

LUCIO CORTELLA

HEGEL E BRANDOM, OVVERO
L'IRRIDUCIBILITÀ DELL'IDEALISMO
OGGETTIVO ALL'IDEALISMO INFERENZIALE
NEOPRAGMATISTA

La più rilevante operazione teorica intrapresa da Luigi Ruggiu in quest'ultimo decennio è stata indubbiamente il perseguimento dell'obiettivo di uno "Hegel contemporaneo", vale a dire uno Hegel liberato dalle letture metafisiche e neo-idealistiche che ne avevano condizionato la ricezione per buona parte del XX secolo¹. Rendere Hegel un nostro contemporaneo significa valorizzarne le aperture alla finitezza storica, al mondo sociale, alla natura pratica dello spirito e della ragione. In questo suo percorso Ruggiu ha incrociato le recenti interpretazioni di Hegel provenienti dalla filosofia americana e – pur con qualche presa di distanza – le ha fatte proprie, trovando in esse conferma per la propria prospettiva teorica di una ragione incarnata nelle pratiche sociali e di una realtà concepita come prodotto di queste pratiche medesime. Robert Brandom è il pensatore non solo più rappresentativo di questo nuovo modo di rapportarsi alla filosofia hegeliana ma anche colui che più ha influenzato la prospettiva – perseguita da Ruggiu – di una riconduzione dello spirito assoluto hegeliano all'interno delle coordinate dello spirito oggettivo, cioè della ragione sociale. Presentare un'analisi articolata dell'interpretazione brandomiana di Hegel offre quindi l'opportunità sia di mettere alla prova – ancora una volta – la tesi della "contemporaneità" del pensatore di Stoccarda sia di apportare un contributo critico alla prospettiva teorico-interpretativa individuata da Luigi Ruggiu.

Lo scopo della presente indagine non è perciò quello di prendere posizione rispetto all'insieme della proposta teorica di Brandom ma quello, più limitato, di confrontare tale proposta teorica con quella di Hegel. Possiamo

¹ Ne sono testimonianza, oltre a numerosi saggi, i due volumi da lui curati, che riportano gli atti di due convegni veneziani tenuti rispettivamente nel 2001 e nel 2006 e da lui personalmente organizzati: L. Ruggiu – I. Testa (a cura), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003; L. Ruggiu – I. Testa (a cura), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

comprendere infatti la filosofia di Brandom come una sorta di *urbanizzazione della filosofia hegeliana*, un'operazione grazie alla quale Hegel perde i tratti romantici di una filosofia dell'assoluto per assumere quelli post-metafisici di «uno spirito finito che maneggia concetti»². Di Hegel rimane l'istanza logico-concettuale ma quell'istanza viene messa di fronte a un mondo che, sebbene in maniera problematica, si riprende i tratti dell'indipendenza rispetto alla sfera delle attività cognitivo-concettuali. Si tratta indubbiamente di un'operazione di grande rilievo che rimette Hegel in dialogo con la filosofia contemporanea (e in particolare con quella filosofia analitica, che finora sembrava completamente indifferente alle tesi filosofiche del pensatore di Stoccarda se non ad esse apertamente ostile) e che introduce all'interno della tradizione filosofica anglosassone elementi nuovi e originali. Insomma la scommessa è quella di trattare Hegel come motivo di rinnovamento della filosofia contemporanea, sottraendolo all'abbraccio mortale di quei filologi tra i quali va annoverata purtroppo buona parte dell'attuale hegelismo tedesco.

Il problema è però la *legittimità* di quest'operazione: da un lato Hegel diventa «presentabile» al tavolo buono della filosofia post-metafisica contemporanea ma, dall'altro lato, si espone a una radicale «semplificazione»: emendato degli aspetti più indigeribili e provocatori, sciolte le sue ambiguità, rischia tuttavia – alla fine – di perdere anche gran parte del suo fascino.

La lettura che qui viene proposta non vuole limitarsi tuttavia a riscontrare le eventuali infedeltà di Brandom rispetto al suo ispiratore ma intende al tempo stesso verificare se tali infedeltà non siano alla fine inevitabili. Ciò che ci si deve chiedere è perciò se un tale impoverimento sia qualcosa di necessario o se invece sia possibile una prosecuzione diversa dell'hegelismo, una volta varcata la soglia del XXI secolo. La legittimità della versione neopragmatista di Hegel verrà perciò indagata prendendo in considerazione tre decisive tesi filosofiche di Brandom: (1) la tesi dell'idealismo inferenziale, (2) la tesi dell'idealismo pragmatista e (3) la concezione della dialettica. Queste saranno poi messe a confronto con le corrispondenti concezioni espresse da Hegel a proposito (4) della dialettica, (5) della genesi pragmatica dei concetti e (6) della natura dell'idealismo.

2 L'espressione, riferita da Habermas alla prospettiva kantiana, si adatta perfettamente allo Hegel «urbanizzato» quale emerge dall'operazione brandomiana (cfr. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; tr. it. *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 133).

1. *La tesi dell'idealismo inferenziale*

Brandom presenta il suo idealismo, in prima battuta, nei termini di una *teoria del significato*. Secondo la sua concezione il significato di un concetto non ha che fare primariamente con il riferimento a un oggetto ma dipende dalla sua relazione con un altro concetto, relazione descritta nei termini di una *dipendenza di senso*: «il concetto P ha una dipendenza di senso dal concetto Q solo se non si può ritenere di aver afferrato P senza ritenere di aver afferrato Q»³. Ora, secondo Brandom, questa dipendenza consiste essenzialmente nelle relazioni di tipo inferenziale che intercorrono fra i concetti, sicché noi possiamo comprendere i significati solo se comprendiamo le relazioni inferenziali che li connettono fra loro.

Illuminante è, a questo proposito, l'esempio fatto da Brandom: che cosa distingue l'affermazione “è rosso” fatta da un essere umano di fronte a un oggetto rosso rispetto a un pappagallo addestrato a dire “è rosso” o a un termostato che spegne un forno quando la temperatura raggiunge i 100 gradi? La differenza sta nella natura concettuale di quella prima affermazione, vale a dire la consapevolezza – solo umana – di che cosa consegue da quel concetto (che “rosso” è un colore come il verde e lo scarlatto, che è un colore incompatibile con il verde e che, infine, è simile allo scarlatto). In altri termini: comprendere l'affermazione “è rosso” significa «padroneggiare praticamente le inferenze in cui è coinvolto»⁴, inferenze presenti per lo più in maniera implicita. Ne deriva che un concetto viene compreso quando si è in grado di padroneggiare le pratiche (e si tratta di pratiche inferenziali) da cui esso dipende. Insomma il significato di un concetto riguarda il *sapere come* più che il *sapere che*. Per questo esso non dipende dal riferimento a oggetti nel mondo quanto dalla rete di relazioni inferenziali in cui è inserito.

Da ciò Brandom ricava una *tesi epistemologica*: la nostra conoscenza non ha natura *rappresentativa* (non dipende cioè da relazioni soggetto-oggetto) ma natura *concettuale* (vale a dire dipende da relazioni interconcettuali). Ciò non significa però che noi non abbiamo la facoltà di venire in contatto con i dati empirici (quella che Kant avrebbe chiamato l'«intuizione sensibile»), dato che Brandom ammette accanto alla capacità inferenziale una sorta di funzione osservativa, grazie alla quale possiamo conoscere

3 R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. Ruggiu – I. Testa (a cura), *Hegel contemporaneo*, cit., p. 269.

4 R. Brandom, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2000; tr. it. *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 56.

fatti non-inferenziali⁵. E tuttavia noi siamo in grado di conoscere un fatto non-inferenziale solo in quanto lo inseriamo in una serie di conoscenze aventi natura inferenziale e quindi solo in quanto lo assumiamo come una *ragione* e non come un mero fatto. Un “mero” fatto non avrebbe infatti la capacità di *giustificare* una nostra conoscenza ma solo quella di *causarla*. Poiché però la nostra conoscenza non è costituita da cause ma da ragioni, una conoscenza solo “causata” non sarebbe vera conoscenza. Condizione di essa è infatti la natura inferenziale delle sue componenti e non la loro mera natura fattuale⁶. Per dirla in termini kantiani: non è l’intuizione la condizione del concetto ma il concetto la condizione dell’intuizione. E per dirla in termini hegeliani: non si dà immediatezza senza mediazione, non c’è immediatezza che non sia mediata.

Qui avviene il terzo passo compiuto da Brandom, dopo la tesi semantica e dopo quella epistemologica, vale a dire la sua *tesi ontologica*: la *totalità dei fatti* con cui noi abbiamo a che fare ha *natura concettuale*. E “concettuale” va qui inteso in senso specificamente hegeliano, dove il concetto nella sua verità è essenzialmente *sillogismo*⁷, vale a dire è essenzialmente *argomentazione razionale*.

Si fa qui palese la stretta *affinità* fra la critica hegeliana alla nozione di “rappresentazione” e la critica brandomiana alla natura osservativa dei concetti. Hegel ha costantemente criticato la concezione rappresentativa del pensare, in base alla quale esso avrebbe natura trasparente rispetto agli oggetti a lui esterni, e ha sempre sostenuto – contro di essa – una nozione *concettuale* del pensare, in base alla quale il pensiero non è rappresentazione di un “esterno” ma ragionamento, connessione fra concetti. Quella che Brandom chiama «inferenza» non è altro che la traduzione contemporanea di ciò che Hegel chiamava l’«autodeduazione» del concetto, cioè la giusti-

5 Si tratta di ciò che Brandom chiama «resoconti non inferenziali» o «bloccatori del regresso» (R. Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1994, p. 222).

6 «Nulla di estraneo al giudizio potrebbe servire a *giustificare* i giudizi di percezione, piuttosto che semplicemente a *causarli*» (R. Brandom, *Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's Empiricism*, in N.H. Smith [ed.], *Reading McDowell: Mind and World*, Routledge, London and New York 2002, pp. 93-94).

7 «Il sillogismo è il concetto completamente posto» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* [1816], in *Gesammelte Werke*, Band 12, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981; tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1925 <1968>, vol. II, p. 753).

ficazione a se stesso dei propri contenuti. Da ciò la nozione hegeliana di oggettività: oggettivo non è ciò che sta esternamente al pensare ma proprio questo stesso processo di autodeduzione.

Ad analoga conclusione arriva Brandom: l'oggettività del mondo consiste in una connessione di concetti e di inferenze. Questo risultato rivela l'idealismo inferenziale di Brandom come una sorta di *idealismo oggettivo*: le inferenze non sono semplicemente dei processi soggettivi e mentali ma costituiscono il mondo della nostra esperienza e dunque hanno natura oggettiva. Come vedremo, questa conclusione finisce col mettere in discussione l'intenzione originaria di Brandom di mantenere l'indipendenza del mondo rispetto alla sfera dei concetti e delle inferenze. Il materiale con cui lavora il pensiero non ha infatti carattere extra-concettuale ma è a sua volta costituito da concetti. Come scrive Brandom, i materiali del pensiero «sono a loro volta concepiti come interamente concettuali»⁸, sicché noi non possiamo intendere i concetti come intermediari fra noi e l'extra-concettuale. Il mondo all'interno del quale ci muoviamo è composto da una rete inferenziale: perciò dobbiamo intenderlo, più che come uno spazio di oggetti, come uno *spazio delle ragioni*, per usare la celebre espressione di Sellars.

2. La tesi dell'idealismo pragmatista

C'è un secondo senso in base al quale Brandom definisce come idealista la sua posizione ed è la tesi – da lui sostenuta – secondo cui l'*oggettività* del mondo dipende da processi che hanno origine e natura *soggettiva*: «si può comprendere il concetto di un mondo oggettivo determinato, solo nella misura in cui si comprende il processo soggettivo con cui si riconosce l'errore, ciò che Hegel chiama esperienza»⁹. In altri termini: la formazione di un mondo oggettivo ha una *genesi*, che è di carattere concettuale e che si radica nello spazio delle ragioni. Un tale spazio è fatto di *pratiche*, variamente articolate ma che si possono riassumere in quell'attività fondamentale che consiste nel *dare e chiedere ragioni* rispetto alle proprie conoscenze e affermazioni. Certo, quella pratica non sempre viene allo scoperto, anzi, per lo più, rimane sottintesa e implicita, e, tuttavia, quando viene esplicitata consiste essenzialmente nell'argomentazione razionale.

Il motivo di una tale presupposizione argomentativo-razionale nelle nostre conoscenze ha a che vedere con la *specificità concettuale* della loro

8 R. Brandom, *Making It Explicit*, cit., p. 622.

9 R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 271.

struttura. Un qualsiasi contenuto concettuale, infatti, in quanto rappresentativo di un fatto, si presenta sotto forma di una *pretesa vera*¹⁰. Rappresentare le cose in un certo modo significa assumersi un particolare *impegno* (*commitment*) a difendere una tale rappresentazione. Si tratta dell'impegno alla *giustificazione*, cioè un impegno inferenziale all'assunzione di un altro concetto in grado di sostenere il ruolo di premessa di quell'inferenza. In altri termini: la giustificazione di un concetto avviene sulla base dell'attribuzione di una certa *autorità* a un altro concetto, in modo tale che la pretesa del primo possa essere garantita. Il concetto, una volta assunto come giustificato, ha ora *titolo* (*entitlement*) ad essere affermato, e perciò riceve, a sua volta, l'attribuzione di autorità.

Questa pratica, che ora abbiamo descritto, è implicita in ogni nostro concetto e dimostra non solo la *genesì pragmatica* dei fatti ma anche la loro *genesì soggettiva*. Più correttamente si dovrebbe parlare di una *genesì intersoggettiva del mondo*. Se infatti dietro a ogni concetto c'è in prima battuta la responsabilità del *singolo* che lo asserisce, è altrettanto evidente che alla base di quell'assunzione di responsabilità c'è la sua disponibilità a sottomettersi al giudizio *altrui* e alla richiesta altrui di produrre delle ragioni giustificate a sostegno delle proprie affermazioni.

In sostanza, dietro alla natura concettuale del mondo c'è un *processo di negoziazione implicito* che Brandom, sulla scia di Hegel, non esita a qualificare come un processo di *reciproco riconoscimento*: un riconoscimento nei confronti dell'impegno assunto, del titolo avanzato, dell'autorità concessa. In questo senso possiamo parlare di un *idealismo pragmatista*, in quanto la natura concettuale del mondo ha la sua genesi nella *pratica* del riconoscimento¹¹.

In effetti una tale genesi dell'oggettività riprende esattamente la concezione che Hegel espone nella *Fenomenologia dello spirito*, dove l'oggettivo emerge da un processo intersoggettivo di riconoscimento e in cui il *conflitto* fra le autocoscienze è anche un conflitto tra le prospettive confliggenti

10 «I fatti non sono che pretese vere» (R. Brandom, *Making It Explicit*, cit., p. 622).

11 A dire il vero Brandom preferisce usare – a questo proposito – la nozione di «idealismo concettuale» (cfr. R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 289, nota), intendendo con questa espressione la tesi secondo cui i concetti di cui è fatto il nostro mondo presentano la medesima natura dei soggetti autocoscienti e si comportano reciprocamente come dei soggetti che pretendono e concedono riconoscimento ad altri concetti: «la struttura e l'unità del concetto è la stessa della struttura e dell'unità del sé autocosciente» (R. Brandom, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, in «European Journal of Philosophy», VII, 2, 1999, p. 168).

sul mondo, ognuna delle quali *pretende* appunto il riconoscimento dall'altra e per la quale il riconoscimento concesso vale come riconoscimento della propria prospettiva soggettiva come quella veramente oggettiva.

3. *La tesi della negazione determinata*

La teoria del significato sostenuta da Brandom può essere caratterizzata come una forma di *olismo concettuale*. Come abbiamo visto, infatti, egli sostiene che il significato di un concetto dipende dalla rete di relazioni inferenziali che esso intrattiene con gli altri. «Afferrare un concetto equivale a padroneggiare almeno una parte delle sue relazioni con altri concetti»¹², sicché la sua comprensione dipende dalla comprensione di molti altri concetti.

Certamente questa è anche una tesi di Hegel e proprio per questo motivo Brandom ritiene necessario riprendere e riabilitare la dialettica hegeliana e, in particolare, quella particolare operazione dialettica che Hegel qualifica come «*negazione determinata*». Essa infatti consentirebbe, a detta di Brandom, di istituire relazioni di esclusione/differenza tra i concetti, in modo tale da garantire la determinatezza semantica a ognuno di essi. La «*esclusione modalmamente robusta*»¹³, ovvero l'incompatibilità materiale di un concetto con altri concetti, è ciò che permette la sua determinatezza e quindi la sua comprensibilità. Insomma per comprendere un quadrato è necessario sapere che esso non potrà mai essere un triangolo.

Brandom si richiama qui al principio di Spinoza, più volte citato da Hegel, secondo cui «*omnis determinatio est negatio*», ovvero la determinatezza consiste nella negazione. Nell'interpretazione brandomiana quel principio significa che la determinatezza viene garantita dalla negazione di qualcos'altro che la determinazione non è. In questo quadro l'inferenza con cui si determina un concetto viene a caratterizzarsi come un processo logico di *esclusione* rispetto ad altri concetti¹⁴. Insomma la dipendenza reciproca di senso implicita nell'olismo concettuale andrebbe intesa come una rete di relazioni caratterizzate in senso escludente. E a partire da questa chiave di lettura diventa possibile per Brandom reinterpretare i tre momenti della dialettica come tre successivi stadi grazie ai quali diventa per noi possibile comprendere e identificare i contenuti delle nostre conoscenze¹⁵.

12 R. Brandom, *Articulating Reasons*, cit., tr. it. p. 56.

13 R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 249.

14 «Lo *schließen* è radicato nell'*ausschließen*» (*ivi*, p. 251).

15 Cfr. *ivi*, pp. 280-287.

Quasi nessuno ha rivolto una vera e propria obiezione a questo modo di concepire la dialettica¹⁶, anche se – a leggere bene Hegel – le cose non stanno proprio così come le propone Brandom. Perciò inizierò il confronto fra i due autori partendo proprio da qui.

4. La dialettica di Hegel

Come abbiamo visto la questione che svolge un ruolo fondamentale in Brandom è la ripresa della negazione determinata. Ed è proprio qui che risiede l'incomprensione fondamentale. In Hegel infatti la negazione che investe ogni determinazione finita *non* è riferita a ciò che sta *fuori* dalla determinazione, a ciò che essa *non* è (al fine di stabilirne la differenza) *ma* riguarda proprio la determinazione stessa, ovvero *ciò che essa è*. È questa ad essere investita dalla negazione. Infatti, in quanto determinazione intellettuale, risulta limitata e manchevole e dunque appare allo sguardo dialettico come in se stessa negativa e, perciò, intimamente contraddittoria.

Se invece si intende, come fa Brandom, la negazione determinata come rivolta ad altro, non si capisce dove stia la contraddizione. Infatti sostenere che il triangolo non è un quadrato non è per nulla contraddittorio (lo sarebbe invece se si sostenesse che il triangolo è quadrato). Una dialettica così intesa diventerebbe del tutto priva di contraddizioni e dunque sarebbe molto lontana da quella di Hegel. Ma questo è esattamente ciò che capita a Brandom, dove le contraddizioni sono del tutto scomparse.

16 Non lo hanno fatto gli interpreti americani, non lo ha fatto Habermas, che pure gli ha dedicato un corposo saggio di ammirazione e critica (*Von Kant zu Hegel. Zu Robert Brandom Sprachpragmatik*, in *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., tr. it. pp. 133-179), non lo hanno fatto neppure quei giovani interpreti italiani che si sono soffermati in particolare proprio sulla dialettica. Anzi hanno assunto l'interpretazione brandomiana della dialettica di Hegel senza la benché minima presa di distanza critica e l'hanno fatta propria (cfr. I. Testa, *Idealismo e normatività. Robert Brandom e la recezione americana di Hegel*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 318-337; F. Berto, *Che cos'è la dialettica hegeliana? Un'interpretazione del metodo*, Il Poligrafo, Padova 2005). L'unica vera e propria presa di distanza da questa interpretazione della dialettica hegeliana è riscontrabile in V. Hösle (*Inferenzialismo in Brandom e Olismo in Hegel*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 290-317), il quale parlando del metodo dialettico hegeliano dice – in modo abbastanza perentorio – che «non vi è nulla di corrispondente al suo nucleo essenziale in Brandom» (p. 315), anche se poi ha tralasciato di sviluppare una vera e propria critica specifica a questo proposito.

Hegel non intende la dialettica a quel modo e infatti insiste nel dire che la determinazione si sopprime da sé¹⁷ ed è negativa in se stessa. Perciò la negazione determinata, invece di salvare l'identità delle determinazioni istituendone la differenza rispetto all'altro da sé, fa saltare quell'identità, mostrando che essa è se stessa e la negazione di sé, ovvero è se stessa e altro da se stessa. A tal proposito essere *altro da sé* non significa (come intende erroneamente Brandom) essere diverso dall'altro o non essere l'altro, ma esattamente il contrario, vale a dire avere l'altro *dentro* di sé.

A una tale incomprendimento contribuisce anche l'interpretazione fallace della celebre citazione spinoziana «omnis determinatio est negatio». Com'è noto, Hegel ne parla in molti luoghi, ma quello più celebre è indubbiamente contenuto nei paragrafi iniziali della *Logica*, quelli dedicati alla categoria della *Qualità*. Hegel scrive infatti che la qualità, in quanto determinatezza semplice, non è altro che *negazione*. Ora in queste pagine è ben chiaro come la negazione non debba essere intesa nel senso della differenza da altro (il «non» che consente la differenza fra determinazioni) ma nel senso della manchevolezza e della limitatezza. Essere negazione significa essere affetti da una *mancanza* (*Mangel*), cioè mancare di altre qualità: a una specifica semplice qualità non è consentito di essere al tempo stesso anche altre qualità e dunque essa viene segnata da questo limite strutturale (*Schranke*). In questo quadro la *negatio* (da cui è affetta ogni *determinatio*) non viene rivolta all'altra determinazione ma è riferita proprio alla determinazione in questione: è una negazione che colpisce la determinatezza. Quest'ultima viene infatti definita da Hegel come la negazione (cioè la mancanza) «als affirmativ gesetzt»¹⁸, una negazione in quanto posta come affermativa ed esistente. Una mancanza affermativa: questo è per Hegel la determinatezza intellettuale, cioè la determinatezza che si vuole distinguere dalle altre determinatezze.

La relazione con l'altro non risolve ovviamente questo problema della mancanza e della limitatezza, cioè della negatività della determinatezza: il

17 «Il momento dialettico è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte» e ancora «ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, in *Gesammelte Werke*, Band 20, hrg. von W. Bonsiepen e H.Chr. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1907 <1984>, § 81, pp. 96-97).

18 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein [1832]*, in *Gesammelte Werke*, Band 21, hrg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984; tr. it. *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 108.

determinato (nel senso della determinatezza semplice)¹⁹ sarà sempre in sé negativo e mancante. E *quindi contraddittorio*, perché positivo e al tempo stesso negativo, reale e irreali, definito e indefinito. L'alterità che la determinazione intellettuale vuole distinguere da sé minaccia perciò dall'interno la determinazione medesima: come mancanza ma al tempo stesso come presenza immanente. Perciò la negazione da cui essa è affetta non è lo strumento con cui essa viene salvata nella sua identità ma è ciò che reintroduce l'alterità nella determinazione (e in ciò consiste il secondo momento della dialettica).

Del resto la determinazione intellettuale non viene salvata neppure nel terzo momento della dialettica, ovvero in quello che Hegel definisce il «risultato positivo». Neppure in esso la negazione determinata si erge a difesa della determinatezza dei significati. La dialettica infatti si conclude con l'istituzione dell'«unità delle determinazioni nella loro opposizione»²⁰, vale a dire non già con l'esclusione reciproca tra una determinazione e l'altra ma con la loro unità. Essa perciò istituisce una relazione non di esclusione, ma – al contrario – proprio di *inclusione*. Per usare le parole di Brandom dovremmo dire che in Hegel lo *schließen* non è *ausschließen* ma è *einschließen*. In altri termini la negazione escludente è la negazione intellettuale, mentre la negazione dialettica, cioè quella che Hegel chiama negazione determinata, introduce la negazione all'interno della determinazione includendo in essa proprio quell'alterità che l'intelletto vorrebbe mantenere all'esterno²¹.

19 Altra natura ha evidentemente la determinatezza dell'Idea, cioè la determinatezza di quella singolarità che è riferita a se stessa grazie al processo di autoriflessione: «L'individuo è certamente più che ciò che è limitato da ogni parte; ma questo più appartiene a un'altra sfera del concetto» (*ibid.*).

20 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., tr. it. § 82, p. 97.

21 Brandom si fa qui fuorviare dalla lettura di alcune pagine del capitolo sulla «percezione» nella *Fenomenologia dello spirito* (cfr. R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., pp. 249-250). Hegel infatti vi afferma che le proprietà della cosa «sono determinate solo nella misura in cui si *differenziano* e si *rapportano ad altre proprietà* come opposte» e che se esse «fossero assolutamente indifferenti e si rapportassero perciò esclusivamente ciascuna a se stessa, nessuna di esse sarebbe *determinata*» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi 1995, p. 191). Brandom qui non si accorge che questa esclusione reciproca fra le proprietà non è per nulla la negazione determinata ma è il modo con cui l'intelletto percipiente arriva a concepire il rapporto fra la cosa e le sue proprietà. L'«unità esclusiva» che sembrava risolvere finalmente il problema di quel rappor-

Secondo Hegel non vi è significato che riesca ad essere solo per se stesso perché in esso è incluso sempre un altro significato: la cosa riesce ad essere se stessa solo se è al tempo stesso anche altro da sé. Perciò la dialettica non svolge il ruolo del guardiano della differenza fra i concetti e della loro intoccabile identità, come vorrebbe Brandom, ma ha il compito di mettere in discussione quell'identità e quelle semplici determinatezze. La dialettica è perciò *logica critica del significato*: essa non salva la determinatezza ma la dissolve nella molteplicità delle relazioni interne.

Qui l'urbanizzazione di Hegel si è conclusa nel suo completo addomesticamento e la dialettica è diventata quella logica il cui scopo fondamentale sarebbe quello di poter affermare che il «triangolo» non è il «quadrato» o che la comprensione del significato «chiodo» richiede la comprensione del significato «martello».

5. Sulla componente pragmatica dell'Idealismo: genesi intersoggettiva del concetto e peso dell'oggettività

Un analogo indebolimento viene compiuto da Brandom nei confronti delle tesi hegeliane sulla genesi intersoggettiva dei concetti. È ben vero infatti che la *Fenomenologia dello spirito* espone la tesi secondo cui l'oggettività del mondo emerge dal confronto intersoggettivo delle autoco-scienze e che la «lotta per la vita e per la morte» non è altro che la lotta per l'affermazione di un punto di vista imparziale sul mondo²². Tuttavia la vera tesi hegeliana è che in un processo di conflitto e riconoscimento non sono coinvolti solo i soggetti che vengono a confrontarsi ma agisce un elemento oggettivo che sta alle spalle di quei soggetti. Per potersi incontrare e riconoscere reciprocamente i soggetti in gioco devono aver accettato la logica *oggettiva* del riconoscimento. Non sarebbe infatti possibile alcun riconoscimento di titoli e impegni, né il conferimento di autorità a norme e a standards, se non si fosse accettata come valida in sé e per sé la logica che regola tutto ciò. Insomma il processo di formazione di punti di vista universali (norme, concetti, standards) non è mai solo un processo *inter-*

to alla fine si rivela come il contrario di se stessa, in quanto non riesce ad essere solo per se stessa senza essere anche per altro. È qui che fa irruzione la negazione determinata, cioè la negazione dialettica che sconvolge le tranquille distinzioni dell'intelletto. Com'è noto ad ogni lettore di quel capitolo, l'esito infatti non è la distinzione fra le proprietà ma il togliimento della cosa esclusiva nell'universale.

22 Cfr. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 57.

soggettivo ma anche *oggettivo*, segue cioè una logica razionale che rimane indipendente rispetto alla volontà dei soggetti. Si tratta di quella che per Hegel è la verità oggettiva dello spirito, la quale – secondo la scansione processuale della *Fenomenologia* – si manifesta *solo in conclusione* alle soggettività coinvolte nel processo ma che lo sguardo filosofico sa cogliere già *prima* che quei soggetti se ne siano avveduti. Hegel la chiama «il concetto dello spirito» che «per noi è già dato» e che consiste nell'«unità delle coscienze»²³, cioè viene prima di esse, è ciò che esse hanno in comune e ne costituisce la condizione di possibilità.

Brandom non arriva a cogliere la centralità di questo presupposto oggettivo del processo intersoggettivo di riconoscimento. Il suo atteggiamento resta infatti quello dell'*individualista metodologico* per il quale non vi sono strutture oggettive o collettive che sovrastano i soggetti e le loro responsabilità individuali. Ma in tal modo egli manca di comprendere la vera acquisizione hegeliana: che vi è una logica nei rapporti di riconoscimento che sfugge ai soggetti coinvolti e si presenta per lo più alle loro spalle.

Ora è ben vero che Hegel non si limita a comprendere quella logica nei termini di uno sfondo etico costituito da pratiche e istituzioni sociali ma ne fa l'essenza razionale e ideale del tutto, quella che alla fine del processo verrà colta dal sapere assoluto. Ed è altrettanto vero che sulla base di quell'assunto egli ritiene che la realtà si mostri come intimamente razionale (e l'assolutezza della filosofia consiste nella capacità di svelare questa struttura e di farne l'oggetto del proprio sapere): la filosofia della storia e la pretesa filosofica di cogliere le astuzie della ragione là dove i soggetti storici in campo non sono in grado di comprenderle si basa su quell'assunto assolutistico. Tuttavia l'inaccettabilità per la coscienza contemporanea di tali conclusioni non significa esser costretti ad abbracciare gli assunti di quell'individualismo metodologico che finiscono per essere ciechi rispetto al peso dell'oggettività. Il compito che qui si apre è perciò quello di com-

23 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1807], cit., tr. it. p. 273. Ruggiu coglie con precisione questo importante snodo concettuale hegeliano: il riconoscimento non è il «prodotto di due soggettività che si incontrano» ma avviene sulla base dello «spirito come sfondo». Nel riconoscimento non c'è solo la negoziazione fra i soggetti, perché quella stessa intersoggettività «si costituisce sempre e solo nello spazio sociale della ragione dello spirito assoluto», per cui «il problema dell'alterità dell'altro» è risolto dall'«ethos», cioè dall'«intervento dello spirito come “sfondo comune”» (L. Ruggiu, *Ragione sociale e oggettività*, in L. Ruggiu – I. Testa [a cura], *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 29-30). Se perciò è vero che «l'autocoscienza viene costruita intersoggettivamente» è altrettanto vero che «l'intersoggettività si realizza in quanto già si muove nello e presuppone lo spirito» (*ivi*, p. 19).

prendere in modo *post-metafisico* la natura di quell'oggettività, liberandola dalle ipoteche assolutistiche e idealistiche ancora presenti in Hegel.

6. *Idealismo inferenziale vs. idealismo oggettivo*

La critica che accomuna Brandom a Hegel nei confronti della natura rappresentativa dei concetti torna però a dividerli non appena si guardi più da vicino che cosa intendono i due con la nozione di «concetto». Brandom infatti, quando afferma che il mondo ha natura concettuale non intende conferire a quella tesi una portata ontologica forte. I concetti non possono essere intesi, secondo il pensatore americano, come le condizioni di possibilità dell'*esistenza* del mondo: «non è che se non vi fossero attività cognitive, allora non vi sarebbe un modo determinato in cui il mondo è, non vi sarebbero oggetti, fatti, leggi»²⁴. Insomma il mondo ci sarebbe lo stesso anche se non dovessero esservi concetti, attività inferenziali e individui che argomentano. La precisazione è importante perché indica con chiarezza il perimetro entro cui intende muoversi l'idealismo inferenziale brandomiano. Brandom è però meno convincente quando attribuisce anche a Hegel una tale concezione deflazionata dei concetti. Secondo lui infatti Hegel non avrebbe mai sostenuto la dipendenza del mondo naturale da quello concettuale: «non vi è la minima ragione per credere che Hegel pensasse una cosa del genere»²⁵. Ma in realtà le cose non sono così ovvie.

È ben vero infatti che Hegel non ha mai sostenuto la dipendenza della realtà fisica dalle attività concettuali del soggetto. Contro un tale idealismo soggettivo ed empirico la sua polemica è sempre stata netta. La sua tesi è che lo spirito sorge *dopo* la natura come sviluppo delle dinamiche immanenti ad essa. «Lo spirito ha *per noi* a suo *presupposto* la natura»²⁶, egli scrive. E ciò significa sia che la coscienza sorge *dopo* che la natura si è sviluppata, sia che la natura è qualcosa di *esteriore* rispetto alla coscienza finita. Tuttavia quel venir «dopo» da parte dello spirito sta ad indicare soprattutto la sua superiorità ontologica rispetto a quanto viene prima di lui. Per Hegel – da buon aristotelico – vale sempre la tesi secondo cui ciò che viene «dopo» è *fondamento* di ciò che viene «prima»: tutto quello che c'è di essenziale nella natura è in realtà *spirito*. E infatti, dopo aver scritto che

24 R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 274.

25 *Ibid.*

26 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., tr. it. § 381, p. 374.

lo spirito ha la natura come suo presupposto, egli aggiunge che di quella natura lo spirito «è la verità, e ne è perciò l'assoluto primo. In questa verità la natura è sparita, e lo spirito risulta come l'idea giunta al suo esser per sé; il cui oggetto, e soggetto insieme, è il concetto»²⁷. Insomma la verità delle cose, la loro essenza ultima non è l'esteriorità naturale ma la spiritualità, nella quale ogni fisicità empirica «è sparita». Certamente dunque il mondo non sta dentro i nostri concetti soggettivi né può essere considerato il loro prodotto. Ma se consideriamo *il logico* non già come qualcosa di soggettivo bensì – hegelianamente – come qualcosa di oggettivo, anzi come l'unica vera oggettività, allora in esso si risolve – senza residui – ogni presunta oggettività naturale. Il *concetto* ha perso qui ogni sua dipendenza sia dalle nostre attività mentali sia dal mondo naturale, per diventare, come scrive Hegel, la sintesi di soggetto e oggetto. Esso perciò costituisce l'essenza ultima dello stesso spirito, il quale è certamente anche l'insieme delle pratiche sociali, linguistiche, normative, storiche, ma nella sua struttura finale non è altro che «l'idea giunta al suo esser per sé», cioè l'assoluto come puro autoriflettersi del logico²⁸.

27 *Ibid.*

28 Giustamente Ruggiu, da buon hegeliano, non accetta l'idea brandomiana di un'indipendenza del mondo rispetto a questo spazio logico-concettuale: «In molte delle stesse filosofie post-analitiche il neopragmatismo sembra convivere pacificamente con forme di realismo ingenuo, sicché il dato, liquidato con una mano, viene poi ad essere reintrodotta nel discorso con l'altra» (L. Ruggiu, *Sentieri ontologici e percorsi post-metafisici*, in «Giornale di Metafisica», XXIX, 2, 2007, p. 540). L'operazione – che Ruggiu condivide con Brandom e con gli altri esponenti dell'hegelismo americano contemporaneo – di una reinterpretazione della complessa nozione hegeliana di spirito in termini di spazio sociale non è per lui motivo sufficiente per reintrodurre l'indipendenza del mondo. «L'essere è mediato, cioè posto. È risultato dell'agire e della mediazione sociale. Linguaggio, strumento e interazione sono le forme specifiche e storiche della mediazione del dato. Il dato è costruito, è risultato» (*ibid.*). E ancora: «Lo spazio sociale della ragione costituisce l'orizzonte originario e il primo, e pertanto non vi è spazio per una considerazione dell'oggetto come realtà scissa e per se stante. La cosa è il prodotto dell'opera delle autocoscienze, ovvero è il risultato dell'attività sociale» (*ivi*, p. 541). Tuttavia qui si apre *un altro problema*, vale a dire se sia possibile risolvere la nozione hegeliana di spirito in termini di pratiche storico-sociali mantenendone al tempo stesso quella posizione di orizzonte originario che essa aveva in Hegel proprio in forza della sua assolutizzazione e ulteriorità rispetto alla sfera storico-empirica. Se infatti tutto l'essere dipende ontologicamente dallo spazio sociale (al punto che non si può sostenere l'esistenza di nessun dato sottratto a quell'orizzonte), rimane problematico continuare a pensare in termini storico-antropologici quello spazio: se lo si pensa collocato dentro condizioni naturali e antropologiche è necessario porre una natura (di uomini in carne e ossa) che lo costituisce e lo

Ma non è solo il tema della portata “realistica” dei concetti a dividere i due pensatori. Altrettanto decisiva è la differente relazione che essi istituiscono fra quei concetti e l’ambito dell’empirico. Per Hegel quella relazione consiste sostanzialmente nell’elevazione al di sopra di ogni contenuto empirico da parte dei concetti: in ciò sta il superamento del loro carattere rappresentativo. Brandom al contrario non prende le distanze dai dati «osservativi» contenuti in esso, tanto è vero che continua a chiamare «concetti» rappresentazioni empiriche come «rosa rossa» o «martello». Egli segue Hegel solo per un primo tratto, svincolando appunto il significato di quelle nozioni dalla relazione con oggetti “esterni” e collocandolo all’interno di una rete di inferenze. Ma proprio in quanto il contenuto di quelle nozioni – nonostante le relazioni inferenziali che le congiungono reciprocamente – rimanda comunque a qualcosa che non è riducibile al processo inferenziale, cioè a un’osservazione, Brandom continua a muoversi – dal punto di vista di Hegel – ancora sul terreno della rappresentazione.

Per Hegel invece il piano della rappresentazione è veramente superato solo quando ogni contenuto empirico viene dissolto per lasciare il posto alla purezza concettuale. E questo puro pensare è costituito dal solo movimento logico, cioè dalle relazioni categoriali e dalle loro implicazioni. In sostanza il concetto emerge dalla *dialettica* cui vengono sottoposte tutte le rappresentazioni empiriche, cioè dalle contraddizioni in cui il movimento del pensiero finisce inevitabilmente per condurle. Ogni contenuto empirico, ogni sostrato empirico, finisce qui per rivelarsi inconsistente, mostrando nel pensiero l’unica sua verità. Hegel dice infatti che «il concetto sorge dalla loro dialettica e nullità come la loro ragion d’essere»²⁹.

Si presti attenzione qui al fatto che Hegel usa la parola concetto al singolare. Infatti per lui non ha senso parlare di «molti» concetti. Ciò in cui si risolve la dialettica delle determinazioni finite è infatti un’unica verità, un

precede, dunque un «dato», ma se invece lo si pensa come originario allora è necessario pensarlo come indipendente rispetto alla natura e alla storia. Ha dunque perfettamente ragione Ruggiu ad obiettare a Brandom che *secondo Hegel* non vi può essere una natura esterna allo spirito: «per Hegel è lo spirito la verità della natura» e perciò egli «confuta la posizione dell’originarietà del dato innanzitutto con l’affermazione che lo spirito è il primo» (L. Ruggiu, *Ontologia sociale come ontologia generale. Osservazioni su Searle*, in F. Di Lorenzo Ajello, *Razionalità, verità e mente*, Bruno Mondadori, Milano 2008, p. 88). Tuttavia l’operazione successiva con la quale egli riduce quello spirito a un orizzonte storico-sociale rende nuovamente problematica la tesi della sua priorità assoluta.

29 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff [1816]*, cit., tr. it. vol. II, p. 664.

unico concetto, vale a dire quella struttura logica che emerge come la verità del tutto, chiamata da Hegel *Idea* (al singolare).

In sostanza: la verità delle cose non sta, come pensa Brandom e – con lui – molta letteratura sulla dialettica hegeliana, nella *totalità* delle relazioni empiriche ma al di là di esse, nel superamento dell'empirico. Qui sta il vero significato della proposizione hegeliana secondo cui «il finito è ideale»: essa non intende affermare che la verità sta romanticamente nell'infinito ma che *la vera natura del finito sta nell'Idea*, cioè in quel processo logico in cui si dissolvono tutte le determinazioni empiriche e in cui esse trovano finalmente la loro verità ultima.

La tesi che il mondo abbia natura concettuale ha dunque significati molto diversi in Hegel e Brandom. D'altra parte l'infedeltà del pensatore americano nei confronti del suo lontano ispiratore si rivela una conclusione *inevitabile*. Nessuna coerente coscienza post-metafisica può accogliere in tutta la sua portata la tesi dell'idealismo oggettivo hegeliano: essa finirebbe non solo per negare l'indipendenza del non-concettuale ma dissolverebbe la sfera dell'empirico nel puro movimento del pensiero.

D'altra parte quell'infedeltà dovrebbe essere *consaputa* e non semplicemente *rimossa*, passando sopra alle differenze fondamentali tra la posizione di Hegel e la propria proposta filosofica, come invece fa Brandom. Egli continua infatti a definire «oggettivo» il proprio idealismo inferenziale, non distinguendolo adeguatamente da quello di Hegel³⁰. Rimuovendo quella distinzione e quella “necessaria” infedeltà Brandom va incontro a *tre conseguenze* che ne compromettono considerevolmente il risultato teorico.

In primo luogo egli non riesce a cogliere il vero senso della *Logica* hegeliana, nella quale la risoluzione delle rappresentazioni empiriche nella rete inferenziale ha come risultato la critica di ogni determinazione fissa e di ogni in sé. Spinto dalla necessità di adattare la dialettica alle esigenze delle teorie del significato contemporanee Brandom si preclude invece la

30 La differenza fra le due tipologie di idealismo potrebbe essere espressa utilizzando la differenza concettuale istituita da Brandom fra *dipendenza di senso* e *dipendenza di riferimento*: «La dipendenza di senso non implica dipendenza di riferimento. Ciò significa che, anche se il concetto di martello ha una dipendenza di senso rispetto al concetto di chiodo, non ne segue che sia impossibile che vi *siano* dei chiodi senza che vi siano dei martelli che li piantano» (Cfr. R. Brandom, *Olismo e Idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 270). Possiamo dunque dire che mentre l'idealismo inferenziale brandomiano è caratterizzato dalla *dipendenza di senso* del mondo dai concetti, l'idealismo oggettivo vero e proprio sostenuto da Hegel è caratterizzato invece dalla *dipendenza di riferimento* del mondo rispetto al concetto.

possibilità di sottrarre la dialettica al suo esito metafisico e di svilupparla come *teoria critica del significato*.

In secondo luogo egli perde l'occasione di dare adeguato ascolto alla tesi hegeliana che afferma il primato dello spirito (cioè dell'oggettività) sugli individui. Accogliendo quella lezione avrebbe potuto avviare un *ripensamento post-metafisico* di quelle tesi, ricollocandole al di fuori delle coordinate idealistiche hegeliane³¹.

In terzo luogo l'assenza di una seria resa dei conti con Hegel impedisce a Brandom di individuare con chiarezza i rischi derivanti dall'assunzione dell'idealismo razionalista hegeliano, che, alla fine, torna a far sentire il peso della sua originaria ispirazione, rimettendo in discussione l'intenzione brandomiana di salvare l'indipendenza del mondo rispetto ai concetti. Benché collocato sul terreno empirico e non più su quello dell'Idea, rimane infatti in Brandom la convinzione che *il mondo* sia una *totalità di concetti*, cioè una totalità razionale. In altri termini: il mondo può essere completamente esplicitato in una serie di relazioni inferenziali. Viene persa qui una delle acquisizioni fondamentali del pensiero post-hegeliano, vale a dire l'idea della sostanziale *irriducibilità del mondo* ai nostri processi razionali, la sua resistenza a farsi rinchiudere all'interno delle nostre categorie e delle nostre inferenze.

Sta proprio in questo snodo uno dei motivi fondamentali della *nostra distanza da Hegel*. Non si tratta qui di un ritorno al realismo ingenuo. La filosofia post-hegeliana, a differenza del realismo pre-kantiano, pensa che l'irriducibilità del mondo si manifesti non già «mostrando» dei «dati» ultimi irriducibili ai concetti quanto piuttosto sotto forma dell'infinità del processo di mediazione linguistico-concettuale. Il mondo rimane irriducibile perché i nostri concetti si rivelano così insufficienti a catturarlo da aver bisogno di sempre nuovi concetti per esprimerlo. Da ciò l'infinità del processo di mediazione, o, per dirla in termini ermeneutici, l'infinità dell'interpretazione.

31 In questa direzione mi sembra muoversi l'intenzione di Ruggiu di una rilettura dello spirito in termini di spazio sociale: «Il termine e il concetto di spirito non denotano per Hegel una entità astratta di carattere metafisico ma la relazione di fondo che sussiste tra le persone che ne media le loro autocoscienze» (L. Ruggiu, *Dall'ontologia sociale alla socialità della ragione. Interpretazione di Hegel*, in L. Ruggiu – J.M. Cordon, *Dall'idealismo tedesco alla filosofia contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2004, p. 27). La coerenza con quella giusta intenzione post-metafisica avrebbe però dovuto evitare l'assolutizzazione dello spazio sociale, cioè la sua riproposizione nei termini di un orizzonte originario totalizzante e onnicomprensivo.

Riemerge qui un pezzo di verità già tematizzato da Hegel. La sua tesi, com'è noto, è che non si dia immediatezza che non sia mediata e che qualunque pretesa di giungere a dei dati ultimi è destinata a naufragare di fronte all'evidente non-ultimatività di ogni dato. Insomma pezzi di concetti si annidano fin dentro le più pure e semplici percezioni empiriche. Da questa considerazione Hegel però ricava la conseguenza idealistica che vi sono solo concetti e che la verità si esaurisce nel pensiero concettuale. In realtà proprio l'infinità del processo del mediare e l'impossibilità del dato mostrano l'incapacità dei concetti di venire a capo dell'immediatezza, significano cioè l'impossibilità di una mediazione ultima. Insomma proprio l'infinità della mediazione mostra la manchevolezza del concetto e l'irriducibile alterità del mondo rispetto ad esso. La sua onnipervasività è il segno innegabile della sua insufficienza³². Hegel invece prende un'altra strada e di fronte all'esperienza dell'intrascendibilità del mediare *ipostatizza* la mediazione considerandola come l'unica verità³³. La realtà diventa così «concetto» e la finitezza empirica diventa «ideale».

Inesauribilità delle nostre attività cognitive e irriducibilità del mondo esprimono invece la medesima acquisizione: che i nostri concetti e il nostro linguaggio determinano certamente il punto di vista *inaggirabile* a partire dal quale si costituisce la nostra esperienza ma non possono determinare in

32 La medesima tesi si trova espressa in Adorno apparentemente con parole opposte. La sua tesi è che contro il primato hegeliano della mediazione si debba ribadire il primato dell'immediatezza: «Non potrebbe esserci alcuna mediazione senza il qualcosa» e, ancora: «mediazione non significa affatto che essa assorbe tutto, anzi postula qualcosa da mediare, non assorbibile» (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; tr. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 155). Nell'enfatizzare il primato dell'immediatezza sulla mediazione Adorno però non reintroduce daccapo la metafisica dei "fatti bruti" (questa sarebbe per lui la quintessenza della reificazione) ma ribadisce con altre parole proprio la sconfitta del concetto e della sua pretesa di imporsi come ultima verità. La "resistenza" del mondo non emerge perciò come dogma del dato ma a partire dall'esperienza dell'inesauribilità del mediare.

33 La lettura post-metafisica di Hegel messa in atto da Ruggiu conduce a un analogo risultato: ovvero l'inaggirabilità della mediazione sociale dei dati comporta la negazione di qualsiasi loro indipendenza rispetto a quella mediazione: «Se il linguaggio ha carattere costitutivo, questo significa che il linguaggio, in quanto struttura originaria, funziona come mediazione. Ovvero per ciò stesso toglie il rinvio ad entità pre-linguistiche, che dovrebbero essere presupposte dal linguistico (...) il ruolo costitutivo del linguaggio, pertanto, rende del tutto impossibile, l'assunto dei dati originari che sussistono al di fuori e indipendentemente dai significati» (L. Ruggiu, *Ontologia sociale come ontologia generale. Osservazioni su Searle*, cit, p. 84). È la riformulazione post-metafisica e post-svolta-linguistica dell'argomento hegeliano della priorità della mediazione sull'immediatezza.

anticipo *quale* sarà questa esperienza. Il mondo rimane al di fuori del controllo delle nostre attività cognitive. Come scrive McDowell, «il controllo su ciò che succede nella propria esperienza ha dei limiti: si può decidere dove mettersi, su quale livello regolare la propria attenzione, e così via, ma una volta fatto tutto questo, *non dipende da noi quale sia la nostra esperienza*»³⁴. Da noi, dalle nostre pratiche, dallo spazio delle ragioni, dipende il tipo di mediazione ma non *ciò* che viene mediato. Che accada tra pochi istanti un terremoto o che due milioni di anni fa si sia verificata l'esplosione di una supernova, non dipende da quello spazio sociale. Da esso dipenderà la percezione che io posso avere di quei fenomeni, l'interpretazione che ne darò, il linguaggio con il quale cercherò di esprimere tutto ciò, ma non quei fenomeni medesimi.

Certamente Brandom non intende mettere in discussione queste considerazioni. E tuttavia la sua idea che il mondo sia essenzialmente una totalità di concetti lo conduce a una sostanziale *messa in discussione della contingenza del mondo*: se tutto è esplicitabile inferenzialmente, se le stesse smentite ai nostri concetti non provengono dalla loro inadeguatezza rispetto allo spazio non-concettuale che ci circonda ma vengono ritenute provenire da altri concetti, *tutto è in linea di principio interno alla nostra razionalità*. Insomma l'assenza di un'esplicita presa di distanza dal vero e proprio idealismo oggettivo finisce col mettere in discussione le sue buone intenzioni di un realismo moderato. E venendo meno una chiara resa dei conti con Hegel finiscono col non tornare neppure i conti con la nostra razionalità.

34 J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995; tr. it. *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. 11 (corsivo nostro).