

LA TERAPIA INCOMPLETA DI JOHN McDOWELL: ANSIE PLURALISTE E ANSIE STORICHE

di Luca Corti

Abstract. *According to John McDowell's renowned stance, some of Hegel's insights have a profoundly therapeutic importance, because they show us how «not to have certain philosophical problems» concerning the relation between mind and world. Hegel's account of perceptual experience in particular is able to dissolve some typical «epistemological» and «transcendental» anxieties involving this relation.*

My aim in this article is to show that the Hegelian philosophical 'therapy' proposed by McDowell, though it prima facie seems to perform the therapeutic function it was designed for, upon further reflection raises further philosophical questions in need of diagnosis and critical attention. Following McDowell's therapeutic metaphilosophical approach, I will define the two issues that his solution raises as pluralist anxiety and historicist anxiety. They concern respectively (a) the different ways an intuition can become discursive and (b) the inherently historical character of the space of reasons.

In order to show how McDowell's 'therapy' cannot be considered 'terminated', I will proceed by (1) briefly presenting McDowell's position, highlighting the ways it connects to the thought of Kant and Hegel and (2) elaborating the two anxieties produced by McDowell's solution. I will show that Hegelian ideas can be of help in solving the two anxieties that McDowell's work produces.

Keywords. *Hegel, McDowell, Historical Anxieties, Transcendental Anxieties, Quietism*

0. Introduzione

Tra gli aspetti che rendono John McDowell uno dei filosofi più celebri e più discussi al giorno d'oggi, c'è sicuramente il suo modo d'intendere la pratica filosofica. Ispirato da Wittgenstein, tale atteggiamento viene comunemente definito *quietista*, e si basa sull'idea che lo scopo della riflessione filosofica *non* sia trovare una risposta ai quesiti filosofici, bensì liberarci da essi – o meglio, liberarci dal bisogno di porli. Nell'affrontare gli interrogativi filosofici, McDowell assume un'impostazione e un vocabolario mar-

catamente terapeutici¹. «Il filosofo tratta una domanda; come una malattia»², aveva scritto Wittgenstein, e McDowell gli fa eco, presentando il proprio lavoro concettuale come una diagnosi di particolari ‘ansie’, ‘ossessioni’, ‘sindromi’ o ‘fobie»³ filosofiche, da cui McDowell si propone di guarirci.

La terapia, per come è descritta da McDowell, ha uno specifico *modus operandi*: prima di provare a rispondere a una domanda filosofica, dovremmo chiederci *da dove* derivi il bisogno (o l’‘ansia’) di porla, e *quali siano i presupposti* su cui essa riposa. Una volta fatto ciò, è possibile riflettere su tali presupposti e ripensarli. Se possiamo fare a meno di essi, allora avremo tolto il terreno da sotto i piedi all’interrogativo iniziale, che in prima battuta ci appariva così pressante, facendolo in ultima istanza svanire. «Il risultato – afferma McDowell – non sarà una risposta alla questione, ma una liberazione dall’apparente bisogno di porla»⁴.

Per usare le parole di Wittgenstein, padre ispiratore di questa concezione, saremmo così in grado di «mettere a riposo la filosofia»⁵; per dirla invece con McDowell, «il presunto problema scompare, non lasciando alcun bisogno di costruire teorie per rendere le cose ‘meno misteriose’»⁶. Si tratta dunque di un meto-

¹ Da qui deriva l’appellativo *filosofia terapeutica*, l’altro nome spesso usato per indicare il quietismo.

² L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953 (trad. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999), § 255. Cfr. anche ivi, §§124-128.

³ Per quanto riguarda le ansie epistemologiche e trascendentali cfr. il prosieguo, per le «ossessioni epistemologiche» si veda J. McDowell, *Précis of Mind and World*, «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII (2), 1998, p. 366; per la «sindrome epistemologica» si veda Id., *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009, p. 254 e Id., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998, p. 396.

⁴ McDowell, *The Engaged Intellect*, p. 245.

⁵ Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, § 133.

⁶ McDowell, *Wittgensteinian Quietism*, «Common Knowledge», XV (3), 2009, p. 371. McDowell descrive il quietismo di matrice wittgensteiniana come un atteggiamento che «implica l’essere sospettosi delle domande dei filosofi, prima ancora che cominciamo a interessarci ai dettagli su come queste trovino risposta. Se qualcuno ci invita a fare filosofia costruttiva (*substantive philosophy*), chiedendoci, poniamo, qualcosa del tipo ‘come è possibile questo e quest’altro?’, noi non dovremmo subito imbarcarci nel tentativo di dare una spiegazione fi-

do filosofico particolare – ispirato ad alcune istanze psicoterapeutiche, almeno a giudicare dal vocabolario –, che è valso a McDowell l'appellativo di anti-filosofo: tale metodo non mira a *risolvere* i problemi, magari costruendo sistemi filosofici, bensì a *dissolverli*, senza proporre di per sé né tesi né visioni filosofiche sostanziali.

Nel corso della sua carriera, McDowell ha applicato questo genere di trattamento a vari problemi. Tra di essi, quello forse più famoso riguarda il rapporto tra 'mente' e 'mondo'. Esposta nell'omonimo libro (*Mente e mondo*), e sviluppata in vari altri lavori, questa operazione filosofica è divenuta assai celebre. Forzando un po' la mano, potremmo dire che per molti ha valore esemplare, da manuale, quasi il corrispettivo filosofico quietista di uno dei 'casi' di Freud. La sua fama è peraltro accresciuta dal fatto che, nel portarla a termine, McDowell usa particolari rimedi tratti dalla storia della filosofia, in particolare da Kant e Hegel. Come egli stesso sostiene, la sua terapia è «hegeliana almeno nello spirito»⁷. Altrove ribadirà: «Sono interessato a Hegel come a qualcuno che ci mostra come non avere alcuni problemi (in opposizione a: come risolverli)»⁸.

losifica positiva di questo e quest'altro, qualunque cosa esso sia. Ci dovremmo prima chiedere perché ci si aspetta che vi sia una difficoltà nella possibilità di *questo e quest'altro*. [...] La filosofia terapeutica è fatta per risparmiarci il travaglio della filosofia positiva», McDowell, *Wittgensteinian Quietism*, p. 371). McDowell si serve del metodo per risolvere le difficoltà relative al seguire una regola e, come vedremo, quelle che riguardano il rapporto mente-mondo. Il quietismo tuttavia non è affatto un'opzione filosofica priva di difficoltà, cfr. in proposito P. Stekeler-Weithofer, *Against Quietism*, «Wittgenstein-Studien», III (1), 2012, pp. 233-244 e R. M. De Gaynesford, *John McDowell*, Polity Press, Cambridge 2004, p. 177 sgg. Per una discussione del fatto se Hegel sia o meno un filosofo quietista si veda M. Quante, *Spekulative Philosophie als Therapie?*, in Halbig, Quante, Siep (eds.), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 325-350.

⁷ J. McDowell, *Responses*, in N. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, London 2002, p. 269.

⁸ L. Corti, *Come non avere alcuni problemi filosofici (grazie a Hegel)*. *Intervista a John McDowell*, *infra*, p. 145. Nell'introduzione a *Mente e mondo* McDowell afferma notoriamente di concepire il libro come «uno studio preliminare alla lettura della *Fenomenologia*», McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999, p. ix. Nonostante ciò, Hegel vi appare poi, di fatto, pochissimo, tanto che McDowell ammetterà: «Hegel figura nel mio libro solo come un personaggio da cui trarre

Nel presente articolo mi occuperò più da vicino di questa «liberazione da un'ansia filosofica»⁹ con mezzi hegeliani. Non sosterrò, come hanno fatto alcuni, che il tentativo in realtà non raggiunga lo scopo che si prefigge; né mi chiederò se esso corrisponda davvero alle idee di Hegel (o non sia invece una diluizione quasi omeopatica delle idee hegeliane, tale da non renderle più riconoscibili)¹⁰. Non discuterò neppure del fatto se si tratti o meno di una terapia del tutto negativa – ossia priva di qualunque genere di ‘costruzione’ filosofica – come McDowell vorrebbe¹¹. Proverò invece a mostrare che la cura mcdowelliana, come spesso accade con le cure in generale, benché funzioni, almeno temporaneamente, a livello *locale* (per risolvere difficoltà relative all’esperienza percettiva), non è in realtà priva di effetti collaterali. Pur dissolvendo alcuni problemi, essa infatti ne apre altri, i quali richiedono ulteriori diagnosi e corrispettivi trattamenti. In linea con l’approccio di McDowell, proverò a descrivere tali effetti collaterali come delle ‘ansie’. Esse sono almeno due, che chiamerò l’‘ansia pluralista’ e l’‘ansia storicista’.

In quanto segue, cercherò di sostenere che questi interrogativi non ricevono una risposta sufficientemente articolata in McDowell, il quale spesso non ne riconosce la portata. La conclusione che proporrò, dunque – per dirla con il Freud di *Analisi ter-*

ispirazione, in larga parte dietro le quinte (*off-stage*)», J. McDowell, *Comments*, «Journal of the British Society for Phenomenology», XXXI (3), p. 342. McDowell si occuperà di Hegel in alcuni altri saggi contenuti in Id. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.

⁹ McDowell, *Having the World in View*, p. 221; Id. *Responses*, in J. Lindgaard (ed.) *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell, Oxford 2008, pp. 200-267.

¹⁰ Per una discussione dell’hegelismo di McDowell si vedano Sanguinetti and Abath (eds.), *Hegel and McDowell: Perceptual Experience, Thought and Action*, Springer, Dordrecht (in corso di stampa); S. Houlgate, *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, in J. Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell, Oxford, 2008, pp. 92-111 e L. Corti, *Ritratti hegeliani*, Carocci, Roma 2014.

¹¹ McDowell si serve di una strumentazione concettuale talora molto sofisticata per portare avanti le sue argomentazioni, ed è difficile non riconoscere della filosofia ‘positiva’ nelle sue pagine.

minabile e interminabile – è che quella di McDowell rimane un'analisi non-finita (*unvollendet*), poiché non raggiunge quello stato finale, auspicato da Freud, in cui «da una continuazione dell'analisi non ci si possa ripromettere alcun ulteriore cambiamento»¹². Al contrario, la prosecuzione dell'analisi mcdowelliana porta alla scoperta di nuove ansie, che richiedono, a mio avviso, un ulteriore trattamento¹³.

Per mostrarlo procederò in due fasi: 1) riassumerò brevemente la proposta di McDowell, chiarendo in che modo essa faccia uso di intuizioni provenienti da Kant e da Hegel. In particolare, mostrerò perché, secondo McDowell, Hegel adotti già una concezione terapeutica dell'esperienza percettiva. 2) Mostrerò come tale concezione dell'esperienza percettiva apra alle due problematiche sopra menzionate. Detto in via preliminare, (a) l'ansia pluralista sorge di fronte alla domanda: in che modo concepire la relazione tra il contenuto percettivo, da una parte, e le sue diverse possibili concettualizzazioni, dall'altra? Ovvero, usando termini kantiani: quanti modi ci sono per concettualizzare discorsivamente una stessa intuizione? (b) L'ansia storicista è collegata alla precedente, ma sorge dalla domanda: se i concetti che costituiscono lo spazio delle ragioni sono essenzialmente storici e sociali – come ammette lo stesso McDowell – in che modo concepire la loro evoluzione e il modo in cui ci forniscono accesso alla realtà nel corso del tempo?

1. Kant, l'esperienza e la terapia hegeliana

La concezione dell'esperienza percettiva che McDowell ci invita ad adottare mira a 'esorcizzare' *due* specifiche ansie filosofiche, tra loro distinte ma connesse. La prima, più nota, viene defi-

¹² S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere di Sigmund Freud, Vol. 11*, Boringhieri, Torino 1979, p. 503.

¹³ Un'ulteriore questione, di grande interesse per il filosofo quietista, è quella che si pone Freud quando si chiede «se esista, per l'analisi, una fine naturale e se sia comunque possibile portare un'analisi a una fine siffatta», *ivi*, p. 502.

nita da McDowell come *ansia epistemologica*. Essa riguarda la natura della nostra conoscenza, e in particolare ruota attorno alla domanda: come fanno i contenuti della percezione a poter giocare il ruolo di *ragioni* o *giustificazioni* nei processi conoscitivi, all'intero dello spazio delle ragioni – anziché rimanere semplicemente i risultati di processi causali, ossia mere *discolpe*?

Le seconda ansia, sempre secondo una definizione di McDowell, è invece di tipo *trascendentale*, e riguarda il rapporto pensiero-realtà: come è possibile che il pensiero sia *diretto alla realtà*? In altre parole, secondo una formulazione del filosofo sudafricano: «come è possibile [...] il contenuto empirico in generale?»¹⁴.

Benché la seconda ansia sia più profonda e primitiva rispetto alla prima, entrambe, secondo McDowell, sorgono a causa di un presupposto filosofico comune, assai diffuso all'interno del dibattito. Si tratta dell'idea secondo la quale i *contenuti* dell'esperienza sono *separabili*, *indipendenti* e soprattutto *eterogenei* rispetto alle attività del pensiero che è invece incaricato di concettualizzarli, operando con tali contenuti. Se i contenuti percettivi, per loro natura, si collocano al di fuori dello spazio delle ragioni (fuori dalla portata dei concetti), allora si rende necessaria una spiegazione filosofica più o meno elaborata del modo in cui essi diventano 'pensabili', venendo poi inseriti nello spazio delle ragioni. Secondo McDowell, i filosofi, da Kant fino ai teorici contemporanei della percezione e della conoscenza, si sono dati da fare per fornire tale spiegazione del rapporto tra pensiero e realtà (attraverso l'esperienza).

La terapia di McDowell consiste nel rifiutare proprio tale presupposto, da sostituire con una posizione alternativa oramai

¹⁴ J. McDowell, *Précis of Mind and World*, «Philosophical Issues», VII, 1996, p. 232. Nonostante la letteratura spesso tenda a confonderle, le due ansie vanno tenute separate. La seconda – come McDowell sottolinea a più riprese – è quella più profonda. Si vedano McDowell, *Responses*, in Smith (ed.), *Reading McDowell*, pp. 281-282; Id. *The Engaged Intellect*, p. 243, dove McDowell afferma: «la questione se una parte del nostro pensiero ci pone in possesso di conoscenza non può neppure essere sollevata senza che questa precedente condizione sia soddisfatta: che il nostro pensiero abbia contenuto empirico [...]. Ed è in questo contesto di 'ansia trascendentale' che io mi occupo primariamente della questione di come dobbiamo concepire l'esperienza».

molto nota, comunemente definita come ‘concettualismo riguardando all’esperienza percettiva’. Secondo tale punto di vista, i contenuti dell’esperienza sono *già da sempre* concettuali (sono quindi dello stesso *tipo* dei contenuti del pensiero), e pertanto non vi è un problema nel concepire la relazione tra il pensiero e l’esperienza, né nell’inserire tali contenuti all’interno dello spazio delle ragioni¹⁵.

Ma come si fa a sostenere che i contenuti percettivi sono concettuali senza cadere in una forma d’idealismo, inteso nel senso in cui le capacità concettuali *creano* il mondo? La risposta di McDowell è che, nei processi percettivi, la ricettività offre un suo contributo specifico, ma esso è ‘informato’, ‘permeato’ da concetti. Questo perché le capacità concettuali sono all’opera, in modo passivo, nel momento ricettivo, conferendo carattere concettuale a ciò che è percepito.

Tale posizione concettualista, secondo McDowell, può essere formulata con il linguaggio della filosofia classica tedesca, in particolare di Kant e di Hegel. Kant avrebbe per primo compreso e in parte risolto la problematica: «io vedo la concezione dell’esperienza di Kant come, per lo meno potenzialmente, terapeutica», afferma McDowell¹⁶.

Uno degli scopi principali della *Critica della ragion pura*, per McDowell, è proprio fornire una risposta a quella che abbiamo chiamato ansia trascendentale (circa la possibilità di avere esperienze oggettive, ossia che il pensiero possa essere pensiero *delle cose*)¹⁷. L’individuazione delle due fonti della conoscenza e la de-

¹⁵ Se i contenuti dell’esperienza sono già di per sé concettuali, allora non dobbiamo più chiederci come fare a inserirli nello spazio delle ragioni (poiché essi sono *in sé* ragioni), né dobbiamo chiederci in che modo il pensiero arrivi alla realtà (perché vi è già da sempre implicato). Per un’introduzione si veda Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 70 sgg.

¹⁶ J. McDowell, *Reply to Commentators*, «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII (2), 1998, p. 424.

¹⁷ L’approccio di McDowell a Kant è selettivo e va alla ricerca, come lui stesso afferma, del «migliore approccio a Kant per noi», McDowell, *Responses*, in Lindgaard (ed.), *John McDowell*, p. 271. Esso solleva molteplici dubbi sia dal punto di vista storico che teoretico, per una discussione cfr. G. Bird, *McDowell’s Kant: Mind and World*, «Philosophy», LXXI, 1996, pp. 219-243; S. Sedgwick, *McDowell’s Hegelianism*, «European Journal of Philosophy», V (1),

finizione del loro rapporto sono parte centrale di tale progetto, all'interno del quale la Deduzione trascendentale gioca un ruolo cardine: nella seconda parte della Deduzione, in particolare, «la domanda di Kant è questa: come facciamo a sapere apriori che le forme richieste dall'intelletto puro contribuiscono alla costituzione di un portato oggettivo (*objective purport*)?»¹⁸. Come precisa McDowell, «la questione è urgente poiché Kant pensa che per avere a che fare intellettualmente con la realtà (*our intellectual engagement with the world*) sia necessario che gli oggetti ci siano dati attraverso i sensi»¹⁹, e purtroppo i sensi potrebbero costituire un elemento indipendente, eterogeneo e separato dall'intelletto, facendoci ricadere nell'ansia dirla con le parole di un altro interprete – Kant pensa alla possibilità di sopra esposta. Ma Kant, nella Deduzione, allontana

la minaccia data dalla possibilità che vi siano oggetti presenti ai nostri sensi, dati in conformità con i requisiti della sensibilità, ma indipendentemente da *qualsiasi* condizione che implichi la pensabilità²⁰.

Così facendo – per un *gap* tra sensibilità e intelletto, ma «solo per *negare* che esso esista»²¹. La conclusione kantiana, in sintesi, è che l'intelletto è già da sempre implicato nella costituzione dell'esperienza. Le capacità intellettuali fanno sì che le intuizioni siano sempre e del tutto concettualizzate.

Secondo McDowell, tuttavia, Kant non giungerebbe a una prospettiva completamente soddisfacente. Egli tenderebbe ancora a concepire le capacità concettuali come *attive* nell'esperienza, anziché sottolineare la *passività* del loro operare (Kant alimenta così l'idea che vi sia un'organizzazione concettuale di un materiale inizialmente non-concettuale e quindi una 'creazione' di contenuti

1997, pp. 21-38; H. Allison, *We Can Act Only Under the Idea of Freedom*, «Proceedings and Addresses of the APA», LVI (2), 1997, pp. 39-50.

¹⁸ McDowell, *Having the World in View*, p. 195. Si veda anche *ivi*, p. 189.

¹⁹ *Ivi*, p. 195.

²⁰ *Ivi*, p. 192.

²¹ R. Pippin, *McDowell's Germans: Response to 'On Pippin's Postscript'*, «The European Journal of Philosophy», XV (3), p. 416.

concettuali, anziché una originaria ricezione di elementi già concettuali)²². Inoltre, cosa più importante, Kant difenderebbe una concezione ancora problematica della sensibilità. Egli presenta infatti *spazio* e *tempo* come forme proprie della *nostra* sensibilità, peculiarmente umana. McDowell rimprovera a Kant questa idea di un requisito specificatamente umano, il quale restringe il campo d'azione delle categorie e lascia intendere che vi siano sensibilità 'altre' e mondi 'altri' rispetto al nostro²³. La sensibilità invece, secondo McDowell, è del tutto integrata nell'intelletto e le sue forme non sono specificatamente le *nostre*, ma sono le forme della sensibilità *überhaupt*.

Questa completa integrazione di sensibilità e intelletto in una direzione pienamente concettualista verrebbe portata a compimento da Hegel, attraverso una radicalizzazione della prospettiva kantiana. Ciò farebbe di lui una sorta di McDowell *antelitteram*.

Hegel avrebbe capito che sensibilità e intelletto sono fin dall'inizio integrate, e che la prima è informata dal secondo in tutte le sue parti. Detto in termini hegeliani, questo lavoro di ripensamento del rapporto tra sensibilità e intelletto consiste nel «ri-concepire [...] la nostra sensibilità [...], come 'momento' nella auto-realizzazione del Concetto»²⁴. Non c'è nulla al di fuori del concettuale (nemmeno le forme di spazio e tempo): esso può essere dunque visto permeare interamente la nostra esperienza²⁵.

Una volta riconosciuto ciò, afferma McDowell, «non è che la Deduzione deve essere rifatta», ma «questa riflessione fa cadere proprio il bisogno di una deduzione trascendentale»²⁶. Siamo liberati

²² Su questo punto cfr. Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 79 sgg.

²³ «Spazio e tempo sono ritenute essere specificatamente nostre, non condivise necessariamente da tutti i pensatori discorsivi. Quindi quando le categorie sono schematizzate in termini di sensibilità [...] esse sono nostre», McDowell, *Having the World in View*, p. 193; su questo punto si veda Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 95 sgg.

²⁴ McDowell, *Having the World in View*, p. 196.

²⁵ «Quello che Hegel rifiuta è la concezione di Kant della conoscenza empirica come il risultato di un intelletto vincolato, dall'esterno, dalle forme pure della sensibilità», J. McDowell, *Hegel and the Myth of the Given*, in W. Welsch und K. Vieweg (hrsg.), *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003, p. 87.

²⁶ McDowell, *Having the World in View*, p. 196.

dall'ansia (o dal bisogno) di una deduzione che ci spieghi come il pensiero ha *presa* sulla realtà. Non c'è bisogno del «compito sostantivo» (*substantive task*) di riconciliare le due fonti della conoscenza.

Che le forme del pensiero sono le forme della realtà viene ora rivelato come un'*ovvietà*. (A meno che a qualcuno non venga in mente qualche altra ragione per renderlo problematico)²⁷.

In sintesi: grazie a Hegel saremmo liberati dalla necessità di una deduzione trascendentale (poiché finalmente il pensiero verrebbe visto come già da sempre del tutto implicato nella ricettività); con essa scomparirebbe anche l'ansia trascendentale (poiché non vi sono problemi a concepire il pensiero come in contatto diretto con la realtà, presentata attraverso i sensi). In questo contesto, siamo quindi in grado ribadire un'*ovvietà* o un truisimo – che il nostro pensiero apre direttamente alla realtà²⁸.

Possiamo quindi chiederci con McDowell: c'è «qualche altra ragione» che renda problematica tale *ovvietà*? In quanto segue, cercherò di mostrare che ce ne sono almeno due.

2. *L'ansia pluralista*

McDowell sostiene che le stesse capacità che utilizziamo *attivamente* per giudicare, sono anche all'opera – seppur *passivamente* – nella sensibilità. Questo fa sì che i contenuti percettivi siano informati concettualmente. Come va compresa, nello specifico, tale affermazione?

²⁷ *Ibidem*. McDowell sostiene che questa posizione non è più kantiana, neppure nello spirito: «La radicalizzazione non dev'essere accessibile a qualcuno di riconoscibile ancora come Kant. È sufficiente che ci sia un modo di arrivare alle conclusioni hegeliane riflettendo sui risultati della Deduzione», *ibidem*; e ancora «il risultato [...] è kantiano solo nel senso più lato (*thinnest*) del termine», *ibidem*, p. 195.

²⁸ Si veda McDowell, *Mente e mondo*, p. 47. Cfr. anche C. Halbig, *Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, in J. Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell, Oxford, p. 90, n. 34.

Proviamo a fare un esempio, prendendo le mosse dai testi mcdowelliani: nel momento in cui percepiamo un cardellino che vola sulla nostra finestra, le capacità concettuali sono all'opera, seppur passivamente, e plasmano il contenuto offerto dalla ricettività, determinandolo come *concettuale*²⁹. Tale contenuto empirico, dunque, può essere esperito, ma essendo già concettuale, può anche essere utilizzato come contenuto di un giudizio (espresso dalla frase 'questo è un cardellino') da parte del soggetto che conosce, e usato dunque come giustificazione nei processi conoscitivi.

McDowell ha inizialmente sostenuto che tale contenuto percettivo fosse addirittura *proposizionale* – l'idea era originariamente di Sellars, secondo cui «le esperienze contengono affermazioni proposizionali»³⁰.

Date queste coordinate, potremmo tuttavia chiederci: che cosa succede nel caso in cui l'apparato concettuale del soggetto conoscente non contenga il concetto 'cardellino'? Se seguiamo la visione mcdowelliana dell'esperienza appena esposta, siamo costretti ad affermare che, in quanto assente, il concetto non può entrare *passivamente* nella costituzione della mia esperienza. Quest'ultima – e quindi il mondo che essa presenta – apparirà necessariamente diversa rispetto all'esperienza e al mondo di chi possiede il concetto.

Potremmo poi estendere questo punto chiedendoci: che cosa accade all'esperienza e al mondo, quando lo spazio dei concetti di chi percepisce – quegli stessi concetti che entrano nella costituzione dell'esperienza – non solo manca del concetto di 'cardellino', ma risulti diverso nei suoi contenuti e incompatibile con altri spazi dei concetti? L'esperienza farà affermazioni diverse³¹?

La domanda diventa urgente anche perché McDowell nega che vi sia qualcosa come le forme *pure* del pensiero, ossia concetti

²⁹ Questa immagine – ripetiamo – non sostiene che vi sia un precedente contenuto non-concettuale, trasformato poi in un contenuto concettuale. Il contenuto percettivo si presenta fin dall'inizio come concettuale.

³⁰ W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004, p. 24.

³¹ Si pensi al celebre caso illustrato da Whorf, in cui il sistema concettuale della tribù Hopi divide gli oggetti in due sole classi: oggetti volanti e oggetti che non volano (non permettendo quindi la discriminazione tra le intuizioni di 'aviatore', 'aeroplano', 'cardellino', le quali ricadono in un unico concetto).

non-empirici nel senso kantiano del termine. Ogni parte dello spazio delle ragioni è implicata nell'esperienza ed è 'responsabile' nei confronti dell'esperienza stessa. Si tratta di una delle conseguenze della 'radicalizzazione' di Kant, che McDowell attribuisce a Hegel:

se riconcettiamo i requisiti kantiani relativi alla sensibilità come 'momenti' all'interno della auto-realizzazione del Concetto, noi non possiamo più considerare le forme del pensiero, le forme istanziate nell'auto-realizzazione del Concetto, come pure, nel senso dell'essere indipendenti dalla capacità degli oggetti di presentarsi ai nostri sensi (*availability of objects to our senses*)³².

McDowell si rende conto della difficoltà insita nell'idea di diversi sistemi concettuali – dotati di più o meno concetti determinati – che plasmano l'esperienza, e a distanza di qualche anno torna sui propri passi, affermando: «non c'è ragione per insistere sul fatto che il concetto di cardellino debba figurare nel contenuto di un'esperienza»³³.

Egli cambia la sua prospettiva, concependo la concettualità propria dei contenuti percettivi in maniera profondamente diversa e negando, tra le altre cose, che essi abbiano un carattere proposizionale. Nella sua nuova formulazione, la concettualità può presentarsi in due *forme*: una intuitiva e una discorsiva. Una volta fatta questa distinzione, McDowell può sostenere che il contenuto percettivo ha una forma concettuale *intuitiva* (l'intuizione sensibile di qualcosa fuori dalla mia finestra). Il contenuto del giudizio, invece ('questo è un cardellino', 'questo è un volatile') ha una *forma* sempre concettuale, ma discorsiva.

Così facendo, McDowell può affermare che chi non ha il concetto di 'cardellino' può certamente avere esperienze oggettive, dotate di *forma* concettuale (intuitiva); e tuttavia per concettualizzarle discorsivamente è necessaria l'acquisizione del relativo concetto.

³² McDowell, *Having the World in View*, p. 195.

³³ Ivi, p. 259.

Ma come avviene (si chiede ancora il filosofo, forse ansioso), tale concettualizzazione? Per descrivere l'operazione di concettualizzazione discorsiva – il passaggio dal contenuto intuitivo al corrispettivo giudizio –, McDowell usa la metafora del *carve out*, ossia del ritagliare. Nell'esempio sopra menzionato, il soggetto cosciente deve ritagliare le porzioni di contenuto intuitivo in cui vuole impegnarsi, per poi utilizzarle nel gioco del dare e chiedere ragioni ('questo è un cardellino'). Con le parole di McDowell:

C'è bisogno di ritagliare (*carve out*) quel contenuto dal contenuto non articolato dell'intuizione prima di poterlo unire ad altri pezzi di contenuti nell'attività discorsiva. L'intuire non fa questo lavoro di ritaglio per noi³⁴.

Riassumendo: in questa nuova concezione, tutti abbiamo esperienze concettuali *intuitive* inarticolate, le quali vengono articolate (o 'ritagliate') da differenti sistemi di concetti, mediante i quali rendiamo tali contenuti discorsivi e disponibili per i giudizi. Di fatto, McDowell descrive i contenuti percettivi come aventi un *tipo* particolare di concettualità, aperta a *molteplici* concettualizzazioni discorsive.

Quest'idea di un intuitivo inarticolato colpisce il lettore hegeliano, dacché sembra costituire un passo indietro in una direzione non hegeliana (detto metaforicamente: dati questi presupposti, come non fare a sostenere che l'intuizione torna a essere la notte in cui tutte le vacche sono nere?). Ma soprattutto, essa ripropone, in modo persino accentuato, l'ansia pluralista menzionata poco sopra: quanti sono i modi di 'ritagliare' una medesima intuizione? E perché preferire la concettualizzazione discorsiva attraverso un certo schema anziché attraverso un altro? La questione si pone proprio per il fatto che McDowell difende un'integrazione radicale tra concetti e intuizioni, combinate nel momento in cui il mondo ci appare.

Le conseguenze e le criticità di questa scelta vengono colte da un esempio di Robert Pippin, quando afferma che, non appe-

³⁴ Ivi, p. 264; cfr. anche Id., *The Engaged Intellect*, p. 319.

na sosteniamo che un determinato apparato concettuale è sempre all'opera in ogni ricettività sensibile, allora

sarà molto difficile continuare a sostenere la visione propria del senso comune, secondo cui gli antichi schiavi greci e gli odierni programmatori informatici *devono avere*, a qualche livello, un mondo percettivo comune quando ammirano l'Egeo – un mondo 'controllato dagli oggetti' visti nello stesso modo. Chi vive in un mondo animato ovunque da forze naturali intenzionali 'vede' i loro effetti; per chi è socializzato in una comunità o in un ordine feudale, ci sono proprietà visibili ed ereditarie, contenute nel sangue, che legittimano una famiglia a governare per molte generazioni; quando c'è una Grande Catena dell'Essere i suoi ordini di realtà sono direttamente manifesti a tutti coloro che 'hanno occhi per vedere'; quando le anime si reincarnano, gli oggetti possono essere percepiti ovunque; uno 'vede' l'anima [...] e così via. Per Hegel, questi non sono solo errori empirici o cattiva scienza, e non sono credenze che vanno al di là del giusto tipo di 'dati' [...], né sono imposizioni teoretiche su di una esperienza empirica che sarebbe disponibile, sempre e in ogni luogo, per tutti i ricettori, propriamente forniti. Questo è il prezzo da pagare nel 'confondere i confini' tra concetto e sensibilità³⁵.

In sintesi: una volta che (1) si afferma che la ricettività è plasmata concettualmente e (2) si nega che esista un set apriori e universale di concetti che entrano nell'esperienza, allora sembra inevitabile che sorga (3) l'*ansia del pluralismo* e le questioni relative alla preferibilità di uno schema all'altro emerge in maniera chiara. E non si tratta di una constatazione empirica, fatta a livello di antropologia sociale – *à la* Whorf –, ma di un'ansia appunto trascendentale.

Per capire più da vicino la portata dell'ansia pluralista è utile guardare con maggiore attenzione a che cosa McDowell intende per 'sistema di concetti' o 'capacità concettuali' – tematizzando quegli stessi concetti che, come abbiamo visto, plasmano *ab ovo* l'esperienza. Quando analizziamo il modo in cui egli concepisce

³⁵ Pippin, *McDowell's Germans*, p. 425.

l'anatomia e lo status dello spazio delle ragioni, tuttavia, sorge un'altra ansia, strettamente legata alla prima, che ho chiamato 'storicista'³⁶.

3. *L'ansia storicista*

Per McDowell lo spazio delle ragioni è qualcosa di *essenzialmente* normativo. Come tale, esso gode di una sua *autonomia logica*. Egli, come noto, appartiene a quel gruppo di filosofi denominati 'sinistra sellarsiana', i quali condividono l'idea che l'insieme di regole che governano i nostri giudizi (più semplicemente: i concetti) *non* possano essere spiegate in termini di scienza naturale. Si tratta di una prospettiva oramai molto nota, secondo cui lo spazio delle ragioni è *sui generis* e possiede un proprio tipo d'intellegibilità, irriducibile ad altri³⁷.

Anche questa tesi, tuttavia, fa apparire all'orizzonte una serie di potenziali dualismi e corrispettive 'ansie', che McDowell si premura di allontanare³⁸.

Tra di esse, ve ne è una che riguarda l'*origine* delle norme, e si condensa nella questione: da dove proviene l'autorità normativa?³⁹ A tal proposito, McDowell assume una posizione particolare all'interno del dibattito odierno. Egli infatti è molto critico nei confronti del modello *sociale* della genesi del normativo. Secondo tale modello, piuttosto diffuso, le norme vengono alla luce

³⁶ Le due ansie sono tuttavia distinte, in quanto l'ansia pluralista sorge indipendentemente da qualsiasi affermazione sulla storicità o non storicità dello spazio delle ragioni.

³⁷ Si veda a tal proposito McDowell, *Having the World in View*, p. 5 e Id., *Précis of Mind and World*, «Philosophical Issues», p. 233.

³⁸ Riassumendo, si tratta di *tre* tipi di ansie, che riguardano (1) lo statuto ontologico di tale regno: le norme sono naturali (seppur non naturalizzabili)? Oppure vanno intese come appartenenti a un regno normativo di tipo platonico, 'altro' rispetto al domino naturale? (2) L'origine del regno normativo: da dove derivano la loro autorità? (3) Infine, gli interrogativi riguardanti il modo in cui i singoli individui diventano responsivi a tali norme: come facciamo a diventare esseri responsivi a norme? Si tratta di capacità soprannaturali? Possono essere spiegate scientificamente?

³⁹ McDowell, *Having the World in View*, p. 183.

all'interno di una comunità, quando gli individui cominciano ad attribuirsi a vicenda impegni normativi – vincolandosi l'un l'altro a ciò che ciascuno *dovrebbe* fare⁴⁰. Questa, ci dice McDowell, non è una buona immagine per capire la genesi del normativo. Forse può andar bene per comprendere come si generano norme altamente convenzionali, ma risulta inadeguata soprattutto per quanto riguarda la genesi delle norme *concettuali*. Non si può pensare una situazione di partenza priva di norme («un vuoto normativo»), seguita da un atto sociale che crea le norme attraverso una qualche forma di riconoscimento tra individui. «Se l'atto legislativo non è già soggetto alle norme della ragione, come può essere se non arbitrario?»⁴¹. McDowell suggerisce dunque una visione alternativa:

L'immagine dell'autolegislazione qui non ci aiuta. [...] Le norme fondamentali del pensiero non possono essere viste come istituite dai pensatori; non appena qualcuno è un pensatore, questi è già soggetto a tali norme⁴².

Questo porta il filosofo sudafricano a formulare la propria alternativa: la visione più adeguata, ci dice, è che le norme abbiano una particolare *indipendenza* rispetto ai nostri atteggiamenti gli uni verso gli altri. «L'idea è che le norme della ragione esistono comunque, a prescindere dal fatto che siamo o meno in grado di vederle»⁴³.

Esse tuttavia non vanno concepite come una sorta di 'regno platonico', fuori dall'ordine naturale, cui noi misteriosamente

⁴⁰ Nel caso più semplice, la norma 'scacco', negli scacchi, nasce dal riconoscimento, da parte degli altri giocatori, che quello che sto facendo all'interno di un gioco è un particolare tipo di mossa. Trattandomi come vincolato a certi comportamenti, i miei pari istituiscono i criteri di correttezza. Essi 'mi riconoscono' come un giocatore. Questo modello è difeso da studiosi come Robert Brandom e Robert Pippin, i quali si richiamano alla nozione hegeliana di 'riconoscimento', si veda Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 150 sgg., 212 sgg.

⁴¹ J. McDowell, *Having the World in View*, p. 101. Vedi anche Ivi, p. 201: «non ha senso concepire il sottomettersi alle norme come un'azione che si compie in un vuoto normativo».

⁴² Ivi, p. 106, corsivo mio.

⁴³ Id., *Mente e mondo*, p. 98; cfr. Id., *Having the World in View*, pp. 105 e 172.

avremmo accesso (attraverso delle capacità concettuali altrettanto misteriose). Questa posizione viene denominata da McDowell «platonismo rampante». Più modestamente, per comprendere tale indipendenza, McDowell mobilita il concetto di ‘tradizione’. Una tradizione è indipendente dagli atteggiamenti dei singoli partecipanti gli uni verso gli altri: una volta che noi siamo iniziati a una certa configurazione dello spazio delle ragioni, sostiene McDowell, siamo in grado di percepire la forza normativa delle sue regole – la quale non dipende, in un senso importante, da noi⁴⁴. Dall’altra parte, l’entrare a far parte di una tradizione, ossia acquisire la capacità di essere responsivi a norme, è un processo ‘naturale’ nello sviluppo dell’essere umano e non ha, secondo McDowell, alcunché di misterioso. Si tratta dell’acquisizione di una «seconda natura»⁴⁵. Così facendo, non c’è più nulla di oscuro nel concepire l’essenza del normativo e la nostra capacità di accedere al regno delle norme. Sparirebbe in tal modo ogni elemento ansiogeno.

Quello che ci interessa qui, sono alcune conseguenze derivanti da tale specificazione della natura dello spazio delle ragioni. In primo luogo, essendo costituito da norme (o criteri di correttezza) condivise, tale spazio è *essenzialmente* sociale. La socialità non riguarda la sua *origine* – esso non si crea socialmente – quanto piuttosto la sua natura o status. Vivendo immersi in uno spazio sociale, tutti possiamo richiamarci alle sue regole – per esempio, al concetto di ‘cardellino’ – per fare affermazioni o contestare la correttezza di affermazioni. McDowell lo riconosce, sostenendo che «le capacità concettuali sono intelleggibili solo nel contesto delle pratiche sociali»⁴⁶. Il che equivale a dire che i concetti non

⁴⁴ Questo concetto di ‘tradizione’ è stato elaborato da McDowell in ambito wittgensteiniano, cfr. Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 82 sgg.

⁴⁵ Il concetto è assai discusso e criticato, si vedano in proposito, Halbig, *Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, pp. 72-91; R. Pippin, *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 186 sgg.; Corti, *Ritratti hegeliani*, pp. 213 sgg.

⁴⁶ McDowell, *Having the World in View*, p. 199. Per quanto riguarda il modo in cui il singolo individuo giunge ad ‘aprire gli occhi’ sulle norme, si veda Corti, *Ritratti hegeliani*, p. 91 sgg. La nostra entrata nel regno normativo avviene come fase essenziale dello sviluppo in quanto esseri umani. Divenendo esseri concettuali noi impariamo a essere responsivi a esse, a comprendere le cose in termini

sono privati⁴⁷. La tradizione è quindi qualcosa di condiviso. Ed è tale apparato concettuale condiviso che concorre alla determinazione concettuale dell'esperienza:

la responsabilità nei confronti del mondo (*answerability to the world*) e la responsabilità nei confronti l'uno dell'altro devono essere comprese assieme⁴⁸.

Data la sua conformazione sociale, e la sua comprensione attraverso la nozione di *tradizione*, lo spazio delle ragioni avrà necessariamente diverse conformazioni nel tempo. I concetti che lo costituiscono vanno incontro a modifiche ed evoluzione. Esso sembra pertanto necessariamente avere un carattere ulteriore, ossia un carattere *storico*. McDowell lo ammette e tuttavia confessa che «la storicità della spontaneità umana» è un tema «verso cui punto invocando la tradizione, ma che non sviluppo ulteriormente»⁴⁹.

Questo carattere è tuttavia fondamentale e costituisce un elemento hegeliano di grande rilievo. Recentemente McDowell lo ha riconosciuto, notando come alcune fasi della *Fenomenologia* siano analisi di «configurazioni storicamente reali della vita umana»⁵⁰. Secondo Hegel, afferma McDowell, è

evidente che una auto-comprensione umana è possibile unicamente nella configurazione della vita comune che è stata raggiunta con la modernità, attraverso uno sviluppo storico di cui Hegel ci mostra le linee generali⁵¹.

di correttezza e scorrettezza, compiendo giudizi come 'questo è un cardellino'. Una volta fatto ciò, abbiamo una diversa relazione con il mondo.

⁴⁷ Cfr. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1998.

⁴⁸ McDowell, *Responses*, in Smith (ed.), *Reading McDowell*, p. 275

⁴⁹ Ivi, p. 297.

⁵⁰ McDowell, *What Is The Phenomenology About?*, in F. Sanguinetti, and A. Abath (eds.), *Hegel and McDowell. Perceptual Experience, Thought and Action*, Springer, Dordrecht, di prossima pubblicazione.

⁵¹ *Ibidem*. Queste posizioni tuttavia non si confanno, ripete McDowell, al programma iniziale delineato nell'Introduzione. Per cui potrebbe essere che l'opera sia 'sfuggita di mano' a Hegel.

McDowell tuttavia non elabora tale intuizione hegeliana. Essa tuttavia è essenziale, poiché il riconoscimento di una molteplicità di apparati concettuali, tra loro diversi, che si sono susseguiti nel tempo e hanno plasmato varie visioni del 'mondo', genera inevitabilmente un'*ansia storicista*. L'idea che il mondo possa 'cambiare' nel corso del tempo, a ogni mutamento dell'orizzonte concettuale, appare assai controintuitiva e problematica. Al contempo, sorge il problema della giustificazione di un sistema concettuale rispetto a un altro e della comprensione del loro sviluppo e ordinamento storico. Il tema della storia, inizialmente lontano dalla tradizione dell'hegelismo americano e invece assai battuto da quello 'continentale', torna così a imporsi con forza, come effetto collaterale della tesi concettualista dell'esperienza percettiva. Esso deve essere risolto se la terapia di McDowell vuole avere il portato curativo che si propone e non essere un mero palliativo.

4. Conclusioni

Come abbiamo cercato di mostrare, la terapia hegeliana proposta da McDowell, volta a dissolvere alcune ansie filosofiche e basata su una nuova concezione dell'esperienza percettiva, sembra far apparire all'orizzonte due ulteriori problematichità, le quali minacciano il suo successo. Affinché la cura di McDowell raggiunga gli esiti che si è preposta, sono necessarie ulteriori riflessioni sulla pluralità degli spazi delle ragioni e sulla natura del loro sviluppo nel tempo. In quest'ottica, Hegel fornisce interessanti risorse concettuali. McDowell, d'altronde, lo riconosce, negando che «la dissoluzione del problema di Kant, riguardante l'oggettività concettuale, esaurisca il pensiero di Hegel»⁵². Egli afferma anche: «non suggerisco neppure che esaurisce il pensiero hegeliano sulla relazione tra pensiero e oggettività»⁵³. Si apre dunque un campo ulteriore di riflessione, in cui placare nuove ansie filosofiche e portare a convergenza ancora maggiore i temi della riflessione anglosassone con quelli della tradizione continentale.

⁵² McDowell, *Hegel and the Myth of the Given*, p. 198.

⁵³ *Ibidem*.