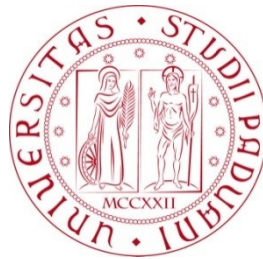


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Triennale in
FILOSOFIA



Tesi di Laurea Triennale

IL CONCETTO DI *BILDUNG* IN HEGEL E MCDOWELL

Relatore:

Prof. Luca Illetterati

Laureanda: Cecilia Raso

Matricola: 2051159

Anno Accademico 2022-2023

A nonno Marco e nonna Celeste.

Indice

Introduzione.....	3
Capitolo 1: Analisi preliminare della filosofia di McDowell	6
1.1 <i>L'intento terapeutico della filosofia e il concettuale senza confini</i>	6
1.2 <i>Da Kant a Hegel</i>	8
1.3 <i>Hegel</i>	9
Capitolo 2: L'importanza del concetto di <i>Bildung</i>	13
2.1 <i>La Bildung nella tradizione tedesca</i>	13
2.2 <i>La Bildung in Mente e mondo</i>	15
2.3 <i>La Bildung nella Fenomenologia dello spirito</i>	17
Capitolo 3: La <i>Fenomenologia dello spirito</i> secondo McDowell	21
3.1 <i>L'introduzione alla Fenomenologia dello spirito secondo McDowell</i>	22
3.2 <i>La sezione "Verità della certezza in se stesso" secondo McDowell</i>	24
Capitolo 4: Un'analisi della sezione "Spirito" della <i>Fenomenologia dello spirito</i>	29
4.1 <i>"L'eticità"</i>	29
4.2 <i>"La cultura"</i>	33
4.3 <i>"La moralità"</i>	37
Conclusione	42
Bibliografia.....	45

Introduzione

Il presente lavoro muove da un'analisi del ruolo del concetto di *Bildung* all'interno del testo *Mente e mondo* di John H. McDowell. Avvalendomi, dunque, del modello sviluppato da questo autore, nell'ultima parte della mia tesi analizzerò la sezione "Spirito" della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

In *Mente e Mondo* McDowell, con la sua concezione terapeutica della filosofia, si pone l'obiettivo di dissolvere due "ansie filosofiche": quella epistemologica e quella trascendentale, entrambe derivate dal presupposto filosofico comune per cui i contenuti dell'esperienza sarebbero separati dai contenuti del pensiero. Queste due ansie possono essere dissipate attraverso il rifiuto completo dell'assunzione di separatezza tra i due regni, sostituendo questa concezione con quella del "concettuale senza confini". Secondo tale teoria, i contenuti empirici sarebbero da sempre concettuali, il che eliminerebbe il bisogno di elaborare una spiegazione filosofica della possibilità che i contenuti del mondo empirico vengano "tradotti" in contenuti del pensiero. Tale tentativo di ricondurre ad unità sensibilità ed intelletto ha delle conseguenze circa la qualificazione dell'essere umano come animale. Su questo punto McDowell afferma la sua distanza da Kant, che aveva sempre sottolineato la specificità della sensibilità umana rispetto a quella degli animali non razionali. McDowell abbatte tale distinzione, riunificando i due regni che Kant aveva distinto, e presentando la natura umana come qualcosa che include anche la capacità di entrare in sintonia con la struttura del regno delle ragioni, specificando dunque come l'essere razionali non sia qualcosa che ci pone parzialmente fuori dal mondo naturale in senso stretto, bensì come l'elemento che ci qualifica come "animali il cui essere naturale è permeato di razionalità" (McDowell, 1994: 91). Nel corso del mio lavoro mostrerò come l'elemento che permette all'uomo di riconoscersi in questa definizione sia proprio la *Bildung* o seconda natura.

Il testo di McDowell si propone fin dall'inizio come "uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia*" (McDowell, 1999: ix). È in virtù di tale paragone, istituito dall'autore stesso, che mi dedicherò ad un'analisi congiunta dei due testi, con particolare attenzione, per quanto riguarda l'opera hegeliana, alla sezione "Spirito". In quest'ultima, Hegel spiega come lo spirito (*der Geist*) possa apparire come totalità solo attraverso la continua lacerazione della sostanza ad opera del sé. Questi ultimi sono i due elementi che compongono la scissione interna a questa figura, che per quanto sia unità vivente di tutte le figure che l'hanno preceduta e al tempo loro presupposto, continua a presentare al

proprio interno la struttura oppositiva tipica della coscienza. Il nome che Hegel dà a tale processo di lacerazione interno a questa figura è, appunto, *Bildung*, termine di difficile traduzione e che di solito si rende con cultura o formazione.

Nella ricerca di quelli che sono i punti di contatto tra la filosofia di Hegel e quella di McDowell, mi servo della raccolta di saggi curata da Luca Corti e Giovanna Miolli dal titolo *Hegel e McDowell. Esperienza, verità, normatività*. Questo libro, composto da quattro saggi, evidenzia i punti d'incontro tra il filosofo sudafricano e quello tedesco, facendo al contempo emergere le specificità del pensiero di ciascuno dei due autori sia in campo epistemologico, che nella filosofia della mente e nella filosofia morale. Mi riferirò a questi articoli in particolare nei primi capitoli della tesi, in cui delinearò il contesto storico e filosofico in cui opera McDowell, con il preciso fine di mostrare le ragioni per cui questo filosofo novecentesco decide di rivolgersi al pensiero hegeliano per dissipare le ansie e i dubbi della filosofia.

Gli ultimi capitoli del mio lavoro avranno lo scopo di mettere a fuoco la funzione della *Bildung* (o seconda natura) nei due testi presi in considerazione. Per poter svolgere tale analisi partirò dalla lettura dell'articolo "Nature, spirit and second nature: Hegel and McDowell" di Cristoph Schuringa, pubblicato in *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* nel 2018. Questo articolo si propone di svolgere un'analisi preliminare del termine *Bildung*, allo scopo di chiarire le motivazioni per cui entrambi questi filosofi connettono il tema della seconda natura alla più ampia questione della relazione che intercorre tra spirito e natura.

L'ultimo capitolo rappresenta un tentativo di analisi diretta del ruolo della *Bildung* all'interno della sezione "Spirito" della *Fenomenologia*. A tale scopo mi servirò della lettura dell'articolo di Cristoph Menke "Hegel's theory of second nature: the "lapse" of spirit", pubblicato sulla rivista *Symposium* nel 2013. In questo scritto, l'autore intende mostrare la natura profondamente ambigua e conflittuale dello spirito hegeliano che nella formazione della seconda natura "both realizes and misapprehends itself" (Menke, 2013: 31). Per approfondire le differenze tra la struttura della prima e della seconda natura in Hegel utilizzerò inoltre l'articolo di Georg W. Bertram dal titolo "Two conceptions of second nature" pubblicato nella rivista *Open Philosophy* nel 2020, che intende far emergere la concezione hegeliana per contrasto con quella di Kant, fornendo, quindi, anche una attenta analisi del contesto filosofico all'interno del quale Hegel opera. Mi

servirò, infine, della lettura di *La fenomenologia dello spirito di Hegel: introduzione alla lettura* e di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in cui Franco Chiereghin e Jean Hyppolite attraversano il percorso coscienziale interno al testo hegeliano chiarendone i punti più oscuri.

Capitolo 1: Analisi preliminare della filosofia di McDowell

John Henry McDowell scrive il suo *Mente e Mondo* nel 1994 sotto l'influenza di alcuni autori a lui contemporanei, quali Strawson, Brandom, Rorty, Sellars e Taylor. Quest'ultimo, alla fine degli anni '70, è il primo ad esortare il filosofo sudafricano a leggere la *Fenomenologia dello spirito*, senza però che tale invito sortisca molti effetti. Sarà solo nel 1990, in occasione di un seminario tenuto da Brandom proprio sulla *Fenomenologia*, che McDowell si interesserà autenticamente al testo hegeliano. Le interpretazioni avanzate dal suo collega, però, non lo soddisferanno appieno, e comincerà a riscontrare un "failure of match" (Luca Corti e Giovanna Miolli, 2017: 139) tra ciò che c'è scritto nel testo hegeliano e l'interpretazione che ne fornisce Brandom. Questa difficoltà nel rintracciare una corrispondenza con la *Fenomenologia*, lo sprona a provare ad avanzare possibili interpretazioni alternative a quelle del suo collega. L'interesse per Hegel, dunque, si fa strada più che altro negli ultimi lavori di McDowell, che solo nel corso degli anni '90 comincerà ad individuare il filosofo tedesco come valido interlocutore.

McDowell, pertanto, avrebbe svolto un ruolo estremamente significativo in quel processo di riabilitazione del nome di Hegel all'interno del dibattito filosofico anglosassone che viene detto *Hegel-Reinassance*. Hegel, difatti, era un autore quasi estraneo alla tradizione filosofica americana, ma negli ultimi quarant'anni è tornato ad essere un valido interlocutore anche in quegli ambienti di stampo analitico e anglosassone da cui era stato esplicitamente espulso.

1.1 L'intento terapeutico della filosofia e il concettuale senza confini

Come suggerisce Corti in *Ritratti hegeliani*, oltre a chiederci come Hegel sia tornato in America, sarebbe anche il caso di chiedersi quale Hegel sia tornato (Corti, 2014: 19). Tale affermazione mi permette di sottolineare come l'analisi del testo hegeliano offerta da McDowell non sia scevra da influenze che gli vengono da altri autori. È certo, in particolare, l'effetto di Wittgenstein e del suo approccio quietista alla filosofia.

Secondo questa concezione, la pratica filosofica non deve avere lo scopo di risolvere i problemi teorici con cui si entra in contatto, ma piuttosto di quietarli appunto, cioè di liberare chi si interroga dalla necessità di porsi tali domande. In questo senso, si può dire che la filosofia di McDowell ha un intento terapeutico, poiché si pone lo scopo di individuare quelle che sono le ansie o le fobie derivate dalla prassi filosofica, per poi

dissolverle. Prima di tentare di rispondere a un quesito, pertanto, McDowell invita i suoi lettori a chiedersi da dove muove la necessità di porsi tale domanda e su quali presupposti poggia; l'individuazione di questi ultimi permette di attraversarli e comprendere se sono realmente giustificati. Qualora così non fosse il quesito non potrebbe dirsi sciolto, ma l'ansia della sua risoluzione sarebbe messa a tacere.

È lecito, dunque, chiedersi se questo modo di approcciarsi al pensiero appartenga ad Hegel tanto quanto a McDowell. È possibile, difatti, individuare delle discrepanze tra i due anche nelle modalità con cui si servono del concetto di *Bildung*, che sarà materia di analisi del capitolo successivo. Basti anticipare che se per Hegel questo concetto può avere un valore costruttivo in termini filosofici, per McDowell sembrerebbe semplicemente un termine che viene evocato per dissipare l'esigenza di porsi alcuni problemi. Sembrerebbe quasi che l'interesse di McDowell per la filosofia hegeliana sia un interesse sostanzialmente strumentale e finalizzato all'utilizzo di alcuni concetti e teorie hegeliane per l'ultimazione della sua terapia filosofica. Lo stesso McDowell afferma: "Sono interessato ad Hegel come a qualcuno che ci mostra come non avere problemi (in opposizione a: come risolverli)" (Luca Corti e Giovanna Miolli, 2017: 145).

In *Mente e mondo* vediamo messo in atto questo *modus operandi*. Lo scopo del testo, infatti, è quello di dissipare due ansie filosofiche originate da un presupposto comune: l'ansia epistemologica, che ci porta a chiederci come sia possibile che i contenuti dell'esperienza possano fungere da giustificazioni per i processi conoscitivi; e l'ansia trascendentale, che invece porta a chiedersi come sia possibile che la mente possa avere presa sulla realtà. Il presupposto che fonda entrambe queste due fobie è quello della separatezza tra il regno empirico e il regno delle ragioni. Secondo questa concezione, il pensiero abiterebbe un mondo altro rispetto a quello delle percezioni, sul quale, però, riuscirebbe in un qualche modo ad intervenire concettualizzandone i contenuti empirici e traducendoli, dunque, in pensiero. Presupposta la divisione tra questi due regni, si rende necessaria l'individuazione di una spiegazione filosofica del come sia possibile operare tale concettualizzazione, questa necessità fa scaturire, dunque, le due ansie di qui sopra. McDowell intende, pertanto, curare queste due fobie attraverso il rifiuto completo di tale presupposto di separatezza, che andrebbe piuttosto sostituito con la teoria del "concettuale senza confini". Secondo tale concezione i contenuti dell'esperienza sarebbero da sempre pensabili; in questo senso, le capacità concettuali sarebbero all'opera fin da subito anche nella recettività, conferendo qualità concettuali a tutto quello che viene percepito.

1.2 Da Kant a Hegel

Nel chiedersi come la ragione possa avere presa sul regno della natura e come questo possa servire da banco di prova per le affermazioni della ragione, McDowell non può rinunciare al dialogo con Kant prima e Hegel poi. Il filosofo sudafricano, però, afferma che Hegel, a differenza di Kant, sarebbe riuscito ad ultimare quel percorso terapeutico volto a liberarci dall'ansia epistemologica e da quella trascendentale.

Lo stesso Hegel, in pieno accordo con altri filosofi del suo tempo, riteneva che Kant avesse elaborato una filosofia vera, ma che non fosse stato in grado di giustificarne i presupposti. L'edificio critico kantiano sembrava reggersi su una serie di opposizioni (sensibilità e intelletto, libertà e necessità, soggetto e oggetto...), che però Kant non aveva attraversato e che dunque apparivano come assolutamente arbitrarie. In questo senso, perché la terapia possa dirsi ultimata, Kant ha necessariamente bisogno dell'intervento di Hegel che, nella *Fenomenologia*, svolge appunto quel lavoro preliminare all'esposizione di un qualsiasi sistema filosofico, che è la giustificazione dei presupposti che lo fondano. Solo attraverso questo percorso è possibile giungere al togliimento (*das Aufheben*) della struttura oppositiva che irrigidisce il pensiero e che gli impedisce di essere libero. Quest'ultimo, infatti, può dirsi tale solo nel momento in cui pone da sé quelli che sono i suoi presupposti, senza accettarli come arbitrari, ma attraversandoli e comprendendoli al proprio interno.

La *Critica della Ragion Pura*, secondo McDowell, approccherebbe sin da subito il problema di come sia possibile che il pensiero possa avere presa sulla realtà, ma lo risolverebbe solo parzialmente. Kant riconosce, infatti, il lavoro congiunto di sensibilità e intelletto, ma ritiene che quest'ultimo abbia un ruolo attivo nella percezione: al contrario di McDowell che ne sottolinea la passività. Kant, secondo l'interpretazione di McDowell, concepirebbe il materiale che ci viene dall'esperienza come qualcosa di non-concettuale, solo in un secondo momento organizzato concettualmente dall'intelletto, che dunque continuerebbe a rimanere radicalmente scisso dalla facoltà della sensibilità. McDowell, al contrario, vuole sottolineare come non sia necessario che l'intelletto operi un'organizzazione che conferisca qualità concettuali ai contenuti dell'esperienza, perché tutto ciò che viene percepito attraverso i sensi ha già da sempre qualità concettuali. Intende, pertanto, sottolineare la necessità di liberarsi dall'opposizione tra sensibilità e intelletto, che permane al cuore dell'edificio critico kantiano e che continua ad irrigidirlo e condizionarlo.

Sarebbe Hegel, secondo McDowell, a completare il programma kantiano liberandoci dalla necessità di una deduzione trascendentale. Quando, al culmine del percorso fenomenologico, Hegel mostra come il soggetto non possa esistere senza l'oggetto e viceversa, intende introdurre alla formulazione di una filosofia che rifletta la realtà effettiva (*die Wirklichkeit*) e che al tempo stesso la spinga ad andare oltre sé in un continuo processo di realizzazione dello spirito. Il pensiero, per essere autenticamente libero, deve fondare se stesso, e dunque non può esserci nulla al di fuori di esso che lo determini, nemmeno le forme della nostra sensibilità. Questo significa che non è possibile operare una netta distinzione tra ciò che è concettuale e ciò che è sensibile, perché si tratterebbe di una mera astrazione volta a cristallizzare il mondo dei concetti e a renderlo oscuro e inaccessibile. Il pensiero, al contrario, non deve essere considerato come una realtà altra dalla nostra, della quale ci serviamo per immobilizzare il fluire del sensibile e poterlo osservare; il pensiero è la totalità della realtà effettiva, ed è dunque un pensiero concreto e calato nella concretezza del reale.

Hegel, quindi, nella lettura che ne offre McDowell, riesce a liberarsi dalla necessità di elaborare delle spiegazioni per comprendere come il pensiero abbia presa sul reale, dissolvendo nel nulla sia l'ansia epistemologica che l'ansia trascendentale.

1.3 Hegel

McDowell, dunque, si trova a rivolgersi continuamente alla filosofia hegeliana, che a parer suo è stata in grado di comprendere e risolvere quella che era la grande difficoltà del pensiero del suo tempo: la scissione. Quest'ultima in primo luogo riguardava il soggetto, scisso e lacerato nelle sue facoltà, e poi di conseguenza si riverberava nel suo rapporto con il mondo circostante, portando inevitabilmente al problema per cui soggetto e oggetto "ricadono l'uno fuori dell'altro". Per comprendere appieno, però, come e in quali occasioni l'autore sudafricano si rivolge al testo hegeliano, propongo l'analisi di alcune citazioni di *Mente e mondo* qui sotto riportate.

"Consideriamo, per esempio, questa osservazione di Hegel «Nel pensiero, sono libero, perché non sono in un altro». Questo esprime esattamente l'immagine che ho utilizzato, del concettuale senza confini; non c'è niente al di fuori di esso." (McDowell, 1994: 47)

La citazione che McDowell riprende da Hegel è da ricercare all'interno della sezione "Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo, e la coscienza infelice"

della *Fenomenologia dello spirito*. In questa fase del percorso fenomenologico, la coscienza ha appena esperito il fallimento del riconoscimento nell'altro, ed ha dunque perso la propria libertà. La coscienza servile, però, attraverso l'esperienza del lavoro e della paura della morte, conquista un'autonomia che invece rimane preclusa al signore, dipendente dal lavoro del servo e dal suo riconoscimento. In questo senso, dunque, il lavoro si configura come un'esperienza di *Bildung*, attraverso la quale il servo riesce a discostarsi da quelle forze che impongono alla coscienza di agire in modo immediato e impara a tenere a freno il proprio desiderio (*die Begierde*). Attraverso queste esperienze formative, dunque, il servo acquisisce consapevolezza della propria interiorità. Se nei rapporti esterni con l'autocoscienza signorile rimane non-autonomo, nei rapporti tutti interni al sé si sente invece libero. Si rende conto, cioè, dell'esistenza della dimensione del pensiero, nella quale rimane libero anche se nella realtà esterna è soggiogato alla figura del signore.

McDowell si avvale di questa citazione hegeliana per attribuire al filosofo tedesco i due assunti, che lui presenta come truismi¹, della sua filosofia: il concettuale senza confini e l'apertura diretta alla realtà. Il primo è già stato analizzato nel corso del presente lavoro (§ 1.1), e il secondo è una sua diretta conseguenza: per cui, se la realtà è già da sempre concettuale, questo vuol dire che gli esseri umani possono entrare in contatto con il reale, e dunque anche con il concetto, attraverso l'esperienza. Ovviamente McDowell è consapevole del fatto che la figura dello stoicismo emergerà come insufficiente all'interno del percorso fenomenologico, essendo un esempio lampante di mancato riconoscimento, ma la citazione hegeliana da lui estrapolata viene enunciata in una fase in cui le contraddizioni di questa figura non sono ancora emerse e viene presentata dall'autore tedesco come la grande conquista di questa figura, che è appunto un'autocoscienza che pensa, che è in grado di determinarsi a partire da se stessa, e che è quindi libera.

La cancellazione del confine tra esterno e interno e tra soggetto e oggetto, però, apre anche a possibili errori, come quello di sacrificare l'indipendenza della realtà in favore dell'egemonia assoluta del pensiero su di essa. McDowell in *Mente e mondo* dimostra di essere perfettamente cosciente di questa difficoltà.

¹ I truismi sono degli enunciati che contengono verità certe e vere di per sé, la cui spiegazione risulta quindi superflua.

“Le impressioni sui nostri sensi che tengono in movimento il sistema dinamico sono già dotate di un contenuto concettuale. I fatti che ci vengono resi manifesti in quelle impressioni, o perlomeno sembrano esserlo, non si trovano al di là di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale, e le interazioni del mondo con la nostra sensibilità non sono qualcosa che dall'esterno attraversa tale limite. Quello che voglio sottolineare è che possiamo cancellare questo confine esterno senza cadere nell'idealismo, senza far torto all'indipendenza della realtà.” (McDowell, 1994: 36)

Come McDowell, anche Hegel nella sezione “Certeza e verità della ragione” analizza questa questione. In questa fase del percorso fenomenologico, la coscienza ha compreso che la sua essenza è la struttura razionale, cosa che la accomuna al mondo esterno. La coscienza, dunque, elimina ogni tipo di separazione tra sé e il mondo “essa infatti ha la certezza di se stessa come della realtà, ossia è certa del fatto che ogni realtà effettiva non è nulla di diverso da lei; il suo pensare è esso stesso, immediatamente, la realtà effettiva, nei confronti della quale l'autocoscienza si relaziona dunque come idealismo” (Hegel, 2008: 158). L'idealismo, quindi, viene presentato sia da Hegel che da McDowell come quella corrente filosofica che rende la realtà del tutto dipendente dalle determinazioni del pensiero. Ovviamente, essendo che questo tipo di atteggiamento filosofico attraversa tutta la filosofia moderna, ne esistono varie declinazioni, in questa sede opererò una semplificazione e presenterò due possibili alternative: possiamo parlare di un idealismo ontologico, o metafisico, che sostiene che la realtà è qualcosa di strettamente mentale, cioè che c'è in quanto posta da una mente; e di un idealismo epistemologico, secondo cui la realtà esiste indipendentemente dalla mente, ma il modo in cui viene conosciuta implica una ricostruzione della realtà stessa attraverso le categorie del soggetto.

Hegel, come tutti gli autori del dibattito post-kantiano, intende rifiutare entrambe queste prospettive. Con più precisione vuole allontanare la distinzione tra piano epistemologico e piano ontologico, che viene vista come una riproduzione della scissione tra soggetto e oggetto. Questa distinzione tra ciò che c'è e il modo in cui ciò che c'è appare alla ragione conduce inevitabilmente ad una sottrazione del soggetto dalla sfera del reale, che viene istituita come tale dal soggetto stesso solo ed unicamente perché riesce a sottrarsi da essa e a guardarla da fuori. Quello che in questa fase la coscienza non riesce ancora a comprendere è che il pensiero non è una proprietà del soggetto, bensì è qualcosa che lo attraversa e che al tempo stesso

lo trascende. Questa difficoltà blocca la coscienza ad uno stato di astrazione e mancanza di concretezza, per cui il soggetto si relazionerà al mondo solo a partire da se stesso e dalle proprie categorie. McDowell, quindi, quando mette in guardia i suoi lettori sui pericoli del cattivo idealismo, ha certamente in mente quel progetto hegeliano di ricomposizione del quadro epistemologico e ontologico così come compare all'interno della *Fenomenologia dello spirito*.

Il motivo, quindi, per cui *Mente e mondo* viene presentato come un'introduzione alla lettura del testo hegeliano è, a mio avviso, da ricercare nell'intento comune a questi due testi di ricomporre ciò che veniva presentato come scisso e lacerato. Se l'obiettivo è lo stesso, il ruolo di questi lavori nella produzione filosofica dei due autori è, però, molto diverso. La *Fenomenologia dello spirito*, infatti, ricopre il ruolo di introduzione al sistema filosofico hegeliano articolato in Logica, Filosofia della natura e Filosofia dello spirito. Difatti, prima di aprire alla trattazione della struttura intellegibile della realtà esistente, secondo Hegel era necessaria un'opera di distruzione delle forme finite del conoscere, che favorisse un passaggio dalla trattazione del sapere relativo a quella del sapere assoluto. La *Fenomenologia*, pertanto, conserva un intento assolutamente costruttivo, in quanto apre appunto alla trattazione della vera filosofia. *Mente e mondo*, al contrario, è un testo esclusivamente volto a mettere "a riposo la filosofia", quindi, per quanto questo testo sia assolutamente rilevante all'interno del dibattito contemporaneo, è difficile rintracciarvi intenzioni teoriche positive.

Capitolo 2: L'importanza del concetto di *Bildung*

2.1 *La Bildung nella tradizione tedesca*

Le prime attestazioni del termine *Bildung* sono da ricercare nella filosofia tedesca di periodo medioevale. Meister Eckhart, nel suo quarantesimo sermone, utilizza il termine *das Bild* (immagine) per identificare l'*imago dei*, ed esplicita alcuni elementi caratteristici di questo concetto che saranno poi ripresi dalla tradizione successiva. Nello specifico, Eckhart rende manifesto quel carattere di continuità proprio della *Bildung*, che viene identificata come un processo che non si esaurisce nell'atto creativo della divinità, che appunto crea l'uomo a propria immagine e somiglianza, ma che richiede una continua riattivazione da parte dell'uomo stesso, che deve riuscire a riconoscersi a sua volta in Dio. A proposito di ciò, Alexandre Alves dice: "In Master Eckhart's writings, *Bildung* already points to the idea of a promise to be fulfilled and of an effort of the individual to deserve it" (Alves, 2019: 3).

Se, dunque, negli scritti di Meister Eckhart è già possibile intravedere alcune caratteristiche peculiari del concetto di *Bildung*, sarà Herder qualche secolo dopo a cominciare ad utilizzare questo termine in modo estremamente simile alla modalità riscontrata nel testo hegeliano. Herder, infatti, qualifica la *Bildung* come una prassi, dandole il significato di formazione dell'individuo e al contempo del mondo da lui abitato, rispetto a scopi che si definiscono con lo svolgersi del processo stesso. In Herder è lo Stato, descritto come un'enorme macchina di cui i singoli fanno parte come ingranaggi, che si deve sobbarcare il compito di contribuire allo sviluppo degli individui. Tale processo di miglioramento dei singoli che compongono lo Stato va ovviamente a beneficio anche di quest'ultimo, andando a stabilire un'esplicita connessione tra una formazione interna dell'individuo ed una esterna del mondo da lui abitato. La *Bildung*, inoltre, è descritta da Herder come un processo armonico che tendenzialmente una volta cominciato può proseguire da sé, perché è appunto connaturato agli individui e al loro mondo. Per Hegel, al contrario, l'essere umano possiede una naturalità, che però non è la sua vera essenza. L'uomo moderno, difatti, non riesce più a riconoscersi nel mondo che abita in maniera immediata e pertanto si ricerca nel prodotto del suo lavoro, avviando una critica del suo essere naturale che lo porterà a ricostruire il mondo che abita, in modo da

ritrovarsi in esso. Si tratta, inoltre, di un processo non lineare che può conoscere battute d'arresto, ma è solo attraverso il dubbio e l'errore che, secondo Hegel, si può giungere alla verità.

Anche Humboldt si serve del concetto di *Bildung*, distanziandosi però dalla prospettiva di Herder circa il ruolo dello Stato nella formazione dell'individuo. Difatti, se Herder ritiene che lo Stato abbia un compito attivo nel processo di *Bildung* che coinvolge il singolo, Humboldt al contrario pensa che lo Stato si debba il più possibile astenersi dall'agire, data la sua completa ignoranza circa cosa sia meglio per il benessere dell'individuo. Humboldt, inoltre, come poi farà anche Hegel, accosta il concetto di *Bildung* a quello della finalità interna kantiana. Per Kant, infatti, tutto ciò che fa il vivente è fatto in vista di uno scopo (gli occhi sono fatti per vedere, lo stomaco per digerire, le orecchie per ascoltare, etc.), ma sostenere un'affermazione del genere significa farsi promotore dell'idea che esista un ente, di qualunque natura esso sia, che abbia creato l'uomo e tutte le parti che lo compongono in vista della realizzazione di uno scopo. Siccome, però, non può essere ammessa l'esistenza di un creatore, Kant introduce il concetto di finalità interna, cioè l'organismo vivente avrà come proprio fine quello di diventare pienamente e autenticamente se stesso. L'accostamento operato da Humboldt tra *Bildung* e finalità interna kantiana risulta essere particolarmente efficace proprio perché riesce a rendere perfettamente quella che è la dinamicità del processo di formazione del singolo, che è appunto la dinamicità stessa del vivente, che è qualcosa di fluido nel senso che è in grado di permanere identico a se stesso pur nel suo divenire continuamente qualcosa di altro da sé. Per Humboldt, quindi, il processo di formazione è il fine dell'individuo che attraversa tale processo, si tratta pertanto di un percorso eterno che deve essere coltivato per la vita intera come fine ultimo.

In generale, quindi, potremmo dire che, nell'ambito della cultura tedesca, la *Bildung* si identifica come un tentativo di conciliazione tra il singolo individuo e la totalità di cui questo fa parte. Cioè, se da un lato questo concetto ci spinge a guardarci come parte di una totalità più ampia, come ad esempio può essere lo Stato, dall'altro spinge ogni individuo a coltivare le proprie peculiarità in maniera da poter emergere come singolo.

2.2 La *Bildung* in *Mente e mondo*

Come già esplicitato nel paragrafo 1.1, McDowell si serve del concetto di *Bildung* all'interno di *Mente e mondo* allo scopo di liberare i lettori dall'esigenza di porsi alcune domande. In particolare, la *Bildung* sarebbe chiamata a mettere a tacere la domanda circa la natura delle norme, ossia: qual è lo *status* delle norme che regolano il nostro agire pratico? Se le norme si configurano come appartenenti ad un mondo autonomo rispetto a quello della natura, com'è possibile che l'essere umano riesca ad entrare in contatto con esse?

Per risolvere le questioni di sopra riportate, McDowell si rifà a quello che lui chiama "platonismo naturalizzato". Il suo scopo, quindi, è quello di dimostrare che se le norme non possono essere esattamente ricondotte allo spazio della natura (intesa come quella che è indagata dalle scienze naturali), questo può però essere ampliato, introducendo dunque ad una "seconda natura" o appunto *Bildung*. Quest'ultima si riferirebbe a tutto quell'insieme di caratteristiche che possono essere acquisite da un essere umano attraverso l'abitudine e non tramite una predisposizione biologica. Per facilitare la comprensione di questo concetto ai propri lettori, McDowell si serve dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. All'interno di quest'opera, difatti, le virtù etiche vengono definite come una disposizione stabile a praticare la via di mezzo tra due vizi opposti, dove ovviamente questa via mediana non è calcolabile in modo strettamente matematico, ma varia di caso in caso. In questo senso è facile comprendere che Aristotele classifica la morale all'interno della filosofia pratica perché è una disciplina che si rivolge alle azioni umane, e che quindi non può pretendere il raggiungimento di una verità valida universalmente. Il metodo che va seguito per lo studio di questa disciplina, quindi, è un metodo valido solo "περί πολὺ" (per lo più), che quindi condurrà a conclusioni valide solo nella maggior parte dei casi.

Nei riferimenti all'*Etica Nicomachea*, McDowell presta particolare attenzione al concetto di *φρόνησις* (saggezza pratica), che viene definita come una reattività ad alcune richieste della ragione.

"In questa concezione, l'etica implica delle esigenze della ragione che esistono indipendentemente dal nostro conoscerle, e i nostri occhi si aprono a esse attraverso l'acquisizione della «saggezza pratica». Perciò la «saggezza pratica» è proprio ciò che ci serve come modello per l'intelletto, la facoltà che

ci permette di riconoscere e creare il genere di intelligibilità che deriva dall'essere inserito nello spazio delle ragioni.” (McDowell, 1994: 85)

Le norme pratiche, quindi, hanno una certa indipendenza rispetto al soggetto, cioè “la loro autorità non è un prodotto del nostro riconoscimento” (McDowell, 2009: 105), il che vuol dire che a prescindere da se il soggetto riesca o meno a trovare un accesso a questa struttura non-umana, quest'ultima avrà comunque un'autorità sulla sua azione. La *φρόνησις*, pertanto, “è una seconda natura per i suoi possessori” (McDowell, 1994: 90), perché attraverso la ripetizione, e di conseguenza la formazione di un *habitus*, è in grado di modellare il carattere etico del singolo, che sarà quindi naturalmente portato a direzionare il suo agire secondo i precetti della ragione.

La seconda natura, quindi, non è posseduta in maniera immediata da tutti gli individui, ma richiede appunto un esercizio che favorisca l'ingresso all'interno dello spazio delle ragioni. Questa iniziazione è favorita, secondo McDowell, dall'apprendimento di un linguaggio, che garantirebbe, tra le altre cose, l'accesso al mondo del significato e quindi l'autentica comprensione delle connessioni cognitive tra concetti. Questa acquisizione permetterebbe al soggetto di orientarsi con destrezza all'interno del mondo delle ragioni e dunque di acquisire una seconda natura. Il linguaggio viene qualificato da McDowell come “un ricettacolo della tradizione, un magazzino della saggezza accumulatosi nel corso della storia su cosa è una ragione per cosa” (McDowell, 1994: 137). Ovviamente, il fatto di riuscire a fare il proprio ingresso all'interno del mondo delle ragioni apre alla possibilità di integrare e modificare questo “magazzino della saggezza”, in un processo continuo di influenza reciproca: da un lato è l'essere umano che attinge al mondo delle ragioni per poter agire nella praticità della sua esistenza, dall'altro, attraverso il suo agire secondo ragione, l'essere umano può favorire l'espansione della rete cognitiva che intercorre tra i concetti.

Come già esplicitato nel paragrafo 1.1, le modalità con cui McDowell si serve dei concetti di seconda natura e *Bildung* non rispecchiano necessariamente l'utilizzo che ne fa Hegel. Quello che appare essere inconciliabile con la filosofia hegeliana è, infatti, proprio l'impostazione quietista del pensiero di McDowell, che inevitabilmente si scontra con quella che invece è una tendenza costruttiva e sistematica dell'impostazione filosofica hegeliana. Nella lettura di *Mente e mondo*,

infatti, si ha l'impressione che "tutto ciò di cui c'è bisogno è la «semplice invocazione» della *Bildung*, in modo da placare le ansie derivate dal concepire lo spazio delle ragioni come qualcosa di sovranaturale o occulto" (Corti, 2014: 107). Inoltre, per McDowell, l'acquisizione di una seconda natura non comporta l'abbandono del regno della prima; al contrario la *Bildung* favorisce una sorta di ampliamento, di riapertura, del regno naturale, che non appare più come scisso da quello delle norme, ma bensì apre alla possibilità che l'individuo possa destreggiarsi all'interno del regno della legge pur rimanendo un essere naturale, per dirlo con le parole di McDowell: un animale "il cui essere naturale è permeato di razionalità" (McDowell, 1994: 91). Hegel, al contrario, ritiene che la *Bildung* sia caratterizzata da una completa discontinuità rispetto alla "prima natura", cioè quest'ultima non risulta essere ampliata e perfezionata dal processo di formazione cui l'individuo va incontro, ma bensì quest'ultimo si libera del suo essere naturale in cui era assolutamente impossibilitato a riconoscersi. Per Hegel, cioè, l'individuo in quanto essere naturale non potrà mai riuscire a ritrovarsi nel mondo da lui abitato, ma avrà bisogno di avviare questo processo di formazione che esiterà nella riscoperta del mondo che lo circonda come prodotto del suo lavoro, favorendo, quindi, il riconoscimento di sé nell'altro da sé.

2.3 La *Bildung* nella *Fenomenologia dello spirito*

Per quanto riguarda il testo hegeliano preso in esame, la *Bildung* lo permea nella sua interezza. Difatti, la *Fenomenologia dello spirito* è incasellabile nella categoria del *Bildungsroman* (romanzo di formazione), ossia un romanzo che racconta il processo attraverso il quale il protagonista giunge a divenire pienamente se stesso. In tedesco il termine *Bildung* indica sia il prodotto del processo svolto, sia lo svolgersi stesso del processo, questo ci permette di comprendere come la *Bildung* sia essenzialmente una prassi, un'azione che ha come scopo il mero svolgersi dell'azione stessa.

Il titolo originale di quest'opera può essere estremamente utile nella comprensione degli scopi che tale testo si prefigge. Il titolo con cui questo scritto doveva essere pubblicato è, infatti, *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins (Scienza dell'esperienza della coscienza)*. Questo titolo permette subito di capire tre cose fondamentali: innanzitutto si evince che la protagonista di questo testo è la

coscienza, di seguito che quest'ultima affronterà un viaggio² e, infine, che questo viaggio la condurrà al sapere assoluto. Quest'ultimo potrà appunto dirsi *absolutus* (sciolto) solo nel momento in cui tutti i presupposti che lo condizionano saranno attraversati, conosciuti e ricompresi al suo interno. Nel progredire nella lettura del testo, difatti, risulta chiaro che le figure successive fondano e inglobano le precedenti, proprio perché il sapere assoluto, per poter dirsi tale, deve comprendere al proprio interno tutte quelle che sono le varie forme del sapere relativo, che altrimenti lo condizionerebbero e limiterebbero. La *Fenomenologia*, quindi, se guardiamo alla produzione hegeliana nel suo complesso, va a costituire l'ingresso nella scienza, una sorta di analisi preliminare dei presupposti che condizionano le nostre modalità conoscitive, poiché solo una volta che tali preconcetti saranno conosciuti si potrà procedere all'enunciazione del sistema vero e proprio.

La coscienza è caratterizzata all'interno di ogni figura da una struttura oppositiva: un soggetto contrapposto ad un oggetto. Tale opposizione, dunque, riprende essenzialmente quella che è la struttura del giudizio (*das Urteil*), in cui è ritrovabile, appunto, l'opposizione tra soggetto e predicato. Nel periodo jeneso, infatti, Hegel riflette lungamente sul linguaggio, proprio perché vede in esso una riproduzione cristallizzata della complessità dell'esperienza; infatti, tutto ciò che vediamo essere uno nella nostra esperienza del reale sarà riprodotto come radicalmente scisso nel linguaggio. L'istituzione di questo parallelismo tra il rapporto tra coscienza e mondo nell'ambito dell'esperienza concreta, e tra soggetto e predicato nell'ambito del linguaggio è ciò che garantisce la scientificità del percorso fenomenologico. Difatti, se la relazione tra soggetto e oggetto corrisponde a quella tra soggetto e predicato, allora si potrà avere la garanzia di aver coperto la totalità delle figure del sapere relativo nel momento in cui si saranno esaurite tutte le varie modalità di giudizio.

La *Fenomenologia*, dunque, viene qualificata da Hegel come un percorso che, nella prospettiva della coscienza, è negativo, proprio perché solo attraverso il togliimento (*das Aufheben*) di questa struttura oppositiva, che costituisce l'essenza della

² Il termine *die Erfahrung*, infatti, contiene al proprio interno il sostantivo *der Fahrt*, che significa appunto "il viaggio".

coscienza stessa, si potrà giungere alla verità. Nell'introduzione al testo, infatti, viene riportato:

“La coscienza mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ovvero sapere non reale. Poiché però la coscienza ritiene di essere piuttosto il sapere reale, questo cammino ha per lei un significato negativo, e ai suoi occhi ciò che costituisce la realizzazione vale piuttosto come una perdita di se stessa: poiché la coscienza, in tale cammino, perde la propria verità.” (Hegel, 2008: 60)

Tutte le varie figure che vediamo rappresentate all'interno della *Fenomenologia*, pertanto, finiranno per cadere in contraddizione a partire da quello che è il loro criterio interno. Il dissolversi di una figura, però, produce per necessità logica la figura successiva, che sarà appunto la negazione determinata della precedente. Si potrà quindi dire di essere giunti al sapere assoluto solo quando si giungerà alla delineazione di una figura non suscettibile di autocontraddizione.

La *Bildung*, quindi, compare ad ogni livello del percorso fenomenologico, ma è soprattutto nella sezione “Spirito” che questo concetto assume una rilevanza più concreta. La vera differenza con il percorso che la coscienza ha alle spalle è che a questo livello si introduce il concetto di mondo storico, ossia di una rete di rapporti intersoggettivi calati nella realtà storica (difatti Hegel farà espliciti riferimenti alla grecità, alla romanità e alla modernità). In questa fase, il mondo non si presenta più come opposto alla coscienza, che anzi “è consapevole di se stessa come del proprio mondo, e del mondo come di se stessa” (Hegel, 2008: 291). Questa affermazione, posta all'inizio della sezione presa in esame, fa immediatamente capire al lettore che lo spirito, e non più solo il suo concetto, ha fatto il proprio ingresso all'interno del percorso fenomenologico. Essenzialmente, infatti, lo spirito può essere definito come il processo di riconoscimento di sé nell'altro da sé. Nel momento, dunque, in cui si ha la sensazione di essere giunti alla meta del percorso, ci si trova, però, di fronte ad una nuova opposizione: quella tra il sé e la sostanza. Questi sono i due modi dello spirito, non si tratta, dunque, come era stato nelle figure precedenti, di un'opposizione tra un versante soggettivo e uno oggettivo, bensì di due prospettive su una dinamica, che presa nella sua totalità prende il nome di spirito. Quest'ultimo, se analizzato dal punto di vista della sostanza, si presenta come qualcosa di assolutamente inalterabile, di eterno e stabile, che è al tempo stesso

il fondamento (*der Grund*) e la meta, quindi il prodotto, del fare di tutti e di ciascuno. Dal punto di vista del sé, invece, lo spirito è il lavoro che mette in discussione l'indissolubilità della sostanza. Quest'ultima, difatti, appare come assolutamente necessaria solo in virtù di dinamiche messe in atto dal sé che hanno come scopo la sua lacerazione. La *Bildung*, per Hegel, sarebbe quindi questo movimento continuo ed eterno di frattura, che ripropone continuamente un senso di smarrimento nella vita degli esseri umani e innesca il processo di cambiamento. Si tratta quindi di un concetto prettamente negativo, nel senso che designa appunto un processo di continua frantumazione dell'intero, senza il quale però l'intero potrebbe esistere solo come unità ingenua che non ha fatto esperienza della scissione. Quest'ultima viene continuamente rilanciata dalla *Bildung*, in un processo che ovviamente conosce anche la ricomposizione della sostanza, che è poi però destinata ad essere nuovamente messa in crisi come intero.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, dunque, con il termine *Bildung* si intende tutto quell'insieme di pratiche di formazione del singolo attraverso le quali l'incrollabilità delle istituzioni sociali vigenti viene messa in discussione. Questo processo di continua frantumazione e ricomposizione garantisce che il mondo all'interno del quale il soggetto vive possa essere qualificato come un prodotto del suo costante lavoro, il che permette il riconoscimento del singolo all'interno del mondo da lui abitato. In questo senso, quindi, come avevo già anticipato, la *Bildung* per Hegel non si pone in continuità con la prima natura, che inevitabilmente non potrà mai essere il prodotto del lavoro dei singoli, ma solo quell'unità ingenua in cui l'uomo moderno non può più riconoscersi, e che quindi deve essere abbandonata attraverso un processo di formazione in favore del regno dello spirito.

Capitolo 3: La *Fenomenologia dello spirito* secondo McDowell

Come già esplicitato precedentemente (§1.3), McDowell si interessa alla filosofia hegeliana perché riconosce nei suoi scritti l'intento di incorporare ricettività e ragione senza cadere nell'idealismo. Lo Hegel di McDowell, però, può essere anche definito uno "Hegel addomesticato" (Corti, 2014: 80), da un lato perché gli viene attribuita la teoria del concettuale senza confini, dall'altro perché, quando Hegel viene invocato nei suoi testi, appare sempre in qualche modo ammansito dalla filosofia wittgensteiniana. Questo perché, secondo McDowell, Wittgenstein permetterebbe di comprendere come "si può addomesticare il modo kantiano di pensare le capacità concettuali all'interno di quella forma di filosofia caratterizzata da quella che è stata chiamata la «svolta linguistica»" (McDowell, 2009: 250). Wittgenstein, infatti, ha secondo McDowell il pregio di aver compreso che il mondo e l'articolazione del linguaggio in enunciati hanno la stessa struttura, il che permetterebbe di dire che nel fondere insieme ragione ed esperienza si fonde in essa un sistema linguistico normativo. Di conseguenza, nell'analisi di McDowell, sia la prospettiva hegeliana che quella di Wittgenstein condurrebbero alla delineazione della teoria del concettuale senza confini. Vediamo che l'autore sudafricano accosta questi due autori anche nel suo *Mente e mondo*:

“Consideriamo, per esempio, questa osservazione di Hegel: «Nel pensiero, *sono libero*, perché non sono in un *altro*». Questo esprime esattamente l'immagine che ho utilizzato del concettuale senza confini; non c'è niente al di fuori di esso. Il punto è lo stesso dell'osservazione di Wittgenstein sui cui mi sono soffermato prima: «Con quello che intendiamo non ci fermiamo prima dei fatti»". (McDowell, 1994: 47)

Le citazioni che McDowell riporta in questa parte del suo testo sono, a suo avviso, entrambe espressione delle tesi del concettuale senza confini e dell'apertura alla realtà. Quello che sia Hegel che Wittgenstein starebbero dicendo, quindi, è che non c'è nessun tipo di discontinuità tra il tipo di cose che possono essere pensate o dette e il tipo di cose che invece si possono verificare. Con ciò, dunque, McDowell attribuisce a entrambi questi due autori i due concetti fondanti della sua filosofia.

Viste, quindi, le peculiarità dello Hegel di McDowell, mi dedicherò in questo capitolo ad un'analisi ravvicinata delle modalità con cui il filosofo sudafricano analizza il testo fenomenologico, con particolare attenzione alla parte dell'introduzione e alla sezione "La verità della certezza in se stesso".

3.1 L'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* secondo McDowell

Durante la sua scrittura, il testo hegeliano cambiò forma innumerevoli volte sotto le mani dell'autore. Difatti, Hegel consegnò i capitoli al suo editore man mano che li scriveva, senza poter avere una visione d'insieme dell'opera. Inoltre, al contrario della prefazione, che viene scritta quando il libro è già completo, l'introduzione è precedente; quindi, in un qualche modo, ci parla di quelli che erano gli intenti di Hegel nella scrittura di questo testo in una fase ancora molto iniziale. L'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* può, dunque, essere descritta come una premessa di carattere metodologico, in cui Hegel discute l'insensatezza di un'analisi metodologica indipendente rispetto alla materia che si intende analizzare.

Per restituire correttamente le impressioni e le idee di McDowell circa questa parte del testo fenomenologico mi servirò di due citazioni della *Fenomenologia dello spirito* da lui commentate in «What is *Phenomenology* about?».

“Ciò che si limita ad avere una vita naturale non ha la facoltà di andare da se stesso più in là della sua esistenza immediata; però viene spinto oltre da qualcos'altro, e in questo venire strappato via consiste la sua morte. La coscienza, invece, è per se stessa il proprio *concetto*, e con ciò è immediatamente l'andare oltre il limitato, e, siccome tale limitato le appartiene, l'andare oltre se stessa. Ai suoi occhi, insieme con il singolo è posto anche l'aldilà, non foss'altro perché esso, come nell'intuizione dello spazio, è posto *accanto* al limitato. La coscienza subisce dunque questa violenza, che è lei stessa a esercitare, per cui essa si guasta ogni appagamento limitato.” (Hegel, 2008: 62)

Nelle pagine che precedono questo paragrafo, Hegel afferma come sia una “rappresentazione naturale” (*natürliche vorstellung*) che in filosofia bisogna far precedere alla delineazione del sistema un'analisi critica degli strumenti della nostra conoscenza. Questo tipo di concezione può sembrare efficace per due ragioni: da un lato perché potrebbero darsi diverse forme di conoscenza, quindi, attraverso un'analisi degli strumenti in nostro possesso, potremmo renderci conto che alcuni sono più efficaci di altri; dall'altro perché, se non si determinasse la natura e i limiti del conoscere si potrebbe “finire fra le nubi dell'errore anziché raggiungere il cielo della verità” (Hegel, 2008: 57). A questo punto, nel tentativo di osservare da vicino questa tesi, che appare plausibile ma in realtà va rigettata, Hegel enuncia due diversi modi di concepire la conoscenza: come medium passivo o come strumento. In tutti e due i casi ci si serve di un mezzo che produce

il contrario del suo scopo, perché non restituisce la realtà come essa è, ma o come essa è vista attraverso il medium, o come essa è dopo che vi si è applicato lo strumento del conoscere, che in quanto tale non potrà fare altro che alterarla. Quello che Hegel intende affermare è che nel ragionare in questo modo si presuppone che vi sia una netta separazione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto. Se si dà per scontata l'esistenza di questo iato incolmabile, allora la conoscenza va obbligatoriamente concepita come uno strumento concettuale in grado di superare questa frattura. Per riuscire ad abbandonare questi preconcetti circa la conoscenza, si deve osservare il sapere nel suo apparire fenomenico. Solo in questo modo, infatti, tali preconcetti potranno essere attraversati e ricompresi, in quanto forme di sapere relativo, all'interno del sapere assoluto.

Nel passo sopracitato, quando Hegel parla di “ciò che si limita ad avere una vita naturale”, McDowell ritiene faccia riferimento agli animali, nella cui percezione l'oggetto non si dà in maniera indipendente da loro, cioè esiste solo all'interno della relazione che si instaura tra vita naturale e oggetto. Per la coscienza, al contrario, “è posto anche l'aldilà”, cioè la coscienza sa che l'oggetto, essendo altro da lei, esiste anche al di fuori della relazione conoscitiva che instaura con la coscienza stessa. Secondo McDowell, affinché la coscienza possa riconoscere l'oggetto nel suo essere per sé, deve possedere l'idea di spazio. Deve, dunque, essere in grado di comprendere che se un oggetto che può essere percepito non viene invece percepito è perché ricade al di fuori dei limiti spaziali della percezione della coscienza stessa. Quest'ultima inoltre, al contrario di ciò che è limitato, “è per se stessa il proprio concetto”; secondo McDowell con ciò Hegel intende dire che la coscienza, anche ad un livello estremamente elementare di relazione all'altro, è sempre autocoscienza. Questo perché la coscienza è sempre coscienza di un oggetto, che è la sua verità, e coscienza di sé, il che indica proprio la sua consapevolezza circa il fatto che l'oggetto costituisce la sua verità.

Nel portare avanti queste affermazioni, McDowell è in aperto contrasto con Pinkard e la sua traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, poi commentata da Pippin. Nella traduzione di Pinkard, infatti, il termine *das Beschränkte* (il limitato) viene tradotto come “la limitazione”, andando quindi ad affermare che la coscienza non è limitata da nessun tipo di norma. Al contrario, McDowell ritiene che Hegel volesse esplicitamente sottolineare come la coscienza vada al di là di ciò che è invece limitato, cioè la vita naturale. Per quest'ultima, infatti, non è possibile che l'oggetto con cui è in relazione non

riesca a conformarsi all'idea che la vita naturale stessa si è formata di quell'oggetto, e dunque il suo appagamento non potrà mai dirsi limitato. È nella natura stessa della coscienza, invece, accorgersi della discrepanza tra ciò che l'oggetto è per lei e ciò che invece è in sé. Lo scopo del percorso fenomenologico, quindi, è il raggiungimento di una figura in cui l'essere per sé dell'oggetto è conforme all'idea che la coscienza ha dell'oggetto stesso. Quando questo accade la coscienza comprende se stessa come spirito.

“[...] Se invece il risultato viene colto per come esso è in verità, quale negazione determinata, con ciò è allora immediatamente scaturita una nuova forma, e nella negazione si è realizzato il passaggio attraverso cui il processo risulta spontaneamente dalla serie completa delle figure.” (Hegel, 2008: 62)

Nel commentare questa citazione, McDowell sottolinea come la scientificità del percorso fenomenologico sia interamente debitrice alla negazione determinata, che ne è, appunto, il motore. Il fallimento di una figura, cioè la sua caduta in contraddizione in base ai propri stessi criteri interni, produce per necessità logica l'oggetto della figura successiva. La negazione determinata, quindi, nel negare non produce il nulla, bensì negando conserva l'oggetto della figura precedente, che però sarà arricchito di nuove caratteristiche, la cui mancanza aveva fatto cadere in contraddizione la figura precedente, impossibilitata ad afferrare correttamente l'oggetto che le si stagliava di fronte. Va specificato, però, che queste valutazioni su ciò che la coscienza apprende lungo il suo percorso e sugli errori che commette, possono essere avanzate solo dal *per noi*, cioè solo da chi legge il testo dal punto di vista del sapere assoluto. La coscienza, quindi, ogni volta che viene presentata una nuova figura, è consapevole solo del suo presente, non riesce a guardarsi indietro e riconoscere i propri errori passati, perché è immersa in un punto di vista parziale e non può dunque avere una visione d'insieme del percorso che sta affrontando. Solo arrivata al termine del percorso coscienziale potrà voltarsi indietro e osservare la strada compiuta fino a quel momento. Il sapere assoluto, la meta finale appunto, accoglie in sé come propri momenti costitutivi tutte le figure attraversate nel corso del testo, che dunque non sono state inutili, ma, anzi, essenziali.

3.2 La sezione “Verità della certezza in se stesso” secondo McDowell

All'inizio della sezione “Verità della certezza in se stesso”, Hegel scrive: “Con l'autocoscienza, noi abbiamo ora avuto accesso al regno in cui la verità è di casa” (Hegel, 2008: 121). Questo perché a questo livello del percorso fenomenologico già assistiamo

ad un primo smantellamento dell'esteriorità dell'oggetto. Nel momento coscienza, il soggetto e l'oggetto cadevano l'uno fuori dell'altro e l'oggetto era la verità per la coscienza. Quest'ultima, però, non riusciva mai ad afferrare l'oggetto per come le si presentava inizialmente: questo, infatti, non faceva altro che assumere determinazioni diverse rispetto a quelle con cui le si presentava all'inizio, diventando sempre qualcosa di altro da sé. Con il momento autocoscienza, invece, ci si avvicina alla verità, perché quell'opposizione che prima era tutta al di fuori della coscienza e che vedeva come protagonisti lei e un oggetto radicalmente altro da lei, caratterizza ora l'in-sé della coscienza stessa, che diventa appunto oggetto a se stessa. L'oggetto, cioè, non è più un altro che è fuori, ma è un altro nella coscienza. Questo significa che in questa fase la coscienza diventa in grado di riconoscere se stessa nell'altro, che è esattamente il movimento dello spirito. La ragione, quindi, per cui il momento dell'autocoscienza viene ritenuto così decisivo all'interno del percorso fenomenologico è proprio perché qui si può vedere comparire il concetto dello spirito. Questo, ovviamente, non è ancora manifesto alla coscienza, ma il lettore che ha raggiunto il punto di vista del sapere assoluto può già riconoscere le figure che vengono presentate in questo momento come astrazioni dello spirito.

Nel tentativo di restituire le impressioni di McDowell circa questa sezione del testo fenomenologico, mi servirò del suo articolo "The apperceptive I and the empirical self, towards a heterodox reading of lordship and bondage in Hegel's *Phenomenology*". Il commento dell'autore sudafricano comincia dalla qualificazione della nuova figura come negazione determinata della precedente. Il nuovo oggetto viene descritto da Hegel come diviso in due momenti:

“[...] l'uno, quello immediato, è l'oggetto della certezza sensibile e della percezione, che però è contrassegnato, *per* l'autocoscienza, dal *carattere del negativo*; il secondo oggetto, cioè *se stessa*, costituisce la vera *essenza*, e inizialmente si dà solo in antitesi al primo.” (Hegel, 2008: 122-23)

Subito dopo, però, Hegel dice che il primo di questi due momenti, che starebbe ad indicare la totalità del mondo sensibile, è ritornato dentro di sé ed è dunque diventato vita. La principale caratteristica di quest'ultima è la fluidità. In questo senso la vita è quel movimento in cui tutte le differenze sono tolte perché unificate nel movimento del vivente, che permane continuamente uguale a sé pur divenendo sempre qualcosa di altro da sé, condividendo, dunque, la medesima struttura del concetto (*der Begriff*). La vita,

quindi, è quell'alterità che è oggetto all'autocoscienza, che in questa fase viene definita da Hegel come Desiderio (*die Begierde*):

“l'autocoscienza è certa di se stessa soltanto levando questo altro, che le si presenta come vita autonoma: essa è *desiderio*. Certa della nullità di questo altro, l'autocoscienza pone per sé questa medesima nullità come propria verità, annienta l'oggetto autonomo e con questo si dà la certezza di se stessa come certezza vera, cioè tale da essere divenuta ai suoi stessi occhi al modo di un oggetto.” (Hegel, 2008:126)

La coscienza come Desiderio, quindi, ha bisogno di questo essere indipendente da sé per potersi affermare attraverso la sua negazione, e quando questo altro che è la vita viene effettivamente ridotto ad un nulla, la coscienza perde ciò che la definisce. L'atto del desiderare, difatti, ha bisogno di un oggetto che non si lasci annichilire definitivamente, altrimenti il suo divenire un nulla porrebbe inevitabilmente fine alla struttura stessa della coscienza. Essa deve perciò riuscire ad affermare se stessa, lasciando in qualche modo all'oggetto la sua indipendenza, ed è per questo motivo che quest'ultimo non potrà essere altro che un'altra autocoscienza.

Arrivato a questo punto, McDowell problematizza come questa sezione possa essere vista come una tappa del percorso per il raggiungimento del sapere assoluto:

“But if «another self-consciousness» here is a literally other mind, say a different human being, what has happened to «the whole expanse of the sensible world»? How does replacing that first moment in the doubled object of self-consciousness with someone else's self-consciousness belong with the unfolding of that moment that Hegel seemed to be offering in the text up to this point? And how does it help towards disarming a threat that might be posed by the otherness of the object of consciousness?” (McDowell, 2003: 41)

McDowell intende sottolineare come questi problemi da lui avanzati possano essere risolti solo sostenendo che, quando Hegel dice che ad interfacciarsi sono due autocoscienze, stia dicendo come le cose sono per la coscienza, mentre per il puro stare a vedere l'opposizione lacera un'unica autocoscienza, che dunque si presenta come scissa in due parti. La lotta per il riconoscimento (*die Anerkennung*), che porterà poi alla dialettica servo-signore, vede, quindi, coinvolte due parti della stessa autocoscienza, che si annientano in una lotta all'ultimo sangue con il fine di affermare l'indipendenza dell'autocoscienza dal proprio versante oggettivo. Questo tentativo da parte dell'autocoscienza di tenere separata la propria componente oggettiva da quella intellettuale risulterebbe evidente nel modo in cui il padrone frappona il servo tra sé e gli

oggetti della coscienza. Il signore, infatti, non si rapporta direttamente alla cosa-oggetto, ma frappone tra quest'ultima e se stesso la mediazione del servo, che invece la elabora senza mai annientarla, trattenendo dunque i propri impulsi e riservando al signore il godimento che si raggiunge attraverso l'annientamento dell'oggetto. Il servo, quindi, rappresenterebbe il versante oggettivo dell'autocoscienza, mentre il signore la componente intellettuale, che quindi nega il mondo empirico e si astrae da ogni tipo di rapporto con esso. Questo tentativo del signore di ridurre in schiavitù la coscienza empirica, però, è destinato a staccarlo completamente dalla realtà, e a favorire piuttosto un'evoluzione del versante oggettivo dell'autocoscienza, che diventerà appunto coscienza stoica. Quest'ultima tenderà di collocarsi esclusivamente in un mondo ideale, proprio perché solo in esso riuscirà a trovare liberazione dalla sua condizione di prigionia. Così facendo, però, non riuscirà più ad attingere al mondo sensibile per trovare nuovi contenuti per il suo pensiero e comporterà inevitabilmente l'evoluzione nella figura successiva: la coscienza scettica. Quest'ultima riporta la capacità di negare tutto ciò che le si presenta come autonomo, e in questo si avvicina molto allo spirito assoluto, perché appare come capace di comprendere che l'unica cosa reale è il pensiero. Questa astratta e unilaterale attività di negazione, però, diventa quasi una coazione a ripetere, innescando una dialettica interna alla coscienza scettica per cui è essa stessa a dileguarsi inghiottita dalla stessa exteriorità che voleva negare. L'ultima figura di questo momento è la coscienza infelice, che in un qualche modo realizza di aver bisogno in sé sia della pura appercezione che dell'io empirico, ma fatica a tenerli insieme.

McDowell, quindi, ha delle difficoltà ad ammettere l'intrinseca socialità dell'autocoscienza, che diverrà sempre più evidente nei momenti successivi, e considera sempre come se Hegel parlasse solo di aspetti tutti interni ad un singolo individuo, che "will simply change from being a single biological individual to being a social or spiritual self" (Houlgate, 2006: 17). L'autore sudafricano, in questa fase, ha probabilmente ragione a considerare il servo e il padrone come due figure che rappresentano due lati di una sola autocoscienza: la pura appercezione da un lato e la coscienza empirica dall'altro, ma dimentica di dare valore anche alle cose per come vengono presentate dalla coscienza stessa lungo il suo percorso. Il puro stare a guardare, ad esempio, sa già al livello della certezza sensibile che l'oggetto non può darsi in maniera immediata, eppure segue il percorso della coscienza senza anticipare le realizzazioni cui quest'ultima giungerà solo in una fase successiva. La critica di McDowell a questo tipo di interpretazione muove dal fatto che questo autore, per come concepisce gli obbiettivi del testo fenomenologico, non

riesce a vedere come la dialettica servo-padrone, vista come l'interfacciarsi di due autocoscienze opposte, possa essere qualificata come una tappa in direzione del raggiungimento della verità. Secondo McDowell, infatti, lo scopo della *Fenomenologia* è quello di mostrare il percorso attraverso il quale la progressiva acquisizione del concetto consente un'autentica esperienza del mondo empirico, e coinciderebbe dunque con l'acquisizione di una certa apertura nei confronti del reale. In questo schema di cose, quindi, non c'è posto per un'interpretazione della dialettica servo-padrone che vede come protagoniste due coscienze opposte, egli cerca dunque di riportare questa scissione all'interno di una sola coscienza. La lotta per il riconoscimento, quindi, sarà interpretata da McDowell come un dissidio tutto interno ad una sola coscienza che cerca di affermare la propria indipendenza rispetto alla sua stessa componente oggettiva, nel tentativo destinato a fallire di tenere separati mondo empirico e concettuale.

A proposito dell'interpretazione del testo fenomenologico effettuata da McDowell, Houlgate intende sottolineare nel suo articolo "McDowell, Hegel, and the *Phenomenology of Spirit*" che, nonostante Hegel sottolinei che l'opposizione è in questa fase tutta interna alla coscienza, quest'ultima non riesce a non pensare quella parte di sé che è diventata oggetto a se stessa come un'altra autocoscienza, e in un qualche modo sarebbe sbagliato privilegiare così tanto il punto di vista del puro stare a vedere rispetto a quello della coscienza. Infatti, anche la lettura offerta da quest'ultima di questo momento è estremamente importante e può aiutare a capire l'importanza che la coscienza stessa darà nel suo percorso alla relazione con l'altro.

Capitolo 4: Un'analisi della sezione "Spirito" della *Fenomenologia dello spirito*

Come è stato già esplicitato nel paragrafo 2.3, è all'interno di questa sezione del testo fenomenologico che il concetto di *Bildung* assume una rilevanza importante e viene spiegato in tutta la sua complessità. All'inizio di questo nuovo capitolo, Hegel scrive:

“Quando la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, la ragione è spirito, ed è consapevole di se stessa come del proprio mondo, e del mondo come di se stessa” (Hegel, 2008: 291)

A differenza, quindi, della sezione “Certezza e verità della ragione”, in cui la coscienza possedeva la ragione come uno strumento che tentava di applicare alla realtà con il fine di ridurla alle proprie categorie, adesso la coscienza è ragione, il che significa che la razionalità non è una proprietà in mezzo ad altre, ma ingloba al proprio interno l'interezza della vita della coscienza (Chiereghin, 2008: 119). In questa sezione, quindi, è possibile riscontrare il passaggio dall'individuale all'universale, dalla ragione allo spirito, che è proprio il togliimento (*das Aufheben*) del soggettivismo dell'autocoscienza. Questo momento, come ho già spiegato sopra (§ 2.3), non è però scevro da lacerazioni interne. Lo spirito, infatti, si presenta diviso in quelli che sono i suoi due modi: la sostanza e il sé. Le modalità con cui queste due diverse prospettive sullo stesso fenomeno, che visto nella sua complessità è appunto lo spirito, interagiscono tra loro con il fine di rilanciare continuamente la scissione favorendo esperienze di *Bildung*, sono state già approfondite nei paragrafi precedenti. La conoscenza di queste dinamiche sarà pertanto presupposta come acquisita nel corso di quest'ultimo capitolo, che intende piuttosto essere un'analisi di tutta questa sezione, nel tentativo anche di individuare al suo interno le esperienze di formazione cui la coscienza come spirito va incontro. Con il momento “Spirito” si comincia ad avere a che fare con effettivi mondi storici, cioè con realtà storiche effettivamente esistenti, che muovono dall'esperienza della grecità e della romanità fino ad arrivare alla Rivoluzione francese. Questi diversi mondi si declinano all'interno dell'opera hegeliana in tre diverse sezioni, in cui la trattazione dello “Spirito” si presenta divisa: “L'eticità”, “La cultura” e “La moralità”.

4.1 “L'eticità”

All'interno di questa prima sezione, Hegel parla innanzitutto dello spirito greco. In questa fase iniziale, la coscienza fa esperienza della coincidenza immediata tra la propria individualità e la vita della comunità. Il principio della singolarità dell'individuo, difatti,

è la grande conquista della modernità, che viene delineata appunto come epoca della scissione, in contrapposizione con la greicità, che è invece, soprattutto per lo Hegel degli scritti giovanili, un'ideale di vita armonica, dove la piena identificazione del singolo nella *πόλις* permette la conduzione di una vita libera e felice. In questa trattazione, però, il mondo greco appare attraversato già dal principio da una scissione tragica che ne accelera la fine. Questo perché Hegel già vede all'interno di questa unità ingenua, che è il mondo greco, il principio della coscienza che spinge per emergere come singolo al di fuori del tutto. Il mondo greco, quindi, appare da subito scisso in una legge umana e una legge divina, probabilmente a riprendere la grande opposizione riscontrabile nell'*Antigone* di Sofocle tra le leggi non scritte delle divinità e le leggi della città, che sono invece espressione della volontà generale di un popolo. Il conflitto tra queste due diverse leggi origina dal fatto che “ciascuno dei modi opposti in cui la sostanza etica ha esistenza la contiene per intero, e comprende tutti i momenti del suo contenuto” (Hegel, 2008: 296). In questo senso, quindi, entrambe le diverse espressioni della legge all'interno della città antica hanno la pretesa di valere assolutamente, proprio perché all'interno di entrambe è contenuta la totalità della vita etica, e dunque non possono che entrare in collisione tra loro.

La famiglia, secondo Hegel, è l'espressione della legge divina, che ha come proprio principio l'elemento femminile. Mentre nella comunità l'individuo non può emergere in quanto tale, all'interno della famiglia viene salvaguardato il principio della singolarità, in opposizione alla salda universalità della comunità dei cittadini. Quest'ultima, infatti, “è anzi negativa rispetto alla famiglia, e consiste nell'estrapolare il singolo da essa, nel soggiogarne la naturalità e la singolarità, e nell'educarlo alla *virtù*, alla vita nell'universale e per l'universale”. La legge degli uomini, quindi, al contrario di quella divina, è presieduta dal principio maschile e si concretizza nelle forme organizzative della comunità. “Le due leggi si completano a vicenda e nel loro rapporto costituiscono il movimento e la vita della sostanza etica come infinita. [...] La loro unione è come l'unione dell'uomo e della donna, e la sostanza etica nella sua totalità è, come questa unione, natura e spirito insieme” (Hyppolite, 1972: 413). Nel suo testo, Hyppolite, analizza le possibili determinazioni della famiglia, alcune delle quali sono estremamente vicine alla naturalità, altre si distanziano da essa e lasciano già presagire l'ingresso nelle leggi della città. Il fine della famiglia deve essere il singolo in quanto tale, privato di tutti quegli elementi di universalità che permetterebbero piuttosto di classificarlo come

cittadino. Tutte quelle determinazioni della famiglia, quindi, che fanno riferimento all'universale avranno per la famiglia stessa un significato negativo. Il senso di quest'ultima all'interno del mondo etico, dunque, non può passare ad esempio per l'educazione dei figli, perché questa lascia già presagire l'ingresso di questi ultimi nella vita universale della città e costituisce dunque piuttosto la negazione della famiglia stessa. La questione, quindi, sembra essere la seguente: il fine etico della famiglia è rivolto unicamente al particolare, ma i rapporti etici in quanto tali non possono che essere universali, e quindi non possono riferirsi all'uomo naturale senza inserirlo in una rete di rapporti che esulano dal particolare stesso. In questo senso, quindi, l'azione etica della famiglia prende in considerazione il singolo solo in quanto sottratto alla realtà effettiva:

“Tale azione non riguarda più il *vivente*, bensì il *morto*, il quale, dalla lunga vicenda in cui s'è dispersa la sua esistenza, si è raccolto nella figurazione unica e compiuta, e dall'inquietudine della vita accidentale s'è elevato alla quiete dell'universalità semplice. – Poiché il singolo è *effettivo* e *sostanziale* solamente come cittadino, allora egli, quando non è tale e appartiene solo alla famiglia, non è che ombra *ineffettiva* ed esangue” (Hegel, 2008: 298)

Lo scopo etico della famiglia, quindi, è quello di prendere su di sé la morte: la famiglia è essenzialmente culto dei morti. Se la morte appare all'universale come un mero fatto naturale, la famiglia la riempie di significato spirituale attraverso il compimento di riti funebri, quali l'inumazione o la cremazione e il ricordo del defunto.

La legge divina che si esprime nella famiglia, però, si differenzia a sua volta nelle varie relazioni che compongono la famiglia stessa: la prima è quella tra moglie e marito. Quest'ultima appare viziata dall'appetito sessuale che lega le due coscienze coinvolte e non può dunque apparire come assolutamente libera e disinteressata. Hegel specifica, poi, che il rapporto tra gli sposi ha la propria realtà effettiva al di fuori di sé, nel figlio appunto. La seconda relazione che va a costituire la famiglia, quindi, coincide con il rapporto di devozione che lega i figli ai genitori e viceversa. Questo rapporto, se visto dal punto di vista dei genitori, è influenzato dall'emozione di avere nell'altro la propria realtà effettiva, e di veder crescere al di fuori di sé una parte di sé, senza poterla riavere indietro. Al contrario, se questo rapporto viene analizzato dal punto di vista dei figli, è influenzato dal fatto di avere fuori di sé la propria origine, e di poter divenire pienamente se stesso solo separandosi da quest'ultima: “una separazione in cui tale origine però si estingue” (Hegel, 2008: 302). Le relazioni finora elencate, quindi, rimangono nell'ambito della

disuguaglianza, proprio perché non riescono ad essere libere e disinteressate, come invece è la relazione tra fratello e sorella, tra i due “s’instaura una relazione che si conchiude disinteressata in se stessa, autosufficiente e libera, che è in sé preludio e immagine naturale di quel puro autoriconoscersi nel proprio assoluto essere altro, che costituisce la vita autocosciente dello spirito” (Chiereghin, 2008: 123).

Per quanto riguarda, invece la legge umana, quest’ultima ha la propria vitalità effettiva nel governo, che mostra di avere al contempo una forza di espansione e di contrazione. Da un lato, infatti, il governo si espande nell’articolazione dei suoi membri e permette a ciascuno di essi di realizzarsi nel proprio essere-per-sé. Dall’altro, però, mantiene queste parti che compongono il tutto nella consapevolezza della loro non-autonomia attraverso lo strumento della guerra, affermando appunto che la loro esistenza è possibile solo come parte di un tutto:

“Per non lasciare che essi si radichino e si consolidino in questo isolamento, disgregando il tutto e rendendo evanescente lo spirito, bisogna che il governo di quando in quando li scuota nel loro intimo tramite le guerre, con cui deve lederne l’ordinamento stabilito e il diritto all’autonomia, e portarvi scompiglio” (Hegel, 2008: 301)

A questo livello ancora estremamente statico del mondo etico, però, “l’autocoscienza non si è ancora fatta avanti nel proprio diritto come *individualità singola*; in tale regno la volontà vale per un lato soltanto come *volontà universale*, per l’altro come sangue della famiglia” (Hegel, 2008: 307). In apparenza, infatti, la città antica, in quanto universale, sembra aver sconfitto il principio femminile della singolarità, ma quest’ultimo comincia a riemergere: “Quest’ultima (la femminilità), eterna ironia della comunità, cambia coi suoi intrighi il fine universale del governo in un fine privato” (Hegel, 2008: 316). L’individualità singola, allora, ritorna protagonista come Sé effettuale, che la comunità come intero cerca di reprimere, ma che al tempo stesso chiama alternativamente in soccorso dell’intero quando ve ne è il bisogno. Le singolarità delle leggi divine e umane hanno perso le peculiarità che le distinguevano e si sono amalgamate nella sostanza. Quest’ultima è divenuta il destino negativo e semplice, di cui il Sé, divenuto effettivamente reale, è artefice.

Con ciò è già cominciato il principio di dissoluzione dell’eticità greca, che si riversa nell’universalità formale dello stato di diritto romano. A questo livello, infatti, l’unità dei singoli con le leggi della città è solo immediata, e in realtà questi ultimi ricercano la

certezza di sé, prima garantita dal rispecchiarsi perfetto dei singoli nell'universale, nei godimenti propri della loro vita privata.

4.2 "La cultura"

In questa sezione, la coscienza comincia a percorrere il cammino di lacerazione che la porterà ad uscire dall'immediatezza. I due termini fondamentali di questa sezione sono, dunque, quello della cultura (*die Bildung*) e dell'alienazione (*die Entäusserung*). Vedere questi due termini utilizzati in stretta correlazione l'uno con l'altro non deve più stupire a questo punto: abbiamo, difatti, già visto come le esperienze di formazione e di accrescimento della cultura individuale sono essenzialmente esperienze negative, di scissione e lacerazione, che favoriscono la rottura della sostanza così come si presentava inizialmente, che solo se lacerata potrà appunto costituirsi in qualcosa di nuovo.

Avendo, quindi, fatto esperienza della capillarità del diritto romano, la coscienza non riesce più a riconoscersi in maniera immediata nell'universale, che è però l'unica cosa che può effettivamente dare senso alla sua singolarità, si trova pertanto in una condizione di alienazione ed estraneità rispetto all'esercizio del potere, che sembra appunto trascenderla del tutto. A questo livello, quindi, lo spirito si presenta come diviso in un mondo dell'al di là e un mondo dell'al di qua: la coscienza cercherà continuamente di essere nuovamente sussunta all'interno dell'universale, che essa esperisce come mondo dell'al di là, o di abbassare quest'ultimo al suo livello, rendendolo una copia sbiadita del suo mondo:

"Il mondo di questo spirito si scompone in un mondo duplice: il primo è il mondo della realtà effettiva, ossia il mondo dell'estraneazione dello spirito stesso; l'altro, invece, è il mondo nel quale lo spirito, elevatosi al di sopra del primo, edifica se stesso nell'etere della coscienza pura" (Hegel, 2008: 325).

Ad un primo livello, Hegel parla della coscienza della fede, che è appunto la prima modalità attraverso cui la coscienza cerca di fuggire dal mondo dell'al di qua. Questa figura viene accostata a quella della coscienza infelice, presentata nella sezione "Verità della certezza in se stesso". Queste due figure, però, hanno due diverse modalità di rappresentazione dell'alienazione: per la fede, infatti, l'al di là ha raggiunto una solidità pari a quella del mondo dell'al di qua, in modo tale da poter costituire appunto una fuga da quest'ultimo; la coscienza infelice, invece, è un'aspirazione del tutto soggettiva, che non fa altro che esprimere la nostalgia per un'unità ormai perduta. La fede, però, è solo

uno dei due versanti dell'opposizione, l'altro è il concetto, che si presenta appunto in totale antitesi alla fede stessa:

“La coscienza pura è l'elemento al quale si eleva lo spirito; ma essa non è soltanto l'elemento della *fede*, bensì anche del concetto; entrambi i termini fanno dunque la loro comparsa nel contempo e insieme, e la fede viene presa in considerazione solo in antitesi al concetto” (Hegel, 2008: 325).

La coscienza a questo punto distingue ciò che è durevole e che nel tempo rimane uguale a se stesso da ciò che è invece mutevole e transeunte. Il primo principio viene definito buono e coincide con lo Stato, il secondo è invece un principio cattivo e viene fatto corrispondere alla ricchezza. Per come vengono utilizzati qui, i termini “buono” e “cattivo” non sembrano avere nessun contenuto morale, e stanno piuttosto ad indicare la necessità di una separazione radicale tra i due principi individuati. La coscienza, però, non sentendosi pienamente riconosciuta nello Stato, inverte le qualificazioni che aveva dato a questi due principi, individuando lo Stato come cattivo e la ricchezza come buona. Attraverso questa inversione di giudizio la coscienza comincia a rendersi conto che le qualificazioni di bontà e cattiveria che lei stessa ha attribuito alternativamente allo Stato e alla ricchezza, non hanno nulla di oggettivo, e che anzi dipendono interamente da lei: “La coscienza effettiva ha in sé entrambi i principi, e la differenza fra bontà e cattiveria della coscienza ricade unicamente nella sua essenza, cioè nel rapporto che essa stessa intrattiene con il reale” (Hegel, 2008: 333). Quelle che inizialmente erano quindi modalità di qualificazione degli oggetti che la coscienza si trovava di fronte, diventano modi di essere della coscienza stessa, che potrà dunque essere coscienza nobile o coscienza spregevole. La prima viene qualificata come “l'eroismo del *servizio*: è la *virtù* che sacrifica l'essere singolo all'universale, portando in tal modo questo universale all'esistenza; è la *persona* che rinuncia al possesso e al godimento di sé” (Hegel, 2008: 335); la seconda, al contrario, nutre solamente odio per il potere ed è sempre pronta alla ribellione, proprio perché riesce a viverci le istituzioni solo come una sua limitazione personale. All'inizio, la coscienza nobile è incarnata dalla figura del vassallo orgoglioso, che si esprime nella muta devozione al potere, ma ben presto l'azione viene sostituita dalle parole: “il *linguaggio* del vassallo sarebbe il *consiglio*, dispensato per il massimo bene generale” (Hegel, 2008: 336). Infine, anche il consiglio degrada nella mera adulazione del monarca assoluto da parte dei nobili che si riuniscono attorno a lui, nasce così la borghesia europea.

Ritorna, dunque, a questo livello del percorso fenomenologico, l'interpretazione del linguaggio come strumento in grado di far apparire bene ciò che è male e viceversa. Il potere del linguaggio di tramutare l'oggetto che la coscienza ha di fronte in qualcosa di altro poteva essere rinvenuto già al livello della certezza sensibile, dove però veniva sottolineata unicamente la capacità di questo medium di trasformare il particolare in universale. Il riferimento storico effettivo di Hegel nella scrittura di questi passi è probabilmente l'*ancien régime*, in cui le effettive differenze tra la coscienza nobile e quella spregevole si dileguano, sostituite piuttosto dalle figure del ricco che dispensa benefici e del povero che si limita a riceverli.

Fino a questo punto, però, Hegel ha analizzato solo il versante dell'al di qua, tralasciando, quindi, la componente della fede. Anche l'al di là, infatti, come l'al di qua, si trova scisso in due elementi contrapposti: la fede e l'intellezione. La prima è ricca di contenuto ma povera di forma, veicola, quindi, la verità ma non riesce a rappresentarla nella sua forma più compiuta. L'intellezione, al contrario, è pura forma, e la sua vuotezza dal punto di vista contenutistico è proprio ciò che le permette di insinuarsi in ogni luogo. Proprio in virtù del fatto che ciascuna di queste determinazioni possiede ciò in cui l'altra è carente, le due sono inevitabilmente destinate ad entrare in conflitto: "La pura intelligenza sa la fede come l'opposto di se stessa, della ragione e della verità. Essa considera la fede, generalmente intesa, come un tessuto di superstizioni, pregiudizi ed errori, cosicché ai suoi occhi la coscienza di questo contenuto continua a organizzarsi in un regno dell'errore" (Hegel, 2008: 359). Nell'esplicitare il proprio attacco alla fede, l'intellezione prende la forma dell'*Aufklärung*, rendendo dunque esplicito il riferimento al momento storico dell'Illuminismo. Va specificato, però, che quest'ultimo ha come propria rivale la fede che ha già fatto esperienza della Riforma, e che in quanto tale ha come proprio principio cardine il libero esame di sé, si tratta dunque di una fede che è già stata attraversata dal pensiero. Il conflitto che queste due diverse determinazioni dovranno affrontare permetterà loro di comprendere la loro sostanziale identità: al fondo di entrambe è infatti individuabile lo stesso principio, quello dell'utile o del "salvifico", che non sarebbe appunto altro che l'utile visto, però, con gli occhi della fede. Questo principio serve appunto ad affermare il dominio della strumentalizzazione nell'agire umano: ogni volta che è possibile individuare il fine in virtù del quale si agisce, quel fine può immediatamente essere convertito in mezzo utile per ottenere qualcosa di altro. "Di qui è perfettamente equivalente sostenere, ad esempio, che tutto è materia o che tutto è

pensiero, perché entrambe queste asserzioni sono talmente astratte e svuotate di ogni sostanzialità che esse finiscono per dire il medesimo” (Chiereghin, 2008: 128). In questo senso, quindi, la coscienza sperimenta una assoluta libertà nel disporre di queste asserzioni, che però urge di essere attuata nella effettività storica: tale urgenza si concretizza nella Rivoluzione francese.

Fin qui, Hegel ha dunque fatto numerosi cenni alle realtà storiche del feudalesimo e dei grandi assolutismi, analizzando anche il fenomeno della fede in un Dio trascendente che domina il mondo dall'esterno. Quelle descritte finora sono, pertanto, figure di alienazione, perché la forma spirituale, ossia il rapporto tra l'individuo e la collettività, si fonda in qualcosa di esterno. Questo andamento comporta un rovesciamento inevitabile, che ha appunto la sua concretizzazione storica nell'esperienza rivoluzionaria del 1789, durante la quale la possibilità della forma spirituale di fondarsi in qualcosa di esterno, che sia Dio o il potere assoluto del re, viene messa in discussione e sostituita dall'identificazione immediata della volontà del singolo nella volontà generale. Quest'ultima, però, è in realtà sempre la volontà solo di qualcuno: vi è difatti sempre una parte del tutto che riesce a riconoscersi con successo nell'universale, e una parte che invece deve essere soppressa per via della sua mancata identificazione con la volontà generale. Quest'ultima, infatti, non riesce a non “scorgere in ogni particolarità un potenziale attentato alla sua assolutezza” (Chiereghin, 2008: 128), la volontà generale, quindi, vuole solo l'universale, il che comporterà inevitabilmente lo sprofondare della coscienza nell'esperienza del terrore rivoluzionario. L'unica opera che la volontà generale sembra in grado di compiere è quella che consiste nell'eliminazione delle differenze e delle particolarità, ossia nell'eliminazione dei singoli, in un compulsivo tentativo di adesione all'universale. La coscienza, però, fa a questo punto nuovamente esperienza della paura della morte, ed inevitabilmente rinuncia all'adesione completa all'universale, favorendo nuovamente l'esistenza delle particolarità.

A questo livello del percorso fenomenologico, quindi, la coscienza ha esaurito le varie figure dell'alienazione, e nella sezione successiva ritornerà presso di sé in un'unità non più ingenua, com'era invece quella della greicità. Per quanto questa sezione abbia mostrato la sofferenza della coscienza che non riesce a ritrovare se stessa nella forma spirituale, questa esperienza di dolore le è valsa la conquista del principio di libertà visto come diritto di ciascuno. Le nuove figure, pertanto, avranno questa nuova scoperta alla

propria base, e tenteranno di ricucire la lacerazione cui la coscienza è andata incontro nel momento precedente attraverso la via della moralità kantiana.

4.3 “La moralità”

L’ultima sezione del momento spirito è rappresentata dalla moralità kantiana, che viene individuata come l’emblema del pensiero post-rivoluzionario. L’esperienza del terrore, difatti, ha favorito la comprensione del principio della libertà come diritto di ogni individuo: “La coscienza è assolutamente libera perché sa la sua libertà, e appunto questo sapere della sua libertà ne costituisce la sostanza, lo scopo e l’unico contenuto” (Hegel, 2008: 397). All’inizio della nuova sezione, inoltre, comincia a risultare evidente il modo con cui Hegel intende scardinare la concezione di sapere come strumento che si applica all’oggetto del conoscere, di cui parlava nell’Introduzione e di cui io ho trattato nel paragrafo 3.1. A questo livello del percorso, infatti, il sapere stesso diventa oggetto alla coscienza, che dunque non lo applica più come uno strumento al mondo che la circonda, ma lo studia e lo analizza per comprenderlo in sé:

“Quel sapere si è cioè reso padrone dell’antitesi della coscienza. Quest’ultima si basa sull’antitesi fra la certezza di se stessa e l’oggetto; ora, però, è l’oggetto a considerarsi certezza di se stesso, sapere; così come la certezza di se stesso, in quanto tale, non ha più scopi suoi propri, dunque non è più nella determinatezza, ma è puro sapere. Il sapere dell’autocoscienza è considerato quindi da quest’ultima come la *sostanza* stessa.” (Hegel, 2008: 397).

In questa sezione, Hegel intende mostrare come solo una rivoluzione morale che coinvolga direttamente il singolo, e che lo educi a formare la propria volontà per l’universale a partire dalla propria individualità, possa impedire di cadere nuovamente nel terrore rivoluzionario. La coscienza, quindi, a questo punto, sa la propria volontà come libera, il che significa che la sua ragione può dare vita alla legge morale, senza la quale la comunità, e di conseguenza i singoli che la compongono, sarà sempre esposta al rischio di ricadere in un sollevamento rivoluzionario. A questo punto, quindi, la forma spirituale non trova più il suo fondamento in qualcosa di altro da essa, ma è ritornata in sé. Questo, ovviamente, non impedisce a Hegel di muovere le sue critiche alla morale kantiana, il cui problema principale appare essere quello del puro dovere. Se la morale kantiana pretende di fondare se stessa, il fine dell’azione morale dovrà essere unicamente il puro dovere, cioè le azioni possono dirsi conformi a morale solo se compiute in vista dell’adesione alla

legge morale stessa, e non per il raggiungimento di un bene altro: “L’autocoscienza sa il dovere come l’essenza assoluta; è solamente il dovere a vincolarla, e questa sostanza è la coscienza pura sua propria; il dovere, per essa, non può ricevere la forma di qualcosa di estraneo” (Hegel, 2008: 398). In questo modo, però, si rischia secondo Hegel di sprofondare nell’ipocrisia: qualunque atto potrebbe dirsi giustificato solo attraverso l’invocazione del puro dovere morale. In più, se la morale è il fine, allora bisognerebbe ammettere o che l’intera esistenza umana viene passata unicamente nel campo dell’immoralità, anelando verso un fine che non potrà mai dirsi raggiunto, o che è il fine stesso ad essere al di fuori del mondo della moralità, e che il perseguimento costante della virtù è l’unica cosa che può dirsi conforme a morale.

La radicale scissione tra la purezza della legge e l’atto empirico che viene effettivamente compiuto è ancor più sottolineata dai postulati della ragione pratica kantiana.

“L’armonia fra la moralità e la natura, ovvero fra la moralità e la felicità – dato che la natura è considerata solamente nella misura in cui la coscienza ne sperimenta l’unità con se stessa – è armonia *pensata* come *essente* per necessità, ossia è *postulata*. Con l’espressione *esigere* (cioè appunto “postulare”) si intende infatti che si pensa come *essente* qualcosa che non è ancora effettivo: una necessità non del *concetto* in quanto concetto, ma dell’*essere*” (Hegel, 2008: 400).

Nel testo estrapolato il riferimento è prevalentemente relativo al postulato kantiano del sommo bene, ossia dell’unione tra virtù e felicità. A proposito di ciò, Hegel afferma come Kant abbia confinato in un mondo solo pensato qualcosa che invece dovrebbe accompagnare ogni singola azione empirica: la felicità, infatti, dovrebbe seguire naturalmente ogni atto identificabile come espressione della propria interiorità e di cui si è in grado di riconoscerne i prodotti come derivati dal proprio agire. La stessa rimostranza può essere rivolta anche al resto dei postulati, quale ad esempio quello circa l’esistenza di Dio e quello circa la santità. Quest’ultima è intesa come piena adeguazione della volontà alla legge morale, che secondo Kant può dirsi raggiungibile solo in un progresso infinito.

“Poiché però la sensibilità costituisce a sua volta un momento di questo divenire, il momento della *realtà effettiva*, in prima battuta per esprimere quell’unità ci si dovrà accontentare di questa espressione: «la sensibilità è *conforme* alla moralità». – Anche quest’unità è, parimenti, un *essere postulato*: non c’è, non

esiste; infatti quello che c'è è la coscienza, ossia l'antitesi fra la sensibilità e la coscienza pura" (Hegel, 2008: 401).

La purezza dell'azione conforme a dovere, infatti, sarebbe intaccata dal contatto con la sensibilità, e dunque con gli impulsi e le inclinazioni di ognuno, che inevitabilmente ogni azione effettiva comporta. Hegel, di nuovo, rimprovera a questa impostazione che non c'è bisogno di confinare in una dimensione altra qualcosa che già da principio accompagna ogni azione morale: è solo mediante la sensibilità, infatti, che le intenzioni dell'essere umano possono avere un ruolo all'interno dell'effettualità storica. Questo allontanamento degli impulsi e delle intenzioni, che inevitabilmente accompagnano l'azione effettiva, comporta una distorsione della morale, che bandisce dal proprio territorio qualcosa di assolutamente necessario per la sua stessa realizzazione effettiva: "Nulla di eticamente rilevante può infatti essere prodotto senza l'impulso che proviene dalla passione e dall'interesse" (Chiereghin, 2008: 131).

Le scissioni prodotte dall'etica kantiana appaiono sanate nella figura successiva, che è quella dello spirito coscienzioso, che vive nella certezza assoluta che ciò che la coscienza sa e fa è ciò che è giusto:

"[...] poiché cioè il puro dovere, inteso come *puro sapere*, non è altro che il *Sé* della coscienza, e questo *Sé* è a propria volta l'*essere* e la *realtà effettiva*; e allo stesso modo, poiché ciò che dev'essere al di là della coscienza *effettiva* non è altro che il puro pensare, dunque di fatto è il *Sé*, ecco allora che, *per noi* o in *sé*, l'autocoscienza ritorna entro di sé, e sa di essere a propria volta quell'essenza in cui quanto è *effettivo* è nel contempo *puro sapere* e *puro dovere*" (Hegel, 2008: 418).

Alla coscienza, però, non basta la certezza individuale della rettitudine del proprio agire, e cerca la conferma di ciò nelle altre coscienze, talvolta trovandola e talvolta no. La coscienza, dunque, cerca di convincere le altre attraverso il linguaggio della persuasione, tentando di leggere anche in esse la conferma che la legge morale parla per bocca di quella coscienza particolare. Questo tipo di atteggiamento si concretizza nella figura dell'anima bella. Quest'ultima è una forma di soggettività che si rifugia nella pura contemplazione, il suo scopo è quello di raggiungere l'universale rinunciando, però, ad ogni tipo di rapporto con il mondo, difatti rimane appunto "bella" proprio perché non si sporca con gli affari mondani, mantenendo la sua indiscussa purezza:

“La coscienza vive nell’angoscia di contaminare, agendo ed esistendo, lo splendore maestoso del proprio interno; al fine di preservare la purezza del proprio cuore, essa rifugge il contatto con la realtà effettiva, e persevera ostinatamente nell’astenia, che la rende incapace di rinunciare al proprio Sé, ormai affilatosi fino all’astrazione ultima, e di darsi sostanzialità: ossia, di trasformare il suo pensare in essere, e di affidarsi alla differenza assoluta” (Hegel, 2008: 435).

Quella di riuscire a rimaner separata dal mondo è, però, nient’altro che un’illusione: limitandosi a guardare il mondo dall’esterno, infatti, l’anima bella non si astiene dal giudicare le azioni delle altre autocoscienze, che invece seguono nello sporcarsi con l’effettività del mondo. Il giudicare, però, è a sua volta un tipo di azione, e l’anima bella si ritrova dunque impantanata nel fango del mondo da cui tanto cercava di fuggire.

L’unica via d’uscita da questa situazione appare essere quella che passa per la confessione e il perdono, ossia la rinuncia all’ostinazione della soggettività e l’apertura alla comunicazione con le altre autocoscienze mediante la quale sarà possibile il riconoscimento reciproco. Attraverso la confessione e il perdono le autocoscienze “fanno esperienza di un vincolo universale, che è dato dalla reciproca alienazione, e al tempo stesso dal ritorno in sé della propria singolarità conciliata con l’alterità e riconosciuta da questa” (Chiereghin, 2008: 132). Attraverso queste due ultime figure, quindi, la coscienza comprende che per realizzarsi come spirito deve rinunciare a sé come coscienza individuale. La coscienza nel perdono esperisce che la sua verità può realizzarsi solo nella rinuncia a valere per sé, quindi solo nel riconoscimento reciproco delle autocoscienze. Non si tratta dunque di una rinuncia ascetica, ma di una rinuncia alla propria esistenza determinata in vista dell’espansione del proprio io: solo nell’altro, infatti, l’io riesce a realizzare pienamente se stesso.

A questo punto, con la fine della sezione “Spirito”, è possibile notare come la forma del sapere assoluto abbia raggiunto la sua piena maturità. La forma che si sviluppa in questo momento dell’io = io andrà ovviamente riempita di contenuto negli ultimi momenti del testo, ma già a questo livello ci si è distanziati con successo dal vuoto idealismo del momento “Certezza e verità della ragione”. Naturalmente il movimento dello spirito va osservato nella sua totalità per poterlo comprendere, ma per gli obiettivi della tesi che sto scrivendo assume un’importante rilevanza la sezione relativa alla cultura. È lì, infatti, che è possibile osservare da vicino il movimento di rilancio della scissione che favorisce

poi la riconciliazione tra le autoscienze e il loro riconoscersi reciproco che è lo spirito. Solo la dolorosa esperienza di ciò che è radicalmente altro può, infatti, permettere il ritorno in sé della coscienza, favorendone la crescita e la formazione attraverso cui potrà comprendere autenticamente se stessa, le altre autoscienze e il mondo oggettivo che le circonda, che potrà dunque essere percepito come il prodotto del lavoro di ciascuna autoscienza. È, dunque, proprio questa sostanza oggettiva che risulta dal fare di tutte le autoscienze, che al termine del momento “Spirito” si innalza a soggetto.

Conclusione

Nel presente lavoro sono partita dall'attestazione dei comuni intenti di Hegel e McDowell nella scrittura dei due testi che ho preso in esame. Entrambi gli autori intendono operare una riconciliazione di ciò che appariva come radicalmente scisso: il regno empirico e il regno delle ragioni. La rilettura di McDowell della *Fenomenologia dello spirito* tende proprio a sottolineare i punti di comunanza tra il suo approccio e quello hegeliano.

Il filosofo sudafricano individua lo scopo dello scritto hegeliano nell'esposizione del percorso attraverso il quale la progressiva acquisizione del concetto consente un'autentica esperienza del mondo empirico. La *Fenomenologia* viene essenzialmente letta come il percorso di progressiva affermazione del concetto, che permea dunque l'interezza della realtà. Il pensiero, infatti, non può essere ridotto ad una proprietà di cui il soggetto dispone per conoscere il mondo, ma va interpretato come qualcosa che attraversa e trascende la coscienza e la realtà circostante, di cui possiamo dunque fare esperienza empirica e al tempo stesso concettuale. McDowell riprende questa impostazione hegeliana nella sua teoria del concettuale senza confini, in cui argomenta che gli oggetti del mondo empirico avrebbero già da sempre qualità concettuali, e che dunque non vi sarebbe bisogno di tentare di elaborare complesse spiegazioni filosofiche sul come sia possibile che la realtà possa divenire contenuto o banco di prova della verità del pensiero.

Entrambi gli autori si mostrano perfettamente consci dei pericoli che la ricongiunzione di questi due mondi potrebbe comportare, in particolare discutono circa il concreto rischio di sprofondare nell'idealismo. Quest'ultimo viene letto come una forma di riduzionismo, per cui la complessità del mondo empirico verrebbe ridotta alle categorie del soggetto che osserva il mondo stesso.

Nel mio lavoro mi sono concentrata prevalentemente sul ruolo svolto dalla *Bildung* all'interno di questo processo di riconciliazione tra mondo empirico e concettuale. Nella prospettiva di McDowell, questo concetto permette una riapertura della prima natura, intesa appunto come quella che è oggetto delle scienze naturali, favorendo il fatto che l'individuo possa abitare allo stesso tempo entrambi i regni, in quanto essere naturale dotato di pensiero e linguaggio. Con *Bildung*, dunque, si intende l'insieme delle qualità di un individuo che non sono determinate a priori, ma che possono essere acquisite nel corso del tempo attraverso la formazione di un *habitus*. Per Hegel, invece, la *Bildung* coincide con un radicale abbandono del regno della naturalità immediata, in cui l'essere

umano non può riuscire a riconoscersi. Nella *Fenomenologia dello spirito*, infatti, il termine *Bildung* designa esattamente quel processo di continua rottura dell'intero ad opera dei singoli, che anelano a riconoscersi nel tutto di cui fanno parte, ma non riescono più a ritrovarsi in esso in maniera immediata come avveniva nella *πόλις* greca. L'unico modo per cui i singoli possono conservare il principio dell'individualità pur riuscendo a sentirsi parte di un tutto, è se questo tutto risulta come prodotto del loro agire.

Nell'ultimo capitolo di questo lavoro mi sono poi dedicata ad un'analisi della sezione "Spirito" della *Fenomenologia dello spirito*, in cui la delineazione del concetto di *Bildung* proposta da Hegel emerge con maggiore chiarezza. È possibile, infatti, ritrovarvi le varie modalità di alienazione della forma spirituale, che attraversa continui processi di rottura e ricostruzione, proprio per favorire il pieno riconoscimento dei singoli nella sostanza che li fonda e che loro stessi costruiscono attraverso il fare di tutti e di ciascuno. Al termine di questa sezione, il percorso coscienziale non potrà ancora dirsi concluso: la forma del sapere assoluto, quella del libero riconoscimento da parte dell'autocoscienza in ciò che è altro da sé, è giunta a compimento, ma questa forma dovrà ancora essere riempita di contenuto nelle due sezioni successive.

Attraverso l'analisi condotta nel corso di questo lavoro, quindi, sono emerse le affinità e le differenze tra Hegel e McDowell nell'utilizzo del concetto di *Bildung*. In particolare, mi sono concentrata su una differenza di fondo nell'impostazione del pensiero di questi due autori. Se da un lato Hegel si serve di questo concetto con un intento costruttivo (è difatti la *Bildung* stessa che permette la concretizzazione della struttura spirituale dell'io = io), McDowell evoca questo termine con lo scopo di quietare alcune questioni filosofiche, quale ad esempio quella circa lo statuto delle norme. Inoltre, Hegel carica questo termine di un significato negativo, perché designa con esso quel processo che produce smarrimento nella vita degli uomini e li incoraggia ad agire per produrre qualcosa di nuovo in cui effettivamente possano riconoscersi; McDowell, al contrario, si riferisce alla *Bildung* come a qualcosa che permette la coesistenza all'interno dell'uomo di un'anima sensibile e di una razionale, consentendo l'apertura del regno della natura al concetto. Tutti questi elementi di contrasto e affinità tra le due prospettive emergono con chiarezza anche nelle modalità con cui il testo fenomenologico viene analizzato da McDowell, che rivede nella filosofia hegeliana una conferma delle sue teorie sul reale e sulle modalità con cui gli individui dotati di pensiero possono rapportarsi ad esso.

Riflettendo sulle possibilità di approfondire la mia analisi, potrebbe essere interessante analizzare le diverse applicazioni del concetto di *Bildung* anche nel resto della produzione filosofica di Hegel e McDowell, allargando inoltre lo sguardo verso altri autori contemporanei e del passato.

Bibliografia

Letteratura primaria

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Trad. it. di Gianluca Garelli, *Sistema della scienza, parte prima: La fenomenologia dello spirito*. Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie. Torino: Einaudi, 2008.
- McDowell, John. *Mind and World*. Trad. it. Di Carlo Nizzo, *Mente e mondo*, Biblioteca Einaudi. Torino: Einaudi, 1999.
- McDowell, John. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, Mass. London: Harvard University press, 2009.
- McDowell, John. «L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant». *Iride* (Florence, Italy) 34, fasc. 3 (2001): 527–48.
- McDowell, John. *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge, Mass London: Harvard University press, 2009.
- McDowell, John. «Perceptual Experience: Both Relational and Contentful». *European Journal of Philosophy* 21, fasc. 1 (2013): 144–57.
- McDowell, John. “The apperceptive I and the empirical self, towards a heterodox reading of lordship and bondage in Hegel’s *Phenomenology*”. In *Hegel: new directions*, a cura di Katerina Deligiorgi. Chesham: Acumen, 2006.

Letteratura secondaria

- Alves, Alexandre. «The German Tradition of Self-Cultivation (Bildung) and its Historical Meaning». *Educação & Realidade*, v. 44, n. 2, 2019.
- Bertram, Georg W. «Two Conceptions of Second Nature». *Open Philosophy* 3, fasc. 1 (2020): 68–80.
- Boldyrev, Ivan, Stein, Sebastian. *Interpreting Hegel’s Phenomenology of Spirit: Exposition and Critique of contemporary readings*. Routledge Studies in Nineteenth-Century Philosophy. New York, 2022.
- Chiereghin, Franco. *La fenomenologia dello spirito di Hegel: introduzione alla lettura*. Quality paperbacks. Roma: Carocci, 2008.
- Corti, Luca. *Ritratti hegeliani: un capitolo della filosofia americana contemporanea*. Roma: Carocci, 2014.

- Corti, Luca, Miolli, Giovanna. *Hegel e McDowell: esperienza, verità, normatività*. Pubblicazioni di Verifiche. Padova: Verifiche, 2017.
- Ferraguto, Federico. «McDowell, 1801». *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 15, fasc. 25 (31 dicembre 2018).
- Friedman, Michael. «Exorcising the Philosophical Tradition: Comments on John McDowell's Mind and World». *The Philosophical Review* 105, fasc. 4 (1996): 427–67.
- Hyppolite, Jean. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Milano: Bompiani il pensiero occidentale, 2005.
- Houlgate, Stephen. «Thought and Experience in Hegel and McDowell». *European Journal of Philosophy* 14, fasc. 2 (2006): 242–61.
- Illetterati, Luca, Paolo Giuspoli, e Gianluca Mendola. *Hegel*. Pensatori. Roma: Carocci, 2010.
- Sanguinetti, Federico, Abath, André J. *McDowell and Hegel: Perceptual Experience, Thought and Action*. Cham: Springer International Publishing, 2018.
- Schringa, Cristoph. «Nature, spirit and second nature: Hegel and McDowell». *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano., N° 25 2018.
- Stern, Robert. «Going Beyond the Kantian Philosophy: On McDowell's Hegelian Critique of Kant». *European Journal of Philosophy* 7, fasc. 2 (1999): 247–69.
- Testa, Italo. «Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space». *Critical Horizon: A Journal of Philosophy and Social Theory* 10(3), 2009: 341-70.
- Westphal, Kenneth R. «Contemporary Epistemology: Kant, Hegel, McDowell». *European Journal of Philosophy* 14, fasc. 2 (2006): 274–301.