

***SELF-DETERMINING SUBJECTIVITY AND EXTERNAL
CONSTRAINT. A PARTIRE DA UNA RILETTURA DI JOHN
MCDOWELL***¹



di Armando Manchisi

Intervento del 3 febbraio 2015

Corso di Dottorato di ricerca in Filosofia
Temi e problemi della filosofia hegeliana: *La Wirklichkeit*

Articoli presentati:

1. *Self-Determining Subjectivity and External Constraint*, “Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism” 3 (2005), pp. 21-37 (ora in: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2009, pp. 90-107);
2. *On Pippin’s Postscript*, “European Journal of Philosophy” 15 (2007), pp. 395-410 (ora in: *Having the World in View*, cit., pp. 185-203).

1.

Per parlare del rapporto di McDowell con Hegel è necessario fare alcune premesse. Innanzitutto, bisogna sottolineare il fatto che ci troviamo dinanzi a un interprete molto diverso dagli altri nomi che verranno presentati nel corso dei prossimi incontri del seminario, o, come nel caso di Houlgate, che sono stati già presentati. McDowell assume un atteggiamento nei confronti di Hegel che ne fa un caso particolare tanto rispetto alle linee interpretative più tradizionali, quanto rispetto a quelle più recenti, che vanno sotto le etichette di “post-kantiane” o “non metafisiche”.

¹ Vorrei ringraziare qui il dott. Federico Sanguinetti per i chiarimenti e i preziosi suggerimenti che mi ha fornito.

A differenza di questi interpreti, infatti, McDowell sembra decisamente meno interessato a un confronto diretto con i testi e i problemi hegeliani, e molto più orientato a “sfruttarli” (questo è un termine che troviamo spesso nei suoi scritti) per tentare di risolvere questioni inerenti al suo autonomo percorso speculativo. Prova di ciò è innanzitutto il fatto che, anche in quei testi che recano nel titolo il diretto riferimento a Hegel, il confronto testuale, quando non inesistente, è minimo e circoscritto ai soli *Fenomenologia dello spirito e Fede e sapere*.

Ciò però comporta almeno due problemi fondamentali: innanzitutto, l’approccio di McDowell a Hegel è carico di presupposti filosofici spesso del tutto estranei al testo hegeliano; in secondo luogo, il “ritratto” (come titola il libro di Luca Corti²) che di conseguenza ne viene fuori somiglia molto poco a Hegel e molto più a un McDowell “travestito”.

Dire ciò – sia ben chiaro – non vuole delegittimare un confronto che presenta comunque elementi di grandissimo interesse e che non a caso anima il dibattito hegeliano da quasi vent’anni. Ma, tuttavia, ci invita a un atteggiamento di cautela critica nei confronti di testi nei quali l’uso disinvoltamente strategico di alcune idee nasconde spesso una vera e propria mancanza di problematizzazione.

Considerato tutto ciò, potremmo dire che, in un certo senso, c’è più Hegel in *Mente e mondo* che negli scritti esplicitamente dedicatigli.

2.

Per comprendere quest’affermazione, e al contempo avviare il confronto, possiamo innanzitutto considerare quello che è il problema fondamentale della filosofia di McDowell, ovvero *la relazione fra mente e mondo* – o, per usare le sue parole, «il modo in cui i concetti mediano la relazione tra le menti e il mondo»³.

Questo problema per McDowell esemplifica la domanda circa la *natura dell’esperienza*. Ed è per questo che l’intera questione si configura innanzitutto come confronto con la tradizione epistemologica dell’empirismo. In particolare, ad essere preso in considerazione è quel problema che Wilfrid Sellars, uno dei riferimenti principali del pensiero mcdowelliano, chiama “*mito del dato*”⁴. In una delle sue

² L. Corti, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.

³ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, p. 3 (trad. it. *Mente e mondo*, a cura di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999, p. 3).

⁴ Il riferimento principale è all’ormai classico di W. Sellars, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997 (trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di E. Sacchi, Introduzione di R. Rorty, Guida al testo di R. Brandom, Einaudi, Torino 2004). Cfr. anche J. McDowell, “Hegel and the Myth of the Given”, in: *Das Interesse*

possibili versioni, ciò che questo mito racconta è una visione della realtà nella quale vi è, da una parte, un mondo oggettivo pienamente autosufficiente, nel quale le cose “stanno in un certo modo” – e, dall’altra, una mente soggettiva che non deve far altro che recepire questo stato di cose in modo passivo. Secondo questo modello, la realtà si dà oggettivamente *a prescindere* dalla mente umana, la quale, di conseguenza, quanto più ambisce a pretese scientifiche, tanto più deve tener da parte la propria soggettività.

Criticando questa visione epistemologica, Sellars e McDowell dimostrano che conoscere presuppone sempre una mediazione fra mente e mondo, di modo che si rivela un’illusione pensare un qualcosa di semplicemente presente, che si dia prima o al di fuori dello spazio del pensiero. In questo senso, anche la semplice constatazione «*che le cose stanno così e così*»⁵ presuppone già la capacità concettuale di organizzare il contenuto dell’esperienza, di riconoscerlo e articolarlo⁶.

3.

Questo ruolo di mediazione è incarnato, dunque, dai *concetti*; per cui la posizione filosofica mcdowelliana può essere considerata come un *empirismo concettualista*. È molto importante, in questa etichetta, sottolineare la componente empirista, che McDowell non abbandona, ma anzi si impegna a riformare. Questo perché, per il filosofo di Pittsburgh, se la critica al mito del dato non vuole cadere nella posizione antitetica, ovvero un coerentismo astratto, va tenuta ferma l’intuizione fondamentale dell’empirismo, ovvero l’idea di una “rispondenza al mondo” da parte del pensiero. Questo vuol dire che, se la dinamica dell’esperienza non vuole essere un «girare a vuoto in assenza di attrito»⁷, deve preservare l’idea di un “*impatto*” fra mente e mondo. Questa preoccupazione è perciò risolta tramite una peculiare teoria dell’“*intenzionalità*” fra mente e mondo.

Ma – sorge spontanea la domanda – come è possibile, all’interno di questo paradigma epistemologico, dare ancora senso alla nozione di “oggettività”? Detto altrimenti: come conservare

des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht, hrsg. von W. Welsch und K. Vieweg, Wilhelm Fink Verlag, München 2003, pp. 75–88.

⁵ J. McDowell, *Mente e mondo*, cit., p. 26 (p. 27).

⁶ Importante il riferimento di McDowell alle note frasi kantiane: «Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti cieche» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 78).

⁷ J. McDowell, *Mente e mondo*, cit., p. 11 (p. 11).

l'ambizione di dire "il modo in cui le cose stanno effettivamente", evitando però di ricadere nel mito del dato?

Queste domande sono per McDowell il frutto di una posizione (di un'"ansia", direbbe lui) che pone il problema in modo erroneo. Infatti, finché ci si ostina a concepire mente e mondo come strutture radicalmente eterogenee non si può davvero comprendere la loro dinamica di comunicazione, ovvero il funzionamento dell'esperienza.

Se, invece, si pensa al contenuto delle percezioni come già da sempre concettuale (escludendo quindi l'esistenza di impressioni pre- o non-concettuali, come invece accade nell'empirismo tradizionale), si riesce allora a dar ragione tanto della spontaneità del soggetto, quanto dell'autonomia della realtà oggettiva. McDowell esamina questa questione come il "*concettuale senza confini*", la cui idea di fondo è che «la realtà è sì indipendente dal nostro pensiero, ma non deve essere raffigurata come al di fuori di un confine esterno che racchiude la sfera concettuale»⁸. In questo senso, diviene chiaro che il mondo non può essere collocato in un al di là del pensiero, in un qualche luogo ontologico che noi "afferriamo" valicando i confini della nostra soggettività. Il mondo, in altri termini, sembra possedere una certa *struttura concettuale*, di modo che il contenuto dell'esperienza e il contenuto dei nostri giudizi godono di una fondamentale omogeneità.

4.

Questa concezione è strettamente connessa con quella della *normatività* dell'esperienza, ovvero l'idea per cui, nell'attrito fra pensiero e realtà, il mondo deve poter definire la correttezza dei nostri giudizi.

Per comprendere davvero questo problema dobbiamo richiamarci brevemente alla distinzione fra "spazio logico delle leggi" e "*spazio logico delle ragioni*", che McDowell riprende, ancora una volta, da Sellars. Se il primo può essere più o meno facilmente indentificato come quel campo di leggi indagato dalle scienze della natura, quello delle ragioni fornisce più di un problema. Nel nostro discorso, tuttavia, ci basta ricordare che per McDowell lo spazio delle ragioni possiede una sua precisa autonomia, e, di conseguenza, una sua specifica intellegibilità, non del tutto accessibile alle mere scienze naturali. Lo spazio delle ragioni è essenzialmente lo spazio logico della *spontaneità dell'intelletto*, e cioè il luogo in cui prendiamo posizione tramite i nostri giudizi sul mondo.

Questa idea – dicevamo – ha a che fare con la dimensione normativa, dal momento che le posizioni che assumiamo nello spazio delle ragioni tramite la pratica del giudicare possono essere giuste o

⁸ Ivi, p. 26 (p. 27).

sbagliate, ovvero più o meno oggettive. E questo, di conseguenza, comporta un'assunzione di *responsabilità* nei confronti dei nostri giudizi e nei confronti della realtà stessa.

5.

Tutto ciò è importante dal momento che uno dei nodi problematici che McDowell vuole sciogliere, come stiamo pian piano vedendo, è proprio quello del rapporto fra dimensione normativa ed esperienza. Una delle domande più interessanti che McDowell si pone – e che, come vedremo subito, è al centro del dibattito intorno alla sua interpretazione di Hegel – è infatti quella *sull'origine e lo status delle norme*. La questione può essere riassunta in questo modo: come e perché riconosciamo determinate regole come autorevoli?

In base a questa domanda, McDowell, come gli altri interpreti cosiddetti “neo-hegeliani”, si chiede quindi se le norme sono qualcosa di indipendente, che va cioè semplicemente scoperto e “afferrato” tramite la ragione, o sono piuttosto il prodotto di decisioni e convenzioni sociali?

Più avanti vedremo in che modo McDowell legghi la sua risposta a Hegel. Qui ci basta dire che egli abbraccia quello che chiama “platonismo naturalizzato”, ovvero una forma di realismo che concepisce lo spazio delle ragioni come struttura autonoma non del tutto risolvibile in istituzioni di natura storico-sociale. È per questo che in *Mente e mondo* troviamo scritto che «le norme della ragione esistono comunque, si sia o no in grado di vederle»⁹.

Ciò che qui è più importante sottolineare è che per McDowell l'unico modo per superare il dualismo fra un certo relativismo che dissolve la norma nella socialità, e un “platonismo sfrenato”, per il quale le norme sono qualcosa di atemporale che la mente non deve far altro che afferrare, è concepire la sfera della normatività come qualcosa cui si è “iniziati”. L'accesso allo spazio delle ragioni è cioè possibile solo attraverso l'educazione, ovvero il processo tramite cui si viene resi partecipi di qualcosa che però non dipende mai del tutto da noi.

Questa dinamica di apprendimento di regole (essenzialmente linguistiche) tramite l'iniziazione culturale è ciò che McDowell chiama anche “*seconda natura*”. Questa espressione, tanto classica quanto problematica, indica il tentativo di conservare allo stesso tempo la dimensione “naturale” (ovvero non socialmente determinata) del riconoscimento delle norme, e la sua irriducibilità allo spazio delle leggi, il che implica l'inintelligibilità della norma alle scienze della natura.

⁹ Ivi, p. 91 (p. 98).

6.

Giunti a questo punto abbiamo tutti gli elementi indispensabili alla comprensione dei testi in cui McDowell si confronta apertamente con Hegel. Fare questa lunga premessa è stato necessario, dal momento che, a conti fatti, quando McDowell legge Hegel ci vede in un certo senso la propria stessa filosofia. Ed è per questo che, in realtà, le considerazioni sui testi saranno limitate ai pochi punti nei quali il confronto è davvero pregnante.

Entrambi i testi sono animati dall'obiettivo fondamentale, cui abbiamo fatto ampio riferimento, di trovare un modo di tenere insieme l'attività spontanea della soggettività con la realtà oggettiva, ed è in ciò significativo il titolo stesso del primo dei due saggi: "*Self-Determining Subjectivity and External Constraint*".

Sin da subito McDowell mette in guardia dalla tentazione di cadere nel mito del dato e nel dualismo, ad esso strettamente connesso, fra una spontaneità dell'intelletto, da una parte, e una passività recettiva della sensibilità, dall'altra. Venir fuori da questo paradigma significa riconoscere, con Sellars, come in ogni esperienza percettiva siano già da sempre in atto capacità concettuali.

Nel considerare questa idea è interessante sottolineare soprattutto il costante confronto della posizione sellarsiana con Kant. Per comprendere a pieno la strategia interpretativa che McDowell usa con Hegel bisogna infatti subito tener presente l'idea per cui se Kant, in un certo senso, "anticipa" Sellars, la critica di McDowell a quest'ultimo è da equiparare al passaggio da Kant a Hegel.

Il collegamento fra Kant e Sellars è costantemente ripetuto negli scritti mcdowelliani, e si fonda sul passaggio della *Critica della ragion pura* (nello specifico nel paragrafo 10 dell'Analitica trascendentale), in cui Kant afferma che «la stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni *in un giudizio*, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni *in una intuizione*; unità, che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto»¹⁰.

Questa citazione, ciclicamente riproposta nei testi mcdowelliani, è fondamentale per comprendere due questioni per noi interessanti. La prima, è la conclusione che per Kant, così come per Sellars, le intuizioni hanno una struttura logica, che è la stessa dei giudizi.

La seconda questione è che, per McDowell, questa idea è largamente condivisa da Hegel. Ora – la presenza di Hegel in questi ragionamenti è emblematica: nel testo il suo nome, anche nella forma aggettivata, ricorre piuttosto di frequente; eppure, in questo testo come nel secondo, solamente *una* volta in quasi 20 pagine vengono citate espressamente le sue parole, tra l'altro tratte da un passaggio di *Fede e sapere* in cui Hegel si sta riferendo a Kant.

¹⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 95.

Ma lasciando le critiche a dopo, è interessante considerare come, a partire da questa interpretazione, McDowell riconosca come i concetti siano *norme* che regolano le nostre pratiche di esperienza; la dinamica particolare, tuttavia, è che queste norme, pur essendo sempre in atto nella percezione, sono coinvolte in un modo che non dipende da noi, ma del quale ciononostante siamo responsabili. Fondamentale, perciò, è comprendere come la loro autorità non sia qualcosa di estraneo a noi, come fosse una forza che ci venga esercitata dall'esterno (da un dogma o da una tradizione), ma sono interne allo spazio logico delle ragioni. Il che vuol dire che le norme non sono qualcosa che gli agenti umani "istituiscono", ma sono *costitutive* della pratica stessa del pensare; di conseguenza, non può esserci un atto arbitrario e sociale che non presupponga già le norme stesse.

7.

Queste soluzioni sono al centro anche del secondo testo, "*On Pippin's Postscript*", il quale, pur riprendendo molte delle questioni presenti nel primo, trova la sua occasione di avvio in uno scambio critico con Robert Pippin¹¹.

Il problema di fondo per McDowell rimane, anche in questo testo, quello di individuare una qualche "via d'uscita" dal dualismo, apparentemente esaustivo, fra mito del dato, da una parte, e coerentismo, dall'altra. Tuttavia, nel dibattito con Pippin questo problema è indagato a partire dalla questione dell'origine delle norme, e, in particolare, dalla nozione di "*seconda natura*".

La polemica sorge soprattutto dall'apparente paradossalità, nel discorso mcdowelliano, del voler tenere lo spazio delle ragioni separato da quello delle leggi naturali, e al contempo volerne fare qualcosa di "naturale" (seppur in un senso differente). In altri termini, la domanda è: come possono essere in atto strutture normative in operazioni essenzialmente naturali come quelle della percezione sensibile?

La risposta articolata da McDowell si fonda su un'operazione di "reincantamento della natura", ovvero sull'idea che non tutta la natura sia analizzabile e comprensibile in termini fisici o biologici. Perciò, la seconda natura è pur sempre qualcosa di "naturale" nell'uomo, cioè gli appartiene in modo essenziale, pur essendo qualcosa di del tutto diverso dallo spazio logico delle leggi naturali.

¹¹ Cfr. R. Pippin, "Leaving Nature Behind, or Two Cheers for 'Subjectivism'", in: *Reading McDowell. On Mind and World*, ed. by N.H. Smith, Routledge, London-New York 2002, pp. 58-75 (ora in: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 186-205); J. McDowell, "Responses", in: *Reading McDowell*, cit., pp. 274-277; R. Pippin, "Postscript: On McDowell's Response to 'Leaving Nature Behind'", in: *The Persistence of Subjectivity*, cit., pp. 206-220.

Per comprendere davvero l'obiettivo polemico qui in gioco è necessario ricordare come per McDowell siano fondamentali tanto l'esigenza di superare il mito del dato, quanto quella di conservare l'idea empirista di un "attrito" fra mente e mondo. Tutto ciò, infatti, viene usato per criticare l'idea, condivisa da Pippin e Robert Brandom, di una risoluzione della sfera normativa nella socialità.

Questo problema trova un interessante collegamento con l'interpretazione che McDowell fornisce della dialettica servo-padrone nella *Fenomenologia dello spirito*. Ancora una volta egli si chiede: come mantenere l'autonomia delle norme senza cadere in un "platonismo sfrenato", ovvero in un realismo astorico delle ragioni? La risposta si trova nella complessa dinamica della *Anerkennung*, non intesa tuttavia come lotta fra autocoscienze differenti, che a un certo punto giungono a un qualche "consenso sociale". Piuttosto, per McDowell lo scontro è qualcosa di interno alla stessa autocoscienza, ovvero una lotta fra la sua determinazione empirica, condizionata, e la sua parte trascendentale. Al termine dello scontro (inteso quindi in senso allegorico), si trova il riconoscimento di un'oggettività normativa che è sì autonoma e indipendente, ma che è comunque "interna al pensiero".

Anche a partire da ciò, è interessante notare come McDowell chiami in causa sia Kant che Hegel a supporto delle propria tesi.

Infatti, per lui è fondamentalmente kantiana l'idea di un'originaria "apertura al mondo" della mente, che garantisca tanto l'attrito fra intelletto e realtà, quanto la possibilità di una genuina oggettività. Infatti, se viene meno l'idea di un rapporto percettivo col mondo informato già da sempre dall'unità concettuale, allora non si potrebbe parlare davvero di oggettività delle norme.

Il limite della posizione kantiana (e sellarsiana), tuttavia, è per McDowell la mancanza di una tematizzazione della effettiva disponibilità degli oggetti ai nostri sensi. In altre parole, Kant si interroga in modo solo unilaterale sul rapporto fra realtà e pensiero.

Per McDowell, di conseguenza, è necessario (anche se questa esigenza, per quanto importante, è solo accennata) svincolare queste strutture da un certo apparato soggettivista, e intendere perciò le condizioni dell'esperienza percettiva come "momento" dell'autorealizzazione del concetto. Autorealizzazione che è, "hegelianamente", tanto dispiegamento del pensiero – e dunque movimento soggettivo –, quanto autorivelazione della realtà – e quindi dinamica oggettiva. Solo in questo modo, dunque, si può garantire che le forme del pensiero siano anche le stesse della realtà, il che – sostiene McDowell – è quasi una banalità.

8.

A questo punto la nostra analisi può avviarsi a conclusione.

Abbiamo visto come l'obiettivo filosofico di McDowell sia quello di superare una serie di dualismi, a cominciare da quello fra il mito del dato di un certo empirismo tradizionale, e un coerentismo astratto che non tiene conto della realtà. Questo superamento sembra attuarsi nell'articolazione di un empirismo concettualista, ovvero una posizione che considera mente e mondo legati da una dinamica di attrazione e repulsione (potremmo anche dire una "dialettica"), che trova nella particolare nozione di "concetto" il proprio asse di rotazione.

Questa posizione viene articolata mediante il ricorso ad alcuni elementi fondamentali, ovvero, per ricapitarli brevemente:

1. il concetto di "esperienza percettiva" come dimensione di confine fra mente e mondo;
2. la divisione (sellarsiana) fra spazio delle ragioni (o della libertà) e spazio della natura (o delle leggi);
3. l'idea di un'autonomia dello spazio delle ragioni e la sua identificazione con la sfera della normatività;
4. l'idea che le norme siano qualcosa di indipendente dall'uomo, seppur sempre interno al pensiero (platonismo naturalizzato);
5. il riconoscimento, di conseguenza, di una seconda natura che lega l'uomo alle norme;
6. l'idea, infine, di una "autorealizzazione del concetto", che tenga insieme autodeterminazione del soggetto, attrito della realtà e, al contempo, disponibilità di quest'ultima a lasciarsi pensare.

Questi elementi, inoltre, sono alla base dell'interpretazione mcdowelliana di Hegel. E a questo punto, se volessimo a nostra volta "sfruttare" i testi di McDowell per i nostri interessi, potremmo provare a stabilire un parallelo un po' più diretto con Hegel.

E in fondo, non è poi così difficile cogliere nell'idea fondamentale di McDowell una delle questioni centrali di tutto l'idealismo tedesco, ovvero quella del rapporto fra soggetto e oggetto. Seppur con un lessico differente, McDowell si propone di interrogarsi sulla dinamica di incontro fra dimensione soggettiva e oggettività; ma ciò che è più interessante è che egli individua sin da subito la necessità di cogliere, in questo incontro, il ruolo giocato dai «*concetti*». E non è forse esattamente l'operazione che, in modo certo ben più complesso e con un afflato del tutto diverso, si propone lo stesso Hegel?

Per quanto l'uso che McDowell fa del termine "concetto" non corrisponda affatto all'hegeliano "*Begriff*", quanto è qui in gioco è, in entrambi i casi, la nozione di

“pensiero”. E viene allora subito alla mente quanto Hegel scrive nel *Vorbegriff* alla Logica enciclopedica, nel paragrafo 24, quando parla di un “pensiero oggettivo”, che non può essere inteso come appartenente esclusivamente alla mente soggettiva, ma è pensiero «nel mondo».

Non è un caso che, seppur McDowell sembri apparentemente ignorare questo passaggio dell'*Enciclopedia*, il raffronto non è affatto sfuggito a importanti interpreti hegeliani (penso soprattutto ai tedeschi Christoph Halbig e Michael Quante¹²). Possiamo quindi dire che nelle nozioni mcdowelliane di “concettuale senza confini” e di “autorealizzazione del concetto” venga riproposta, in qualche modo, quella idea che per Hegel «designa la *verità*, che deve essere non solo lo *scopo*, ma l'*oggetto* assoluto della filosofia» (*Enz.* § 25)? Quando McDowell, nel rispondere a Pippin, parla di una «identità nella differenza di pensiero e realtà»¹³, sta intendendo qualcosa di effettivamente hegeliano? E se sì, quanto questa affinità è strutturale e quanto invece è frutto di quel metodo strategico di interpretazione cui abbiamo fatto più volte riferimento?

A mio parere, rispondere non è affatto semplice, per almeno due motivi. Innanzitutto, è altamente problematico, come abbiamo ripetuto tante volte, il ricorso di McDowell a Hegel, a partire anche dalla semplice constatazione della scarsità di riferimenti testuali espliciti; in questo senso, cogliere un'affinità di pensiero vorrebbe dire, in un certo senso, “fidarsi” semplicemente di McDowell, cioè prender per buoni i suoi appelli a Hegel, dal momento che la quasi assente problematizzazione di questo confronto lascia pochissimo “spazio di manovra” a critiche e raffronti diretti.

In secondo luogo, condizione primaria di problematicità nello stabilire un dialogo effettivo fra Hegel e McDowell è la tanto ovvia quanto grande differenza di contesto, di linguaggio, di obiettivi critici, di afflato e soprattutto di *ambizioni* alla base dei due progetti speculativi, di modo che individuare degli elementi di comunanza rischia costantemente di essere una forzatura, quando non proprio un tradimento della specificità di entrambi.

¹² Cfr. C. Halbig, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002; Id., *Pensieri oggettivi, “Verifiche”*, XXXVI, 1-4 (2007), pp. 33-60 (trad. it. di G. Mendola); M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, mit einem Vorwort von R. Pippin, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2011.

¹³ J. McDowell, “On Pippin’s Postscript”, in: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2009, p. 198.