



Italo Testa

RAGIONE E RELAZIONE
La *Fenomenologia* di Hegel come tropologia

1. CRITICA DEL DATO E RICONOSCIMENTO EPISTEMICO
NELLE PRIME TRE SEZIONI DELLA *PHÄNOMENOLOGIE*

Lo studio jenese della scepisi, come ha giustamente osservato H.S. Harris¹, fu la pietra che mise in moto la valanga della *Phänomenologie*, poiché fu ciò che spinse Hegel a sostituire la *Logik und Metaphysik* dei progetti jenesi con una disciplina che ponesse a tema la coscienza e la conducesse ad autotrascendersi. La scepisi antica metteva inoltre a disposizione di Hegel gli stessi strumenti per attuare questo trascendimento della coscienza. Attraverso lo sviluppo di tali strumenti la *Phänomenologie* (1807), concludendo l'itinerario jenese, conferisce forma sistematica alla teoria della conoscenza e della mente abbozzata negli scritti precedenti. Nel presente saggio ricostruiremo il profilo che la teoria della conoscenza, dell'autocoscienza e della razionalità viene ad assumere nella *Phänomenologie*. Quindi enucleeremo il metodo scettico e il contenuto dialettico negativo di quest'opera, mostrando come essa comporti una critica del fondazionalismo che non si risolve in un disfattismo della ragione ma che si coniuga ad una forma di giustificazione di tipo circolare e olistico.

¹ Cfr. H.S. Harris, *Skepticism, Dogmatism and Speculation in the Critical Journal*, in *Between Kant and Hegel*, a cura di G. Di Giovanni e H.S. Harris, State University of New York Press, Albany 1985, pp. 252-271.

Infine, prenderemo in considerazione alcune obiezioni contemporanee alla filosofia hegeliana – criticata come teoria della soggettività assoluta e del pensiero identificante – e mostreremo in che senso possono essere respinte a partire da una lettura di Hegel che connetta la teoria del riconoscimento alla problematica scettico-epistemologica.

1.1. Critica della coscienza, percezione, mondo esterno

Analizzando la prima sezione della *Phänomenologie*, dedicata appunto alla “Coscienza [Bewußtsein]”, si può notare come in essa siano connessi gli elementi di una critica all’epistemologia cartesiana. Innanzitutto nel capitolo sulla “Certeza sensibile [sinnliche Gewißheit]”² l’oggetto della confutazione è il sapere immediato degli oggetti, intesi sia come entità esterne (empirismo) sia come entità solo mentali (solipsismo). Qui Hegel attacca il presupposto del fondazionalismo epistemologico, cioè la teoria dei *sense-data* o teoria delle idee³. Gli argomenti utilizzati per mostrare l’instabilità di queste presunte certezze sono tratti direttamente da Sesto (gli esempi del “qui” e dell’“ora” il cui riferimento varia come casa e albero, giorno e notte)⁴, e come tali sono discussi anche nelle *Vorlesungen über die Ge-*

² Cfr. *Phänomenologie des Geistes* [PhG], in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes* [GW9], a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, pp. 63-70, trad. it. a cura di V. Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Rusconi, Milano 1995, pp. 169-185.

³ Su questo capitolo – e sul rapporto di Hegel con la filosofia analitica del linguaggio, rapporto che investe centralmente queste pagine – si vedano Ch. Taylor, *The Opening Arguments of the Phenomenology*, in *Hegel. A Collection of Critical Essays*, a cura di A. MacIntyre, Doubleday, New York 1972, pp. 151-188; R.J. Bernstein, “Why Hegel Now?”, *The Review of Metaphysics* 31 (1977), 1, Issue 121, pp. 29-60; D. Lamb, *Language and Perception in Hegel and Wittgenstein*, Avebury 1979; K.R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*, Kluwer, Dordrecht 1989; M. Kettner, *Hegels "Sinnliche Gewißheit": diskursanalytischer Kommentar*, Campus, Frankfurt a.M. 1990; W. Welsch, “Hegel und die analytische Philosophie”, *Information Philosophie* 100 (2000), 1, pp. 7-23.

⁴ “Oltre a ciò, quando essi dicono che la proposizione ‘è giorno’ è vera in questo momento e, invece, quella ‘è notte’ è falsa, e che la proposizione ‘non è giorno’ è falsa e, invece, quella ‘non è notte’ è vera, uno di noi si metterà a riflettere come mai la negazione, che pur è una e medesima, aggiungendosi a cose vere, le rende false e, aggiungendosi a cose false, le rende vere”: cfr. Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, in *Opera*, recensuit H. Mutschmann, vol. II, *Adversus dogmaticos libros quinque*, Lipsiae 1911, p. 103, trad. it. a cura di A. Russo, *Contro i logici*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 166. Sul tema cfr. K.

schichte der Philosophie dedicate all’antica scepsi⁵: questo è anche il luogo in cui l’hegeliana critica del “mito del dato”, per rifarsi a Sellars, conosce la sua elaborazione più raffinata⁶. Nel capitolo seguente, dedicato alla “Percezione [Wahrnehmung]”⁷, Hegel si confronta con un problema tipico della scepsi moderna, da Locke a Hume, vale a dire il problema dell’identità dell’oggetto, di come cioè si possa conoscere un oggetto a partire dalle sue proprietà. Qui Hegel critica la concezione meramente passiva della percezione, mostrando come in base ad essa sia impossibile dare conto dell’identità della cosa, la quale inevitabilmente finisce per rimanere al di là dei nostri limiti cognitivi, come qualcosa di inferito o meramente immaginato: di qui lo scetticismo circa il mondo esterno. Per contro Hegel mostra che per percepire anche una singola proprietà bisogna andare oltre la pura ricezione passiva, giacché ogni proprietà può essere percepita distintamente solo in quanto viene opposta attivamente ad altre proprietà: egualmente non è possibile distinguere preventivamente le proprietà senza riferirle ad oggetti, né è possibile percepire oggetti se non in base alla relazione tra le loro proprietà. Con ciò Hegel, mentre confuta il falso problema di Hume – nello stesso tempo però assumendo dal filosofo scozzese numerosi motivi⁸ – delinea una concezione attiva della percezione: la percezione, in tanto è possibile come percezione di oggetti con proprietà, in quanto

Düsing, “Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit”, *Hegel Studien* 8 (1973), pp. 119-130.

⁵ Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [VGP], in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Meiner, Leipzig, dal 1911 (trasferita ad Hamburg dal 1951), iniziata da G. Lasson, proseguita dal 1932 da J. Hoffmeister, Bd. XIX, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, p. 361, trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, voll. I-III, La Nuova Italia, Firenze 1932, rist. anast. 1985, p. 507.

⁶ Cfr. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, a cura di H. Feigl e M. Scriven, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1956, ristampato in W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, con una introduzione di R. Rorty e una guida allo studio di R. Brandom, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1997.

⁷ [PhG], GW9, pp. 71-81, trad. it. pp. 186-209.

⁸ Un’analisi serrata dell’influenza di Hume su questo capitolo è stata recentemente svolta in K.R. Westphal, *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*, Klostermann, Frankfurt 1998.

non si lascia ridurre all'accoglimento passivo di dati sensoriali. Nel capitolo dedicato a "Forza e intelletto [Kraft und Verstand]"⁹ Hegel mostra quindi che la percezione di un oggetto con proprietà non sarebbe possibile se noi non stessimo in relazione ad esso come al luogo di una forza causale: è la presenza causale dell'oggetto rispetto a noi che consente di attribuire una proprietà a questo piuttosto che ad un altro oggetto. Con ciò Hegel mostra che l'epistemologia dei dati sensoriali non è in grado di dare conto dell'identità dell'oggetto e delle relazioni causali, in quanto separa la percezione dall'interazione con la cosa: l'oggetto, invece, è dato solo come ciò che determina l'interazione delle sue proprietà con noi, e solo come tale è conoscibile. Nel suo insieme, dunque, la sezione dedicata alla 'coscienza', mentre si confronta con i problemi tipici della scepisi moderna (mondo esterno, identità dell'oggetto, relazioni causali, solipsismo), nello stesso tempo mette a punto una nozione di percezione alternativa rispetto a quella che tali problemi ha generato: un concetto attivo e interazionale di percezione, che se da un lato anticipa spunti pragmatistici (da James a Sellars), dall'altro ha le sue radici nello scetticismo accademico antico¹⁰.

1.2. Critica dell'autocoscienza e riconoscimento epistemico

Nel capitolo sulla 'certezza' la critica all'immediatezza si estende non solo al sapere immediato dell'oggetto bensì anche alla pretesa di un sapere immediato dell'Io. Hegel mostra dapprima che il sistema di indicali del "questo", del "qui" e dell'"ora" fanno capo all'"Io" – sono sempre il *questo* il *qui* e l'*ora* per un *io* – ma poi prosegue illustrando come la pretesa di immediatezza dell'Io – la sua pretesa di essere l'unico punto di vista e di avere un infallibile sapere dei propri contenuti – è destinata a dissolversi. Non appena *Io* vedo questo contenuto (un albero) e lo affermo come il qui ed ora che so immediatamente, subito un altro *Io* afferma che ciò che vede è un altro contenuto, mette in dubbio la pretesa di assolutezza del mio punto

di vista. L'Io si trova quindi da subito confrontato con una pluralità di altri *Io*, in un'esperienza scettica di conflitto tra punti di vista entro la quale si dissolve la pretesa di assolutezza dell'Io singolare: ciò che rimane è soltanto la struttura dell'Io in quanto essa è ciò che la pluralità dei singoli ha in comune. Così Hegel ha già modo di attaccare la teoria del soggetto in quanto solipsismo, sotto l'aspetto per cui quest'ultimo consiste cioè nell'assunzione dell'incorreggibilità cognitiva della prima persona, dell'"Io"¹¹. Nella sezione successiva – dedicata all'"Autocoscienza [Selbstbewußtsein]"¹² – Hegel, proseguendo su questa linea argomentativa, prende in esame e critica la teoria autocentrica dell'autocoscienza. La confutazione preliminare delle premesse epistemologiche dello scetticismo moderno – messa in atto nel capitolo precedente soprattutto in relazione al problema del mondo esterno e della sua percezione da parte di un Io puntuale – è dunque la condizione, nello sviluppo argomentativo dell'opera, per affrontare correttamente la stessa problematica dell'autocoscienza, che a sua volta investe direttamente l'ulteriore problema scettico delle altre menti. Nel capitolo sull'autocoscienza Hegel tenta dunque di mostrare, attraverso l'analisi della "duplicazione dell'autocoscienza [Verdopplung des Selbstbewußtseins]"¹³, che le due strutture fondamentali dell'autocoscienza, l'"essere per sé [Fürsichsein]" e l'"essere per altro [Sein für anderes]", sono reciprocamente mediate, che cioè l'autoriferimento (come meccanismo con cui l'autocoscienza si riferisce riflessivamente a sé) è possibile solo attraverso l'eteroriferimento. L'accessibilità epistemica delle altre menti non è così da considerarsi derivata, in senso genetico, rispetto all'accessibilità epistemica della prima persona (come risultava invece nell'impostazione che conduceva alla scepisi circa le altre menti). Con ciò Hegel fornisce una soluzione unitaria al problema dell'accessibilità delle altre menti e al problema posto da Fichte, e riattualizzato da D. Henrich, della

¹¹ [PhG], GW9, pp. 66-67, trad. it. pp. 175-177.

¹² [PhG], GW9, pp. 103-131, trad. it. pp. 260-331.

¹³ [PhG], GW9, pp. 109-111, trad. it. pp. 274-279. L'esperienza hegeliana della "Verdopplung" si ripresenta nella filosofia di Husserl sotto il titolo di "analogia dell'ego". Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers, B.V. 1950, 1963, trad. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, III edizione riveduta, Bompiani, Milano 1997, Quinta Meditazione, § 50.

⁹ [PhG], GW9, pp. 82-102, trad. it. pp. 209-259.

¹⁰ Su quest'aspetto, ma non in riferimento a Hegel, si veda l'interpretazione della scepisi antica di M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano, edizione riveduta e aggiornata, Laterza, Bari 1950, 1989³.

circularità delle teorie autoriflessive dell'autocoscienza¹⁴. Quest'analisi è svolta in particolare nelle pagine dedicate a "Autonomia e non-autonomia dell'autocoscienza [Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins]", nelle quali viene di nuovo sviluppato il concetto di "lotta per il riconoscimento [Kampf um Anerkennung]". In questo modello la nozione di "riconoscimento [Anerkennung]" non gioca solo un ruolo pratico, relativo al problema del dominio e della signoria – secondo un'interpretazione consolidata, che nel nostro secolo è stata resa celebre da A. Kojève – bensì svolge anche una funzione epistemica: l'autoriconoscimento dell'autocoscienza è possibile solo mediante il "riconoscimento reciproco [gegenseitige Anerkennung]", cioè solo all'interno di un processo reciproco di ascrizioni d'intenzionalità che consentono il coordinamento di un'interazione. Lo stesso elemento della "lotta [Kampf]" sembra giocare un ruolo cognitivo: se, da un lato, ogni parte coinvolta nel conflitto – quindi ogni autocoscienza singola – lotta perché sia riconosciuto il significato intersoggettivo delle sue attribuzioni, per converso è proprio in virtù di tale dimensione conflittuale che le singole attribuzioni sono di volta in volta messe in discussione nel loro significato privato, idiosincratico, in un processo che conduce allo sviluppo di un coordinamento cognitivo entro un sistema di riconoscimenti condivisi, pubblici¹⁵. In tal senso la "lotta per il riconoscimento" gioca un ruolo concettuale analogo – sebbene pensato in termini dialettici – a quello delle considerazioni di Wittgenstein sul seguire una regola¹⁶: è nella dimensione conflittuale del riconoscimento che si istituiscono quei significati pubblici del mondo sociale che fungono da criterio per lo stesso autoriconoscimento individuale (questa è a nostro avviso la soluzione hegeliana del *puzzle* di Fichte messo in luce da Hen-

¹⁴ Cfr. almeno D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt 1967; Id., *Selbstbewußtsein: kritische Einleitung in eine Theorie*, in R. Bubner (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, I, Mohr, Tübingen 1970, pp. 257-284.

¹⁵ Cfr. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge U.P., Cambridge 1994, pp. 57-62; J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in Id., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, pp. 209-219.

¹⁶ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 258, 265, 289.

rich). Nello stesso tempo Hegel tiene ferma l'impostazione pragmatico-vitale della sua teoria della mente, nella misura in cui il processo di costituzione dell'autocoscienza mediante il riconoscimento reciproco è descritto come un processo emergente dalla dimensione corporea e affettiva della "vita": la duplicazione dell'autocoscienza è una duplicazione della vita stessa.

1.3. La struttura interazionale della ragione

La critica al solipsismo e all'idealismo soggettivo viene infine portata a termine nelle pagine introduttive della sezione sulla "Ragione [Vernunft]"¹⁷, ove si confuta il punto di vista che afferma immediatamente che la ragione è la totalità. Contro tale punto di vista, come nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*¹⁸, Hegel applica il quarto tropo scettico, mostrando che la pretesa della coscienza di essere la totalità è solo un presupposto che poggia su di sé, al quale può essere legittimamente opposta l'assunzione contraria. L'idealismo di Hegel non consiste dunque in tale tesi: la ragione non è per Hegel la totalità, ma deve divenire tale, e ciò è possibile solo se passa attraverso l'antinomia, se si confronta con ogni punto di vista alternativo, mostrandosi superiore nella sua capacità di integrarlo. La critica dell'idealismo soggettivo nella sezione sulla 'ragione' viene quindi ad investire anche l'appercezione kantiana. Così nel capitolo sulla "Ragione osservativa [beobachtende Vernunft]"¹⁹, mentre si mostra che le categorie con le quali la ragione comprende i fenomeni naturali non sono immediatamente date, bensì sono il prodotto dell'attività sperimentale umana, nello stesso tempo si fa emergere che la conoscenza scientifica non si modella sull'appercezione. Se già a questo livello la ragione pratico-sperimentale è risultata essere la condizione della ragione teoretica, nel capitolo successivo, intitolato "Realizzazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa [Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst]", Hegel svolge la critica di ogni comprensione egologica della 'ragione', mostrando in positivo che lo strato fondamentale di essa

¹⁷ [PhG], GW9, pp. 132-137, trad. it. pp. 333-345.

¹⁸ [VGP], p. 388, trad. it. p. 535.

¹⁹ [PhG], GW9, pp. 138-192, trad. it. pp. 347-480.

non è l'appercezione, bensì lo spirito, come struttura intersoggettiva e sociale che si esplica nella vita di un popolo. In tal senso l'"attuazione dell'autocoscienza razionale" per Hegel 'ripete' a un livello più alto la dimostrazione dell'intersoggettività dell'autocoscienza contenuta nella sezione "autocoscienza", giacché ora si mostra che la ragione, nei suoi processi conoscitivi ed atteggiamenti morali più complessi, è essenzialmente radicata nell'interazione basata sul riconoscimento. Con ciò lo "Spirito [Geist]" – l'oggetto della sezione seguente²⁰ – è già determinato, in quanto esso si riproduce attraverso un processo di riconoscimento, come il luogo in cui tutte le figure precedenti hanno la loro effettività: come Hegel aveva già anticipato, il "concetto dello spirito" è "sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi* e *Noi* che è *Io*"²¹. La teoria hegeliana dello spirito è, nel suo strato cognitivo, una teoria interazionale della mente e delle sue prestazioni intenzionali.

2. IL METODO SCETTICO DELLA PHÄNOMENOLOGIE COME DIALETTICA NEGATIVA

La scepsti antica, rispetto al quadro che si è tracciato, non costituisce un semplice strumento confutativo applicato rapsodicamente: non solo singole argomentazioni sono riprese direttamente da Sesto, bensì, più in generale, la struttura metodica della *Phänomenologie* è modellata essenzialmente sull'equipollenza scettica. Perciò già nella "Einleitung" programmatica della *Phänomenologie* il cammino fenomenologico, in quanto "via del dubbio [Zweifel] o della disperazione [Verzweiflung]"²², è indicato come "scetticismo che viene a maturazione [der sich vollbringende Skeptizismus]"²³. D'altronde le pagine

²⁰ [PhG], GW9, pp. 238-362, trad. it. pp. 588-893.

²¹ [PhG], GW9, p. 108, trad. it. p. 273.

²² [PhG], GW9, p. 56, trad. it. p. 155.

²³ *Ibid.*, trad. it. mod.

dedicate allo scetticismo²⁴ (poste all'interno della sezione "Autocoscienza") sono le uniche, assieme alla sezione sul "Sapere assoluto [Das absolute Wissen]"²⁵, ad assolvere una funzione metacategoriale²⁶. Nella trattazione fenomenologica dello scetticismo come figura, mentre viene criticato e superato il punto di vista della scepsti empirista moderna che si oppone alla filosofia (posizione criticata anche nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*), si mette parimenti a tema il metodo stesso del processo fenomenologico, portando in luce, come dice Hegel stesso, il "movimento dialettico [dialektische Bewegung]"²⁷ che era già in atto nelle precedenti figure. Tale movimento è indicato come 'negativo', in quanto lo scetticismo antico è per Hegel la compiuta trattazione – come viene affermato nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*²⁸ – della struttura formale della "dialettica negativa [negative Dialektik]". Se poi si analizza il cammino della *Phänomenologie* nel suo complesso, si può affermare che la trattazione fenomenologica è proceduralmente scettica in quanto essa non assume preliminarmente alcun punto di vista, bensì prende ad oggetto e critica tutti i punti di vista determinati. Lo scetticismo assolve in tal senso una funzione metacategoriale all'interno del percorso fenomenologico. La trattazione fenomenologica, infatti, mostra scetticamente come ogni punto di vista si autodistrugga, dato che a ciascun punto di vista si può legittimamente opporre l'opposto come ciò che deriva dalla negazione del primo (è ciò che il primo escludeva ponendosi unilateralmente) e che a sua volta si autodistrugge: il 'rovesciamento' fenomenologico della coscienza è un rovesciamento tropologico e mette in atto una dialettica negativa che si svolge secondo la logica enucleata dalla seconda serie dei tropi scet-

²⁴ [PhG], GW9, pp. 119-121, trad. it. pp. 299-307.

²⁵ [PhG], GW9, pp. 422-434, trad. it. pp. 1033-1065.

²⁶ Sulla funzione dello scetticismo nella fenomenologia cfr. Ch. Wild, *Philosophische Skepsis*, Hain, Königstein 1980; H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, Athenaeum, Frankfurt a.M. 1987; M.N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1989; H.F. Fulda e R.-P. Horstmann (a cura di), *Skeptizismus und Spekulative Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996. Per una lettura tropologica della logica cfr. C. Sills, "Is Hegel's Logic a Speculative Tropology?", *The Owl of Minerva* 21(1989), 1, pp. 21-40.

²⁷ [PhG], GW9, p. 119, trad. it. p. 301.

²⁸ [VGP], p. 397, trad. it. p. 543.

tici. In tal senso il metodo fenomenologico ristabilisce l'antinomia in senso scettico, applica l'equipollenza a tutti i punti di vista e in tal modo ne stabilisce la relazionalità costitutiva.

2.1. Il contenuto scettico della *Phänomenologie*: tropologia e teoria della razionalità

L'aspetto scettico della *Phänomenologie* è l'esito estremo della radicalizzazione, programmata già nei primi anni jenesi, della 'scepti critica' kantiana, come risulta già dalle *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum Praemissae Theses* discusse a Jena nel 1801, nelle quali Hegel definiva il criticismo come una "forma imperfetta di scetticismo" (VII tesi), indicando nell'"idealismo" (VI tesi) la filosofia che porta a compimento l'istanza scettica, in quanto ne sviluppa il contenuto autenticamente speculativo, vale a dire l'antinomia-equipollenza.²⁹ Mentre la critica della conoscenza come "strumento [Werkzeug]" che Hegel svolge nella *Einleitung*³⁰ mette in luce i presupposti che ancora avvincono Kant alla scepti moderna, dando luogo al dualismo tra fenomeno e cosa in sé, la *Phänomenologie* nel suo complesso per converso porta a termine l'idea kantiana di una filosofia che non sia mera confutazione estrinseca della scepti ma che si ponga invece come suo immanente compimento. La scepti fenomenologica non è pertanto solo un metodo formale di trattazione dei punti di vista: la *Phänomenologie*, infatti, integra nel suo contenuto veritativo quella che per Hegel è la verità essenziale della scepti, il suo lato positivo, cioè la relazionalità di ogni determinazione. Con ciò la *Phänomenologie*, mentre pone le basi di una teoria interazionale della mente autocosciente umana, nello stesso tempo sviluppa una teoria della razionalità in quanto relazionalità. Nella *Phänomenologie*, come già nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, la razionalità

²⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum Praemissae Theses*, in GW5: *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, con la collaborazione di Th. Ebert, a cura di M. Baum e K.R. Meist, 1998, p. 227, trad. it. *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 88-95. Sull'interpretazione delle Tesi si veda ora il seguente saggio, di cui non abbiamo potuto tener conto nel testo: C. Ferrini, Oltre il dubbio: il rapporto tra scetticismo e filosofie da Hegel a Kant", *Problemata 2* (2002), pp. 79-109.

³⁰ [PhG], GW9, pp. 53-55, trad. it. pp. 146-151.

– e dunque l'assoluto, in quanto autocomprensione della struttura della ragione autocosciente umana – non viene intesa come un opposto, un punto di vista: la razionalità si manifesta invece come la relazione stessa degli opposti, ed è tale in quanto nel suo movimento si riconosce in ogni alterità, portando ogni alterità a riconoscerla a sua volta³¹. Da questo punto di vista l'analisi della funzione del riconoscimento nella costituzione dell'autocoscienza è un caso particolare della struttura logica del riconoscimento scettico (riconoscimento della relazionalità) che opera in tutta la *Phänomenologie*: la teoria hegeliana dell'autocoscienza è insieme una teoria della razionalità di tale autocoscienza, ove tale razionalità manifesta una struttura relazionale. Del resto, si è già visto che l'analisi dei nostri poteri conoscitivi contenuta nelle prime tre sezioni della *Phänomenologie* ha come risultato che la ragione è incorporata nel contesto dello spirito, che quindi essa ha una struttura intersoggettiva e che la sua verità non è indipendente dal suo essere riconosciuta in tale contesto. Questo nesso tra verità, riconoscimento e metodo scettico emerge ancor più chiaramente se si considera il ruolo introduttivo che la scepti fenomenologica è chiamata a svolgere rispetto al sistema della filosofia hegeliana. La *Phänomenologie*, infatti – come si dice nella *Vorrede* – non può non rispettare il 'diritto' della coscienza di essere convinta della legittimità dell'assoluto: essa deve pertanto porgere la "scala [Leiter]" mediante la quale la coscienza possa innalzarsi all'assoluto stesso³². La *Phänomenologie* si assume quindi l'obbligo argomentativo di giustificare il proprio punto di vista: essa deve mostrare argomentativamente alla coscienza la superiorità dell'assoluto rispetto ai punti di vista alternativi. La *Phänomenologie* non è d'altronde un metodo argomentativo-razionale puramente formale, estraneo rispetto al *demonstrandum*: non è una scala che dopo l'uso, come nella formula del *Tractatus* di Wittgenstein, possa essere gettata, una volta

³¹ Nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* Hegel definisce la "ragione [Vernunft]" come "la relazione stessa [die Beziehung selbst]", intesa qui come necessaria relazione di opposti: cfr. G.W.F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* [VSP], in GW4, *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, 1968, p. 220, trad. it. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970, 1984², p. 99.

³² [PhG], GW9, p. 23, trad. it. p. 77.

che si sia raggiunto un assoluto adialettico. Infatti, il movimento tropologico, mentre assume una funzione di giustificazione, nello stesso tempo determina lo stesso strutturarsi della ragione: il confronto con l'altro che l'antinomia scettica comporta e il suo risultato – cioè il riconoscimento reciproco dell'alterità – sono la struttura stessa della verità relazionale della razionalità assoluta. La *Phänomenologie*, infatti, intende mostrare che l'assoluto, in quanto razionalità tropologica, è inevitabile, non ha opposto (come si diceva nel *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, proprio in quanto la verità dell'assoluto si determina come riconoscimento potenziale di ogni alterità)³³.

3. LA QUESTIONE DEL FONDAZIONALISMO E L'EPISTEMOLOGIA HEGELIANA

La considerazione del ruolo d'introduzione epistemologica che la *Phänomenologie* è chiamata a svolgere ci riporta infine al rapporto tra la filosofia di Hegel e il cartesianesimo e quindi al problema del fondazionalismo. Analizziamo i requisiti epistemologici di tale introduzione. La *Phänomenologie* per assolvere il compito di mostrare per la coscienza l'inevitabilità della razionalità assoluta, deve poter abbracciare tutti i punti di vista alternativi (garantendo insieme l'eshaustività della sua trattazione) e quindi confutarli immanentemente (dal punto di vista della coscienza che li assume). Ciò che garantisce la completezza di tale analisi è, secondo un'idea già kantiana, la connessione in un sistema di tutti i punti di vista, sistema il cui criterio è la circolarità (la quale garantendo il ritorno del risultato all'inizio toglie l'apparenza di arbitrarietà di quest'ultimo) e il cui metodo è la derivazione scettico-dialettica, in base alla quale ogni categoria deriva dall'autocontraddittorietà della precedente. L'introduzione deve essere quindi completa, immanente, confutativa e insieme rivelativa.

La riscoperta del ruolo epistemologico e argomentativo della *Phänomenologie*, di cui erano ben consapevoli i primi hegeliani (ad esempio W. Purpus³⁴), si deve nel nostro secolo ad H.F. Ful-

³³ Cfr. [VSP], GW4, p. 220, trad. it. p. 99.

³⁴ Cfr. W. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel, dargestellt in*

da³⁵. Ora, nell'ottica di Fulda, in ciò seguito da Ottmann, la *Phänomenologie*, proprio per la sua funzione introduttiva (ma abbiamo visto che a questa funzione l'opera di Hegel non si lascia ridurre), rientra pienamente nell'impostazione cartesiana della fondazione assoluta, rispondendo all'esigenza di assicurare la verità e indubitabilità della logica, mettendola al riparo da ogni dubbio scettico. Di contro a questa lettura, altri interpreti³⁶ vedono nella *Phänomenologie* la dimostrazione dell'infondatezza del sapere filosofico, in quanto in questa opera si mostrerebbe che nell'impresa filosofica non vi è assolutamente alcun criterio che si possa presupporre come valido. Lo svolgimento del nostro saggio dovrebbe consentire ora un confronto con questo dibattito.

3.1. Elementi di critica del fondazionalismo cartesiano

In primo luogo Hegel rifiuta certamente il fondazionalismo epistemologico, almeno se con fondazionalismo si intende l'assolutizzazione del soggetto finito come fondamento metafisico e insieme – seguendo Sellars – l'assunzione, come nel caso della “knowledge by acquaintance” di Russell, del “mito del dato”, cioè dell'immediatezza dei dati sensoriali come base di ogni conoscenza empirica. La critica della scepsti moderna attraverso la scepsti antica rispondeva appunto all'esigenza di porre fuori gioco qualsiasi strategia fondazionalista di

ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik, Nürnberg 1905; Id. *Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Beitrag zur Würdigung der Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1908.

³⁵ Cfr. H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1965; H.H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, Anton Pustet, München und Salzburg 1973, il quale si appoggia sulla tesi sostenuta in positivo da Fulda per criticare Hegel da un punto di vista ermeneutico.

³⁶ Cfr., oltre agli autori già citati in proposito, R. Rorty, *Transzendente und holistische Methoden in der analytischen Philosophie. Zur Einführung*, in *Kant oder Hegel*, a cura di Dieter Henrich, Klett-Cotta, Stuttgart 1983; R.R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992; T. Rockmore, *Hegel's Circular Epistemology*, Indiana U.P., Bloomington 1986; R.D. Winfield, *Overcoming Foundations*, Columbia U.P., New York 1989; W. Maker, *Philosophy without Foundations. Rethinking Hegel*, Suny, New York 1994. Per una lettura insieme soggettivista e antifondazionalista cfr. G. Varnier, *Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur Wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer 'skeptischen Wissenschaft'*, in *Skeptizismus und Spekulatives Denken*, cit., pp. 285-330.

questo tipo. Va poi considerato che Hegel elabora la sua scepsti filosofica a confronto con la crisi scettica del kantismo innescata da Schulze. Questa crisi era anche l'effetto dell'opera di Reinhold, il quale, accortosi che la filosofia critica poggiava su dei presupposti indagati, che cioè in essa il metodo trascendentale non era giustificato, aveva ritenuto che tale giustificazione si potesse dare in un sistema unificato dal riferimento ad un unico fondamento indubitabile: cioè la coscienza (capacità rappresentativa). Con ciò Reinhold, come si vede nel suo scritto *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791)³⁷, tentava di innestare la filosofia critica, ben oltre le intenzioni di Kant, sul tronco del fondazionalismo cartesiano. La radicalizzazione hegeliana della scepsti, mentre parte dalla stessa constatazione di Reinhold circa la presenza di presupposti indagati nella filosofia di Kant, va poi in direzione contraria, giacché mostra che l'elemento ancora dogmatico di Kant sta proprio in quel fondamento (il dogmatismo soggettivo) che Reinhold vuole porre; inoltre per Hegel la giustificazione del metodo trascendentale è possibile proprio in quanto, come *Phänomenologie des Geistes*, si svolge come scetticismo compiuto e leva di mezzo quest'ultimo residuo dogmatico di fondazionalismo. Tutto ciò è particolarmente evidente nella *Differenzschrift* ove, con riferimento a Reinhold, si critica il filosofare che parte da principi e da presupposti, a ciascuno dei quali, secondo il quarto tropo, se ne può opporre legittimamente un altro³⁸.

3.2. Funzione argomentativa, giustificazione circolare, olistismo

Queste considerazioni sugli elementi di critica del fondazionalismo nella filosofia di Hegel devono tenere tuttavia conto della pretesa di giustificazione argomentativa che la *Phänomenologie* avanza. La critica ad un certo tipo di fondazionalismo non equivale di per sé ad una forma d'irrazionalismo, ad una concezione della filosofia

³⁷ Cfr. K.L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Jena 1791. Di Reinhold è da tenere in considerazione, per il dibattito in questione, anche il saggio che egli premise alla traduzione tedesca dell'*Enquiry* di Hume: cfr. K.L. Reinhold, *Über den philosophischen Skeptizismus*, Vorwort zu: *David Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand*, trad. ted. a cura di M.W.G. Tenneman, Jena 1793.

³⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* [D], Jena 1801, in GW4, pp. 83-87, trad. it. pp. 102-106.

come di un'impresa che si sottrae ad obblighi d'argomentazione razionale. Poiché Hegel, nonostante la sua critica al fondazionalismo, intende comunque giustificare il procedimento filosofico, egli già nella *Differenzschrift* – come poi in tutte le opere successive – sostituisce il modello di giustificazione lineare – che parte da un principio primo autoevidente e deriva da esso delle conseguenze – un modello di giustificazione circolare: in filosofia non è l'inizio, un preteso fondamento, che trasmette la verità a ciò che segue; il sapere è invece una totalità organica in cui la giustificazione si determina con il procedere della teoria, innescando così una circolarità per cui è il risultato a giustificare l'inizio. La circolarità, come requisito epistemologico della giustificazione, è inoltre il risultato dell'integrazione nella struttura dell'assoluto del tropo scettico del circolo: la prestazione dei tropi scettici, come Hegel ribadisce più volte, è la critica della "pretesa di un fondamento [Forderung eines Grundes]"³⁹, cioè della giustificazione lineare – critica il cui risultato positivo è la posizione della circolarità e della relazionalità come struttura costitutiva del sapere. Con ciò la filosofia hegeliana – come ha sostenuto anche recentemente, partendo da considerazioni di teoria del significato, R. Brandom⁴⁰, in un tentativo di leggere Hegel in continuità con il pragmatismo semantico di Wittgenstein e l'olismo di Quine – si configura come un sistema olistico relazionale e inferenziale. Se dunque la questione è posta in questi termini, allora non dovrebbero sussistere motivi per classificare Hegel come un fondazionalista cartesiano, il che è anche confermato dalla critica al dubbio metodico contenuta nella "Einleitung" alla *Phänomenologie*⁴¹ – dubbio al quale si imputa di essere carico di presupposti indagati e di essere una finzione che nasconde un'assunzione dogmatica. Inoltre, i requisiti epistemologici che l'introduzione fenomenologica deve soddisfare non sono tratti dall'impostazione del dubbio metodico cartesiano, ma derivano essenzialmente dalla scepsti antica. La razionalità auto-

³⁹ [D], GW4, p. 65, trad. it. p. 99.

⁴⁰ Cfr. R. Brandom, "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms", *European Journal of Philosophy* 7 (1999), 2, part. pp. 174-175.

⁴¹ [PhG], GW9, p. 56, trad. it. p. 155.

cosciente deve giustificarsi non di fronte alla possibilità del sogno, bensì di fronte al principio dell'equipollenza, e può fare ciò solo in quanto passa attraverso di essa, integrando nella sua struttura e nel suo movimento i tropi e le loro forme essenziali, cioè circolarità e relazionalità: la ragione s'immunizza contro la posizione che sostiene che tutte le tesi sono equivalenti nella misura in cui mostra di non consistere in una tesi, bensì nel movimento stesso che conduce alla critica di tutte le tesi determinate. D'altronde l'introduzione fenomenologica sarebbe ascrivibile al dubbio cartesiano solo se essa consistesse in uno strumento di difesa (la scala da buttare) di una razionalità pensata adialetticamente, interpretazione questa che si è indicato non essere accettabile. Infine, sebbene la scepsi fenomenologica debba giustificare la razionalità e portarla ad autocomprendersi nelle sua articolazione naturale e storica (sapere assoluto), ciò che va notato è che questo cammino non assicura in alcun modo la ragione ad un fondamento: se così fosse, contro questo fondamento sarebbero ancora una volta applicabili i tropi, e lo stessa comprensione assoluta della razionalità dovrebbe essere dialettizzata.

3.3. *La terza filosofia: oltre la dicotomia tra fondazionalismo e antifondazionalismo, dogmatismo e scetticismo*

Le argomentazioni che intendiamo presentare non portano nemmeno all'accoglimento immediato della tesi antifondazionalista, perlomeno se per antifondazionalismo si intende una forma di decostruzionismo post-moderno oppure l'abbandono dell'argomentazione razionale. Questa lettura, infatti, trascura il fatto che la *Phänomenologie*, mentre mostra che non vi è alcun criterio positivo, nello stesso tempo deve assolvere un compito di giustificazione, legittimando il sapere vero proprio attraverso la confutazione del sapere apparente. La lettura antifondazionalista non prende dunque in giusta considerazione la struttura confutativa della dialettica. Tale confutazione non rivela però in Hegel, come nella tradizione precedente, l'inevitabilità di un principio (ad esempio il principio di non-contraddizione, il *cogito*), e in questo senso è una forma nuova di giustificazione. In questa prospettiva dovrebbe emergere che l'inten-

to di Hegel era piuttosto quello di andare oltre la dicotomia classica tra fondazionalismo e antifondazionalismo. Perciò egli, riferendosi alla filosofia unita intimamente con la scepsi, e dunque alla propria filosofia, parla di essa come della 'terza filosofia'⁴², che supera l'opposizione tra dogmatismo e scetticismo, dimostrazione fondante e infondatezza. In ciò Hegel si fa erede ancora una volta di un impulso profondo della filosofia di Kant, il quale pensava alla sua filosofia critica come ad un 'tertium' rispetto alla scepsi e al dogmatismo⁴³ – sebbene per Hegel il 'tertium' kantiano abbia ancora una forma dogmatica. Questa ricostruzione dovrebbe però illuminare anche le motivazioni teoriche profonde e il vero senso della celebre critica all'epistemologia kantiana che Hegel espone nell'introduzione al suo sistema. Attaccando il postulato kantiano in base al quale si tratterebbe di conoscere la facoltà di conoscere prima di conoscere – il che equivarrebbe alla pretesa dello *skolastikos* di imparare a nuotare prima di entrare nell'acqua – Hegel non liquida *tout court* la sensatezza dell'epistemologia, bensì prende posizione verso un approccio aprioristico che s'interroga sulla possibilità della conoscenza a prescindere dall'analisi delle singole forme di conoscenza e che in conseguenza separa la questione descrittiva relativa alla genesi della conoscenza – a come effettivamente acquisiamo le nostre conoscenze – dalla questione normativa che riguarda il come dovremmo acquisirle: o, per dirla con i termini stessi di Hegel, separa la questione del criterio della conoscenza da quella dell'oggetto della conoscenza, laddove per Hegel vi è sempre una stretta interdipendenza tra criterio e oggetto, in quanto la modificazione del criterio normativo porta a una modificazione dell'oggetto stesso. La *Phänomenologie* è appunto un tentativo di ricostruire il cammino evolutivo dell'acquisizione del sapere sia su di un piano filogenetico che su di un piano ontogenetico. Lo scetticismo – e ciò è chiaro nella critica al dubbio metodico cartesiano che si trova nella *Vorrede* – non costituisce più una minaccia

⁴² [D], GW4, p. 50, trad. it. p. 81.

⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, De Gruyter, Berlin 1911, pp. 328-329, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, *Critica della Ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1991⁶, pp. 315-316.

dall'esterno, che debba essere rimossa attraverso una fondazione preliminare della possibilità della conoscenza. Piuttosto la scepsi diventa un momento interno della conoscenza, e più propriamente, come ha messo in luce J. Dancy⁴⁴, quel momento critico che porta alla crescita della conoscenza: in tal senso la *Phänomenologie* descrive lo scetticismo che viene a maturazione. Anche questo è il senso della celebre critica alla cosa in sé kantiana: la distinzione tra la cosa in sé e la cosa per me, cioè la cosa quale si mostra alla coscienza, ricade essa stessa all'interno della coscienza, è una distinzione che continuamente si ripresenta ad ogni livello dello sviluppo della coscienza: la contraddizione scettica non è l'ostacolo, bensì il motore della crescita della conoscenza.

Nondimeno l'approccio hegeliano non equivale alla dichiarazione della 'Death of Epistemology', secondo l'annuncio di R. Rorty o di M. Williams. Hegel naturalizza le questioni epistemologiche, anche se tale naturalizzazione, a differenza di quanto accade con Quine⁴⁵, non equivale a escludere qualsiasi compito normativo per l'epistemologia né a ridurre quest'ultima ad una branca della psicologia. Infatti, l'epistemologia hegeliana è naturalizzata solo in quanto non più fondativa, ma continua ad affrontare il problema normativo della giustificazione epistemica, una giustificazione che non può essere più svolta in termini fondativi e lineari, bensì circolari e scettici. La *Phänomenologie*, infatti, sebbene in un modo del tutto peculiare, intende svolgere il compito di innalzare la coscienza all'assoluto, cioè di giustificare quest'ultimo di fronte al diritto della coscienza di ricevere una giustificazione della pretesa di validità da questi innalzata: ma tale giustificazione non consiste in una fondazione preliminare su di un principio ultimo. Dall'accettabilità di quest'ultima pretesa – della pretesa cioè che sia sensato questo nuovo tipo di giustificazione non fondazionalista e scettica – dipende infine a nostro avviso la stessa accettabilità del sistema hegeliano e la sensatezza di quella forma di sapere che Hegel ha chiamato assoluto.

⁴⁴ Cfr. J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, London, Blackwell 1998, pp. 227-241.

⁴⁵ Cfr. W.V.O. Quine, *Epistemology Naturalized*, in *Ontological Relativity*, Columbia U.P., New York 1969, pp. 68-90.

4. OBIEZIONI: TEORIA DELLA SOGGETTIVITÀ ASSOLUTA?

Alla luce delle considerazioni sinora svolte si può prendere in esame l'interpretazione della filosofia dello spirito di Hegel come una teoria della soggettività assoluta. La presenza di una struttura epistemologica quale il dubbio metodico avrebbe potuto rinforzare la tesi secondo la quale la filosofia jenesa di Hegel tende alla ricostruzione di un cartesianesimo di secondo livello che, mentre revoca la soggettività finita, la espande in una soggettività assoluta, mantenendo la struttura dell'autoriflessione oggettivante e intendendo in questi termini la razionalità⁴⁶. A questo punto, se si assume la validità delle argomentazioni che abbiamo prefigurato – volte appunto a mostrare il carattere non cartesiano del dubbio fenomenologico – questo tipo di obiezione dovrebbe cadere. L'unico modo in cui la tesi della soggettività assoluta può essere ancora riformulata è il seguente: anche ammettendo che lo spirito si generi in un processo intersoggettivo di riconoscimento – ed ammettendo pure la presenza in Hegel della critica del dubbio metodico e del fondazionalismo epistemologico nel suo duplice aspetto di solipsismo e di teoria immediatistica della percezione basata sul primato della prima persona – come valutare poi il 'sapere assoluto' con cui si chiude la *Phänomenologie*? Non si potrebbe sostenere che l'"Io che è noi e il noi che è io" dello 'spirito' si risolve a questo punto in un mero Io = Io, cioè in un'appercezione trascendentale? Una ricerca più ampia potrebbe a nostro avviso mostrare che la teoria hegeliana dello spirito è la critica di ogni comprensione egologica dell'appercezione e dell'Io=Io e che quest'ultimo, nella sua natura riconoscitiva e sillogistica, va inteso come strutturalmente intersoggettivo⁴⁷. Per rispondere definitivamente all'obiezione di cui sopra bisognerebbe inoltre chiedersi se il sapere assoluto non abbia ancora una volta un senso scettico-razionale (l'assoluto non è alcun punto di vista, ma il movimento stesso dell'esperienza,

⁴⁶ Cfr. H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, cit.; G. Varnier, *Ragione, negatività, autocoscienza*, Guida, Napoli 1990.

⁴⁷ Per questo ci permettiamo di rimandare a I. Testa, *Riconoscimento naturale e autocoscienza sociale. Ricostruzione e ripresa della teoria hegeliana dell'Anerkennung*, Tesi di dottorato, Venezia 2002.

e quindi non può essere quel particolare punto di vista che è l'Io = Io); in secondo luogo si dovrebbe considerare il rapporto della *Phänomenologie* con la *Wissenschaft der Logik* a partire dal significato dell'autodistruzione del sapere assoluto nell'essere immediato della prima triade logica. Ma a questo punto sarebbe necessaria una ricerca più ampia, che si estenda al di là del periodo jeneso, tenendo in considerazione l'intero sistema della filosofia hegeliana – il che fuoriesce dal campo della nostra indagine. Tuttavia un punto può essere tenuto fermo sin d'ora: la questione della soggettività assoluta e del sapere assoluto, secondo la riformulazione della questione che si è ora presa in considerazione, non investe di per sé il giudizio circa la struttura epistemologica della razionalità hegeliana.

4.1. *Pensiero identificante?*

La ricostruzione storico-teorica del nesso tra autocoscienza, scetticismo, riconoscimento e razionalità non consente solo di portare in rilievo l'aspetto epistemologico della dialettica e di valutarne la struttura e la consistenza anche alla luce del dibattito contemporaneo, ma permette altresì di guadagnare un terreno a partire dal quale alcune critiche importanti a Hegel – mosse apparentemente a partire da esigenze di tipo diverso – possono essere valutate nella loro pretesa. La critica fenomenologico-ermeneutica a Hegel, in base alla quale la filosofia di quest'ultimo – seguendo la formulazione di E. Lévinas – consisterebbe in una "riduzione dell'altro al medesimo"⁴⁸, si basa in ultima analisi anch'essa sulla diagnosi per cui la dialettica ristabilirebbe alla fine un primato del soggetto. La stessa critica immanente di Adorno, condotta dal punto di vista di una dialettica negativa, vede nella dialettica hegeliana una forma di pensiero identificante che si sviluppa attraverso "la comprensione di ogni non-identico a oggetto nella soggettività ampliata ed elevata a spirito assoluto"⁴⁹ e che in tal modo stabilisce alla fine il soggetto assoluto come un fondamento

⁴⁸ Cfr. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Vigeversmaatschappij, 1977, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990², pp. 40-45.

⁴⁹ Cfr. Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. di C.A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, pp. 7 e 127.

che riduce ogni alterità a se stesso. Ora, a prescindere dalla valutazione della figura del "sapere assoluto" nella *Phänomenologie*, va detto che l'accertamento della centralità che l'elemento scettico e antifondazionalista ha avuto nella elaborazione jeneso di Hegel dovrebbe portare perlomeno a tener fermo che – almeno nelle sue pretese – la dialettica nasce, proprio in quanto "dialettica negativa", dal bisogno di spezzare ogni falsa identità che si costituisca astrattamente sopprimendo il non-identico, l'alterità. La ragione, strutturandosi nei termini di un processo di riconoscimento, dovrebbe consistere essenzialmente – proprio in quanto tale riconoscimento si articola topologicamente – in un processo di apertura al non-identico e di riconoscimento dell'alterità. A questo punto si tratterebbe di valutare se il concetto stesso di riconoscimento sia all'altezza di tale pretesa. La questione non riguarda ora soltanto l'interpretazione di Hegel, ma tocca anche un nodo centrale della filosofia contemporanea, se si tiene conto che il nesso tra intersoggettività e riconoscimento è la prospettiva da cui diversi autori ritengono di poter affrontare questioni sia di ordine teoretico-linguistico (R. Brandom, J. Habermas, S. Cavell⁵⁰) che di tipo pratico-politico (A. Honneth, Ch. Taylor, A. Margalit, in generale il dibattito sul multiculturalismo, le "politiche del riconoscimento" e le conseguenze che ne derivano per la teoria della giustizia⁵¹). Ci si potrebbe chiedere dunque se il riconoscimento, proprio in base alla stessa semantica del termine – che rimanda a processi di riidentificazione – piuttosto che in un'apertura all'alterità non consista in una forma di appropriazione del non-identico. Questo tipo di obiezioni è ricavabile anche da una lettura di Nietzsche, il

⁵⁰ Cfr. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Morality and Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1979; R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1994; J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit.

⁵¹ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart 2001; Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, in *Multiculturalism and Politics of Recognition*, Princeton U.P., Princeton 1992, trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993; N. Fraser, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist Age'", *New Left Review* 212 (1995); A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1996, trad. it. di A. Villani, *La società decente*, Guerini, Milano 1998; T. Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Éditions du Seuil, Paris 1995, trad. it. *La vita comune*, Pratiche, Parma 1998.

quale – ad esempio negli aforismi 354-355 della *Fröhliche Wissenschaft* – individuava l'origine sia del concetto ordinario di conoscenza che di quello filosofico proprio nel processo del "riconoscere" (indicato qui come "erkennen"), intendendo poi quest'ultimo come forma di riconduzione dell'ignoto al noto in cui si esplica la modalità cognitiva della volontà di potenza⁵². Lo stesso Hegel, stabilendo un nesso intrinseco tra conoscere e riconoscere, non si era nascosto il necessario elemento identificante che il riconoscimento in quanto tale implica. Perciò egli, nel suo sforzo di ricostruire una teoria razionale della conoscenza fondata sul riconoscimento, aveva incluso la 'lotta' come momento non prescindibile in cui l'altro, al pari di se stesso, per poter essere riconosciuto, deve poter essere identificato, ridotto: importante è a questo proposito il fatto, già sottolineato, che l'hegeliana "lotta per il riconoscimento" non descrive solo un fenomeno pratico-morale, bensì riguarda anche il problema epistemico del processo di attribuzioni reciproche che gli attori devono poter compiere nelle interazioni sociali. Con ciò la teoria hegeliana include un elemento realistico che – se da un lato può fungere da antidoto contro la pretesa oggi diffusa di riassorbire immediatamente ogni esigenza utopica nel *placebo* di un'intersoggettività adialetticamente concepita – dall'altro non confina di per sé l'identità umana al cerchio magico del soggetto identificante. Infatti, se è vero che il processo del riconoscimento, sia come riconoscimento di sé, che come riconoscimento d'altri, implica necessariamente una riconduzione al già noto, all'identico, nello stesso tempo tale processo implica una ristrutturazione del già noto, in cui quest'ultimo si mette in gioco, rendendo la propria identità dipendente dal riconoscimento dell'altro.

⁵² "L'origine del nostro concetto di 'conoscenza'. Questa spiegazione la prendo dalla strada; ho sentito qualcuno del popolo che diceva: 'lui mi ha riconosciuto'; al che mi sono chiesto: che cosa intende propriamente il popolo per conoscere? Che cosa vuole, allorché vuole 'conoscere'? Nient'altro che questo: qualcosa d'ignoto deve essere ricondotto a qualcosa di noto. E, noi filosofi: abbiamo veramente inteso per conoscenza qualcosa di più?" Cfr. F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, in *Werke*, edizione critica a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlino 1967 ss., trad. it. *La gaia scienza*, a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino 1979 (testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968), § 355, p. 218.