, circa la verità proposizionale dei nostri giudizi. Una tale valutazione è di fatto in contraddizione con la posizione di Hegel, così come egli la sviluppa in particolare nel secondo capitolo della sezione sull'Idea della logica del concetto nella *Scienza della logica*:

«Se la verità *oggettiva* è l'idea stessa come realtà corrispondente al concetto, e se un oggetto può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è ch'essa è tale *per* il concetto o *nel* concetto soggettivo, cioè nel *saperen*» (L II, p. 499 (p. 890)).

Che si tratti, nel caso della verità oggettiva, di un concetto ontologico di verità in senso esplicito, non solo non esclude dunque l'analisi del «senso più determinato della verità» (ibid.),

ovvero quello proposizionale, ma la rende anzi possibile. Secondo il senso più determinato della verità, viene pronunciato un giudizio vero, se la struttura concettuale «immersa nell'oggetto» (L II, p. 466 (p. 861)) viene posta nell'atto del conoscere *per* il soggetto. La verità ontologica e la verità proposizionale si implicano dunque reciprocamente: l'identità tra contenuto del giudizio e giudicato può essere raggiunta solo per il fatto che la realtà come oggetto del giudizio è già strutturata in modo concettuale. Al contrario questa struttura concettuale viene acquisita ed esplicitata nel modo dell'essere-per-sé solo dalle prestazioni epistemiche del soggetto.

6. Se, in conclusione, dalla prospettiva della teoria hegeliana del pensiero oggettivo, che ho cercato di delineare in alcuni dei suoi aspetti cruciali per il sistema di Hegel, gettiamo nuovamente uno sguardo sui quattro assunti fondamentali dell'attuale *Hegel-Renaissance*, si capirà allora che essa necessita per lo meno di una valutazione critica. Solo da una prospettiva sulla filosofia di Hegel in sé già unilaterale in quanto focalizzata sulla *Fenomenologia*, è possibile, come fa Richard Rorty, considerare il principale contributo di Hegel il fatto di aver abbandonato l'idea kantiana di un'*unica* quantità storicamente invariante di verità necessarie in favore della «notion of a World-Spirit moving from one set of a priori concepts to the next»<sup>22</sup>. Conformemente a questa interpretazione, il dato ricettivamente (*das rezeptiv Gegebene*) viene interpretato, dal punto di vista di Hegel, da una pluralità di schemi concettuali in modi di volta in volta così differenti che si danno differenti mondi fenomenici che sono tra loro epistemicamente inaccessibili. La dottrina hegeliana del pensiero oggettivo rappresenta di contro esattamente il tentativo di superare la dualità di *scheme* e *content* così come viene presupposta da una

<sup>22</sup> RORTY, *Consequences of Pragmatism*, cit., p. 4 (*Conseguenze del pragmatismo*, cit., p. 40).

tale pluralizzazione e storicizzazione di schemi concettuali<sup>23</sup>. Hegel non si interroga, sulla scia del progetto kantiano, sulle condizioni trascendentali delle prestazioni soggettive, ma considera la soggettività e le sue prestazioni sia teoriche sia pratiche nella cornice del più ampio processo di autodispiegamento dell'Idea, rispetto al quale non sussiste più alcun elemento esterno. La dottrina del pensiero oggettivo non rappresenta una continuazione, ma un'autentica alternativa al cosiddetto – con le parole di Michael Devitt – realismo della foglia di fico, che si limita all'affermazione che nell'ambito noumenico esiste qualche cosa di indipendente dal mentale del quale però non si può affermare nulla<sup>24</sup>. In un certo senso Hegel vuole restituirci proprio un accesso diretto alla realtà. Questo tuttavia è reso possibile, come abbiamo visto, solo dall'intera cornice metafisica dell'idealismo assoluto di Hegel elaborato sul modello dell'autocoscienza. Solo a partire da questa struttura metafisica complessiva emergono i criteri normativi che poi, ad esempio, rendono possibile anche la ricostruzione dei processi storici. Nel caso stesso della storia tuttavia ciò che è decisivo non è l'effettivo svolgimento ad esempio di cambiamenti contingenti di paradigma del significato del concetto di verità, quanto piuttosto il contrario: se una forma di sapere o un'azione dell'uomo possa essere qualificata come storicamente progredita, si misura sulla base della sua verità, quindi in riferimento all'ambito dello spirito oggettivo, ovvero in base al fatto se e in che misura essa possa realizzare o meno il suo concetto, cioè la libertà nel «lato esteriormente oggettivo» (E, § 484) della realtà storica<sup>25</sup>.

Ritengo che il sistema maturo di Hegel costituisca la chiave interpretativa per la comprensione anche della *Fenomenologia*: esso rappresenta un disegno metafisico che deve essere inteso

<sup>23</sup> Su ciò, cfr. HALBIG, *Objektives Denken*, cit., in part. cap. 9.4.2.

<sup>24</sup> Sulla definizione di tale cosiddetto *fig-leaf realism*, cfr. M. DEVITT, *Realism and Truth* (2. edizione), Princeton 1997, p. 23.

<sup>25</sup> Su ciò, cfr. HALBIG, *Ist Hegels Wahrheitsbegriff geschichtlich?*, cit., § 4.



come *alternativa* al progetto kantiano e non come una sua radicalizzazione o sviluppo ulteriore; non si assoggetta al corso contingente della storia, ma appronta i criteri che consentono la storicità e, in una ontologia normativa, la rendono trasparente in relazione ai suoi fondamenti.

Su questo sfondo l'odierna *Hegel-Renaissance* potrebbe apparire come un puro fraintendimento. Ma, detto così, questo sarebbe un giudizio parziale. Il suo errore consiste, a mio parere, nel fatto che tenta di evitare il punto di vista secondo cui quei momenti della filosofia di Hegel che, dalla prospettiva odierna, hanno una particolare capacità di connessione, possono essere esplicitati solo nella cornice del suo sistema metafisico e non a suo discapito. Se al contrario l'istanza metafisica di Hegel viene misconosciuta o totalmente negata, emerge allora un doppio vicolo cieco interpretativo: da un lato Hegel rischia di diventare una facile superficie di proiezione di progetti filosofici (ad esempio del neopragmatismo, di un quietismo alla Wittgenstein, di una semantica inferenziale, etc.), che si riflettono nei testi di Hegel; con ciò però perdono a cuor leggero la possibilità di essere messi in discussione criticamente tramite essi.

Dall'altro vengono perse di vista, anche in riferimento alla *Hegel-Forschung* stessa, questioni che sono decisive per la nostra comprensione di Hegel. Tra queste il problema di come Hegel stesso concepisca la relazione tra *common sense* e filosofia speculativa<sup>26</sup>. Se la sua filosofia speculativa non fosse nient'altro che la difesa della prassi del *common sense* contro i fraintendimenti filosofici, questo problema non si porrebbe affatto. Ma il problema si pone eccome e Hegel lotta con esso nei luoghi centrali del suo sistema. Il problema così pressante per Hegel – se e sotto quali condizioni sia possibile una conciliazione tra *common sense* e speculazione – conduce a sua volta verso i problemi che abbiamo incontrato nella

<sup>26</sup> Per alcune considerazioni su questo ambito problematico, cfr. HALBIG, *Objektives Denken*, cit., capp. 8 e 9.8.

discussione del pensiero oggettivo nelle sue differenti dimensioni<sup>27</sup>:

(i) La coscienza naturale nella filosofia di Hegel viene tolta nel senso terminologico della parola. Il compito della filosofia non consiste solo «nell'indirizzarla all'autorinuncia, all'autosuperamento e all'autodistruzione»<sup>28</sup>. In quanto tolta essa non viene solo negata, ma anche allo stesso tempo conservata e "nobilitata". Si ha bisogno di volta in volta di un'accurata ricerca su quanto Hegel riconosca il parziale diritto del *common sense* e allo stesso tempo lo reinterpreti dall'ampia prospettiva del suo sistema. Questo legame si mostra in modo esemplare, come abbiamo appena visto, nella sua teoria della verità. Conformemente al concetto ontologico di verità di Hegel, le entità come le dittature, che "mancano" il loro concetto (in questo caso la libertà come concetto dello Stato), sono false – una prospettiva che si dischiude totalmente dapprima solo al filosofo. E tuttavia Hegel stesso ammette che i giudizi quotidiani su tali entità *false* in senso ontologico (come quella dello storico nel caso dello Stato) possono essere *corretti*. Ciò che viene quindi contestato non è la capacità del *common sense* di formare giudizi corretti e falsi, ma la sua pretesa di aver espresso in questo modo l'intera verità rispetto al suo ambito di applicazione. *Questa* istanza può essere realizzata solo con strumenti filosofici.

(ii) Il sistema di Hegel è una teoria dell'autocoscienza e un'ontologia normativa, che ordina e riferisce a interessi filosofici fondativi i fenomeni secondo criteri valutativi, come ad esempio quello dell'autonomia e della verità come realizzazione dell'essenza (*Wesenserfüllung*). In tal modo la realtà dei fenomeni, come si offrono al *common sense*, non è messa in

<sup>27</sup> Cfr. L. SIEP/Ch. HALBIG/M. QUANTE, "Direkter Realismus", in R. SCHUMACHER e O. R. SCHOLZ (a cura di), *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn 2001, pp. 147-163, § 5.

<sup>28</sup> R.-P. HORSTMANN, *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1991, p. 40.

discussione; secondo l'ontologia normativa di Hegel un apparecchio meccanico difettoso è un'entità che è del tutto inadeguata e, nella misura in cui manca il suo (in sé inadeguato) concetto, è non-reale e falsa nel senso terminologico, ma insieme è assolutamente reale nel senso in cui lo esperisce il *common sense*. Inoltre, in nessun modo sono esclusi gli interessi conoscitivi anche meno elevati, come quelli che emergono ad esempio a partire dal punto di vista delle scienze non-filosofiche, nella misura in cui non cercano di porre se stessi come assoluti.

Anche se sembra possibile dunque una conciliazione tra *common sense* e filosofia speculativa, intese come prospettive differenti e nondimeno reciprocamente relate nel sistema di Hegel, rimane tuttavia una tensione all'interno della filosofia di Hegel. Essa si manifesta in un movimento oscillante, per dirla con McDowell, tra due poli: da un lato Hegel, ad esempio nella prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività (E, §§ 26 e sgg.), afferma espressamente che già il *common sense* come il «procedere *ingenuo*» (E, § 26) può «essere, rispetto al suo contenuto, un filosofare schiettamente *speculativo*» (E, § 27), e che alla filosofia spetta il compito di esplicitare ciò che è già presente nel punto di vista del *common sense*. Dall'altro però Hegel trova le sue istanze fondative proprio in questo *common sense* e in questo modo lo sottopone ad una revisione fondata su motivi filosofici. Per quanto sembri, dunque, che Hegel «conservi» nel suo sistema elementi del *common sense* nella forma dell'essere tolto, rimane da verificare criticamente se ciò che è stato conservato in questo modo non sia stato prima tacitamente sottoposto ad una reinterpretazione, che rende quindi in seguito possibile la sua integrazione all'interno della connessione sistematica.

L'attuale attrattiva di Hegel sembra fondarsi sulla giustificata sensazione che la sua filosofia ci dischiuda la possibilità di

riappropriarci nuovamente del nostro rapporto teorico e pratico con la realtà sociale e naturale in un modo razionalmente responsabile e soprattutto di difenderla dalle critiche filosofiche. Però, proprio dalla prospettiva del pensiero oggettivo, una formula che sta allo stesso tempo sia per una tematizzazione dell'immediato essere-nel-mondo, nel senso di un realismo del *common sense*, sia per una denominazione di strutture metafisiche di base, bisogna ammettere che questa funzione conciliativa in Hegel diviene possibile solo sulla base della sua indomita fiducia nei risultati di una fondazione ultima sistematica del sapere filosofico. In un certo senso McDowell ha ragione: Hegel sostiene effettivamente una forma particolare di filosofia terapeutica, solo che per lui la terapia consiste fundamentalmente nella formazione filosofica più costruttiva possibile di un sistema.

(Traduzione di Gianluca Mendola)