

EMANUELE CIANTÒ

## SPAZIO SOCIALE E FINE DELLA STORIA. TERRY PINKARD SU HEGEL E LA FORMA DI VITA MODERNA

### Introduzione

La seconda metà del XX secolo vede l'affermarsi e il diffondersi di nuove interpretazioni e confronti con l'idealismo tedesco, in particolare con Hegel, da parte di filosofi appartenenti alla tradizione analitica anglosassone. Negli Stati Uniti, il lavoro di Wilfrid Sellars (Sellars 1956) fa da apripista alla cosiddetta "scuola di Pittsburgh" e ad autori come Robert Brandom, Robert Pippin e soprattutto Terry Pinkard. Quest'ultimo sviluppa l'idea sellarsiana di spazio logico delle ragioni attraverso un costante confronto con Hegel e la *Fenomenologia dello spirito*. Al capolavoro hegeliano del 1807 dedica *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason* (1994), incentrato su una lettura della *Fenomenologia* basata sul concetto di *socialità della ragione*: ciò che qualifica la conoscenza e la razionalità umana è la capacità di muoversi e districarsi all'interno di un complesso inferenziale di ragioni per giustificare le proprie credenze e azioni (lo spazio *sociale* delle ragioni).

Negli anni successivi, Pinkard approfondirà questa prospettiva, elaborando l'idea per cui ciò che Hegel aveva chiamato *Geist* non sia altro che la socialità implicita nelle pratiche umane<sup>1</sup>. Si tratta di una posizione che valorizza evidentemente la dimensione dello spirito oggettivo, ossia il ruolo delle istituzioni nella sfera hegeliana della *Sittlichkeit*, che Pinkard rende con la nozione di forma di vita (*form of life*); il dare e ricevere ragioni che anima il *social space of reasons* si istituzionalizza e si radica nella sfera pubblica: famiglia, società civile e Stato sono tre diversi momenti del dare e ricevere ragioni proprio dello spirito come pratica sociale.

---

<sup>1</sup> Pinkard 1994, 24: «In questo modo la storia, quale sequenza di eventi che sono collegati tra loro, analogamente alle parti di un resoconto complessivo su come la tale o tal'altra ragione è diventata autorevole per una comunità, è possibile solo in quanto sviluppo del *Geist* — cioè in quanto sviluppo delle pratiche sociali riflessive».

Nel presente contributo, intendiamo nondimeno rivolgere l'attenzione ai lavori più recenti di Pinkard. In particolare, ci concentreremo su *Does History Make Sense?* (2017) che fornisce un quadro esaustivo e originale della filosofia della storia hegeliana attraverso il dispositivo del *social space of reasons*. Cercheremo così di mostrare che: 1) il dare e ricevere ragioni non è mera prassi, ma contiene una decisiva *sfera teoretica*; 2) il *social space of reasons* può rappresentare un dispositivo adeguato per comprendere il vero non come sostanza ma propriamente come soggetto, contribuendo al dibattito sulla fine della storia. Distinguendo il *giving and asking for reasons* in due momenti differenti, infatti, leggeremo il progresso della storia esposto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nella *Fenomenologia* come un processo scandito dalla riflessione autocosciente delle diverse comunità storiche su se stesse e i loro principi, la crisi dei quali ne determinerà la caduta e il superamento.

### **1. Forme di vita ed espressione comunitaria: la Sache selbst dello spazio sociale**

Per comprendere il concetto di *forms of life* pinkardiano, dobbiamo anzitutto prendere in considerazione il modo in cui Pinkard affronta il passaggio dalla Ragione fenomenologica allo Spirito. L'ultimo momento della Ragione è l'Individualità che è in sé e per se stessa, che prende le mosse da ciò che Hegel chiama il "regno animale dello spirito":

L'obiettivo dell'individuo non può essere *diventare* un individuo [...], poiché egli è già un individuo, costui deve piuttosto giungere a conoscersi *come* l'individuo che è, esprimendo e perseguendo i fini coerenti con questa individualità. Anzi, poiché l'individualità di ciascuna persona è concepita come una sua 'qualità', analoga a una semplice proprietà, la relazione delle azioni dell'individuo con questa semplice qualità, può *solamente* essere un'espressione, ovvero può solamente consistere nel portare quanto è soggettivo e 'interno' all' 'esterno', in una forma pubblicamente disponibile (Pinkard 1994, 189).

La necessità di comprendere se stessi tramite l'espressione dell'interno in un sé pubblico conduce gli agenti individuali a identificarsi nelle proprie opere, poste sotto lo sguardo altrui. Il punto è però che ogni autore non può evitare che la sua opera sia soggetta a interpretazioni, anche errate, di modo che l'opera risulta di fatto non tanto ciò che l'autore vuole che essa sia, quanto

piuttosto la risultante dei molteplici sguardi di *altri* individui. L'opera esiste cioè solo nello spazio pubblico del confronto e dell'interpretazione. Che gli altri interpretino l'autore e la sua opera come questi vorrebbe è puramente contingente.

Ne deriva che l'autore non deve concentrarsi, per trovare il vero sé, sul modo in cui gli altri agenti interpretano la sua opera, ma sulla Cosa stessa (*Sache selbst*), cioè la «unità tra ciò che l'agente è veramente secondo la propria 'natura interna', e le sue *espressioni* di questa 'natura interna'» (Pinkard 1994, 195). L'agente nel suo cuore sa cosa l'opera rappresenta davvero, quale Sé interiore essa esprima.

Nel 'regno animale dello spirito', ciascun agente sostiene pertanto di non essere interessato, tramite ciò che esprime, agli altri (dal momento che ognuno è già quel che è indipendentemente dalle espressioni dell'altro); tuttavia ciascun agente sostiene anche che il suo obiettivo fondamentale è esprimere se stesso, poiché solo nell'espressione del sé, nel portare il sé alla presenza pubblica, egli compie la sua individualità (Pinkard 1994, 200).

In altre parole, non è solo la *Sache selbst* a esistere soltanto nello spazio pubblico: è il sé dell'individuo che esiste solo in esso, solo nelle circostanze sociali<sup>2</sup>.

In questo modo, la Ragione giunge al suo massimo sviluppo, il che

[...] rende possibile alla comunità moderna di passare da una concezione di ragione come criterio fisso e trascendente — lo 'sguardo da nessun luogo' — a una concezione di ragione come forma della pratica sociale, in cui *valutiamo e criticiamo* le azioni che eseguiamo individualmente e collettivamente. Questa nuova concezione della ragione [...] fa passare la comunità moderna da un resoconto incentrato sulla '*sostanza*' [...] a un resoconto incentrato invece sul '*soggetto*', sulla *pratica sociale collettiva*, ovvero, come dice Hegel, su un 'Io' che è 'Noi', e su un 'Noi' che è 'Io' (Pinkard 1994, 201, corsivo nostro).

In questo nuovo contesto, la *Sache selbst*, da opera frutto dell'espressione individuale, del sé interiore, diviene «la struttura

---

<sup>2</sup> Pinkard 1994, 200: «Questi individui non possono pensarsi come individui già formati, che semplicemente esprimono l'uno con l'altro le proprie nature precostituite, ma come individui che *divengono* ciò che sono allorché si rendono visibili nel mondo pubblico. In altri termini, il sé viene a essere considerato come un *progetto*, non come una cosa pienamente formata, viene cioè a costituirsi nei processi di reciproco riconoscimento all'interno della vita sociale».

dello 'spazio sociale' di sfondo, in base alla quale siamo autocoscienti» (Pinkard 1994, 201-202) diviene cioè *Geist*, spirito, e gli individui si autocomprendono come *momenti, posizioni* di questo spazio sociale.

Lo spazio sociale interno a una forma di vita, ossia a una comunità di soggetti agenti che occupano posizioni nel gioco del dare e ricevere ragioni, è definito dallo Hegel di Pinkard «sostanza etica». Questa indica «un modo di dirigere le nostre azioni e le nostre credenze», che «vanno considerate come delle *attività normative*, non come delle 'espressioni' (sincere o meno) di una qualche 'qualità interna'» (Pinkard 1994, 202). Si tratta insomma, più precisamente, «di una comprensione, all'interno di una forma di vita, del 'modo in cui dovrebbero andare le cose'» (Pinkard 1994, 203). La *Sache selbst* diviene così una *Sittlichkeit*, cioè il modo in cui dovrebbero andare le cose, «intendendo quest'ultimo come l'insieme delle norme che si collocano sullo sfondo» (Pinkard 1994, 203). Gli agenti che si autocomprendono come parte di questo *social space of reasons* risultano *bei sich selbst*, ossia a casa propria nel mondo: vivono in e si identificano con le norme (la *Sittlichkeit*) che definiscono la loro forma di vita.

## 2. Infinite Ends tra forme di vita e processo storico

Il concetto di forma di vita torna anche in *Does History Make Sense?*. Qui, è connesso a quello, analogo, di "ordini di pensieri": «risiedere in un ordine di pensieri significa avere un posto in una forma di vita [*shape of life*] in cui principio etico e psicologia individuale sono collegati dalla mediazione di diverse istituzioni e pratiche sociali» (Pinkard 2017a, 39, traduzione nostra)<sup>3</sup>. Gli ordini di pensieri sono dunque l'unità di passioni individuali e norme sociali, nel momento in cui le seconde fanno presa sulle prime. Il punto è quindi sempre «se l'ordine stesso genera un tipo di psicologia morale che possa con successo essere portata avanti e messa in pratica» (Pinkard 2017a, 40). La crisi delle norme e dei principi etici si apre nel momento in cui questi non sono più in grado di fornire una spiegazione razionale di come dovrebbe funzionare il mondo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> I testi non disponibili in edizione italiana sono stati tradotti dall'autore dell'articolo.

<sup>4</sup> Pinkard 2019, 15-16: «Il mondo condiviso – una 'figura dello spirito' nella sua interezza – poggia su questa comunanza di giudizio, sul sapere come 'proseguire' secondo quel modo di fare le cose. La sua unità si frattura quando i giudizi

La storia, in questo quadro, non è altro che il resoconto dei diversi ordini di pensieri, del modo cioè in cui leggi e norme agiscono sulle passioni umane determinando il succedersi degli eventi. E lo Hegel di Pinkard si domanda se ci sia una qualche *logica* in questo succedersi di resoconti normativi. «Ciò è lo stesso che domandarsi se ci sia uno scopo [*purpose*], un fine [*end*] – uno *Zweck* – a questi diversi ordini di pensieri [...]. Inoltre, se esiste un simile scopo, sarebbe uno scopo ‘infinito’. Uno scopo finito è quello che può essere raggiunto facendo qualcosa di specifico. Tutti i desideri ordinari riguardano scopi finiti [...]. Uno scopo infinito, d’altro canto, sarebbe non qualcosa che possa esaurirsi in una qualunque azione, ma qualcosa che possa solo manifestarsi tramite diverse azioni» (Pinkard 2017a, 41). Lo scopo infinito per eccellenza, all’opera nella storia secondo la visione dello Hegel pinkardiano, è la *giustizia*: essa non può mai essere esaurita in una semplice iniziativa individuale, bensì richiede un continuo sostegno *collettivo* per poter essere effettuale. Non può mai essere un singolo soggetto a giungere a una adeguata concezione di giustizia. Certamente, a ognuno è richiesto di agire secondo le leggi, dunque in maniera giusta; tuttavia, sono proprio le leggi a stabilire quale comportamento vada sanzionato e quale sia lecito. In altre parole, è richiesto alla collettività come tale di rendere *attuale* lo scopo infinito della giustizia<sup>5</sup>.

Quando Hegel afferma che l’essenza del progresso del *Geist* nella storia è la *libertà* intende, secondo Pinkard, proprio questo concetto, cioè la considerazione pensante del *we* piuttosto che dell’*all of us* di una comunità o forma di vita.

In base a queste determinazioni astratte possiamo dire che la storia mondiale è il teatro della rappresentazione dello spirito, la raffigurazione del modo nel quale lo spirito elabora il sapere del suo essere in sé [...]. Compito del mondo spirituale e *fine ultimo del mondo* [...] abbiamo indicato esser dunque la coscienza che lo spirito ha della propria libertà [...]. Nel contempo è proprio la libertà, in se stessa, a racchiudere in sé la necessità infinita di venire alla coscienza – in base al suo concetto la libertà è sapere di sé – e

---

condivisi collassano sotto la loro stessa pressione a causa di contraddizioni interne, sollecitate tramite le riflessioni su cosa quell’insieme di giudizi richieda alle persone [...]. A quel punto, la forma di vita inizia a collassare».

<sup>5</sup> Pinkard 2019, 42: «Affinché ci sia un simile scopo infinito nella storia, esso non deve essere l’obiettivo specifico di alcun gruppo di soggetti ma solo della collettività che si considera come tale, ossia che pensa se stessa come un “noi” [*we*] e non come un mero “aggregato” [*all of us*]».

così alla realtà; la libertà è a sé il suo fine e lo esegue, la libertà è l'unico fine dello spirito (Hegel 1840, 17, 18-19).

Il lento processo della storia è dunque la presa di coscienza, da parte dello spirito, della propria libertà. Ci muoviamo così da un mondo in cui solo *uno* è libero (il mondo orientale), a un mondo in cui solo *alcuni* sono liberi (la Grecia antica), e infine a un mondo in cui *tutti* sono liberi (il mondo moderno)<sup>6</sup>. Questo mutamento quantitativo e, a un tempo, qualitativo è il risultato cui sono giunte le diverse forme di vita umane nel considerare se stesse. E non si tratta di un risultato casuale: siamo di fronte a una sorta di *necessità retrospettiva*<sup>7</sup>, cioè un movimento del quale possiamo rendere conto solo a *posteriori*, in quanto solo a *posteriori* possiamo giungere a comprendere *perché* e come lo spirito abbia imboccato quella direzione piuttosto che un'altra. E il processo tramite il quale forniamo questa sorta di giustificazione è proprio l'autocomprensione comunitaria di cosa significhi essere i soggetti che siamo, di cosa significhi essere un "we"<sup>8</sup>.

### 3. Making sense of things e Making sense of sense making

In *Does History Make Sense?*, Pinkard conduce un'interpretazione della filosofia della storia hegeliana sulla base di un forte legame teorico con le categorie esposte nella *Scienza della logica*. Nello specifico, l'autore ipotizza che il movimento del *Geist* nella storia sia scandito dalla dialettica che porta dalla logica oggettiva a quella soggettiva, per culminare nell'Idea assoluta. E il responsabile di questo passaggio è, nella storia, l'essere umano<sup>9</sup>: «Essi [gli agenti

<sup>6</sup> Hegel 1840, 50: «La storia mondiale rappresenta il *corso graduale* dello sviluppo di quel principio che ha per *contenuto* la coscienza della libertà».

<sup>7</sup> Pinkard 1994, 435: «Tuttavia, la relazione tra le autocomprensioni comunitarie è tale per cui la *contingenza* del suo verificarsi nella forma in cui nondimeno si verificò, ha un tipo di logica a essa interna, per la quale certi *tipi* di autocomprensioni possono *retrospettivamente* essere visti come *completamenti* dello sviluppo delle comprensioni precedenti, nel senso che possono fornire resoconti che, entro le loro nuove premesse, rispondono alle azioni del discredito scettico che si davano nell'ambito delle vecchie autocomprensioni».

<sup>8</sup> Hegel 1840, 47-48: «La storia mondiale [...] è l'esposizione del processo divino, assoluto dello spirito nelle sue figure più elevate, del corso graduale mediante il quale lo spirito raggiunge la sua verità, la sua coscienza di sé. Le configurazioni di questi gradi sono gli spiriti dei popoli appartenenti alla storia mondiale, la natura determinata della loro vita morale, della loro costituzione, della loro arte, religione e scienza».

<sup>9</sup> Si veda Pinkard 2017a, 45, dove Pinkard cita Charles Taylor e la concezione degli esseri umani come di «animali auto-interpretanti».

umani] sono ciò che sono perché rientrano in un ordine di pensieri, e questo in virtù del loro posizionarsi in esso. Quell'ordine di pensieri, a sua volta, è concretamente uno 'spazio sociale' le cui ombre sono i più astratti concetti che troviamo nella *Scienza della logica*» (Pinkard 2017a, 45).

Il capitolo centrale del testo è dedicato propriamente al rapporto tra scopi infiniti nella storia e sviluppo logico. Il punto di partenza della riflessione di Pinkard è l'affermazione hegeliana, risalente alla *Fenomenologia dello spirito* del 1807, sulla necessità di «cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*»<sup>10</sup>. Questa affermazione, secondo Pinkard, è la chiave di volta per comprendere la ragione di tanti pregiudizi analitici su Hegel, nonché per emanciparsi da essi una volta per tutte. Essa richiede la presa in considerazione del progetto della logica hegeliana: «Anzitutto, l'argomentazione della *Scienza della logica* per cui una comprensione dell'oggettività delle cose richiede un'eguale comprensione della soggettività dei soggetti che esprimono il giudizio sull'oggettività» (Pinkard 2017a, 141). Laddove in diversi casi ciò è stato inteso come se l'esistenza degli oggetti esterni dipendesse esclusivamente dall'attività mentale dei soggetti (Rockmore 2003), si è trattato di un malinteso nei confronti della lettera hegeliana. Piuttosto, afferma Pinkard, la *Logica* ci presenta le categorie attraverso le quali conosciamo e giudichiamo il mondo, dunque il loro movimento e la loro diversità corrisponde a una diversa autocomprensione del nostro mondo e, di conseguenza, alla differenza tra forme di vita storiche.

Secondo la *Logica*, molto rapidamente, per rendere conto delle cose [to make sense of things] giudichiamo necessariamente in due modi diversi – in termini di 'Essere' o 'Essenza', ossia indicando,

---

<sup>10</sup> Hegel 1807, 13. A questo proposito si rileva come Pinkard abbia, nel corso degli anni, leggermente modificato il proprio riferimento a questo passo. Nella prima versione della sua traduzione della *Fenomenologia dello spirito*, (Pinkard 2010, p. 15), egli infatti traduce come segue: «tutto dipende dal comprendere ed esprimere il vero non come *sostanza*, bensì più propriamente come *soggetto* [not as substance, but rather even more as subject]». Ora (Pinkard 2017a), invece, così come in interventi più recenti (Pinkard 2022), a legare le due proposizioni è l'avverbio *equally*, per cui il vero deve essere colto *tanto* come sostanza *quanto* come soggetto. Nonostante la differenza di traduzione non stravolga il senso dell'interpretazione pinkardiana del passo, riteniamo che la prima versione renda al meglio l'idea della concezione dell'autore statunitense (per ragioni che saranno esposte e argomentate nel prosieguo del presente contributo), ed è per questo che intendiamo riferirci a questa versione.

classificando, generalizzando o contando; nonché spiegando le cose in termini di una qualche condizione sottostante che non è immediatamente apparente nella loro mera osservazione e che richiede in definitiva diversi concetti modali (possibilità, necessità, ecc.) per rendere conto di essa. Queste due strutture metafisiche del rendere conto delle cose richiedono, da parte nostra, di rendere conto del rendere conto [*to make sense of making sense*], di guardare alle condizioni alle quali possiamo dire che è stato, di fatto, generato il senso. (Questa è la logica del ‘Concetto’, che è dunque la chiave di volta dei tre ‘libri’ della *Logica: Essere, Essenza e Concetto*) [...]. Senza un resoconto della soggettività autocosciente, non possiamo rendere conto di come sia possibile il nostro rendere conto [...]. In secondo luogo [...], l’argomento di Hegel in favore di una forma di necessità concettuale nella storia consiste in parte nel suo discorso su come sia necessario muovere dal rendere conto delle cose [*making sense of things*] al rendere conto del rendere conto [*making sense of making sense*], e su come le condizioni per quel tipo di riflessione determinino la formazione di nuove istituzioni e pratiche nella storia (Pinkard 2017a, 141).

La distinzione tra *making sense of things* e *making sense of making sense* come “strutture metafisiche del rendere conto”, e il passaggio dal primo al secondo è il motore del *Geist* pinkardiano nella storia, mentre la benzina è costituita dalle categorie presentate nella *Wissenschaft der Logik*. Che un simile processo dialettico possa determinare un cambiamento nel mondo storico significa che le categorie di essere, essenza e concetto non sono soltanto categorie soggettive, bensì sono anche categorie oggettive, del mondo esterno, di modo che tra soggetto e oggetto ci sia corrispondenza e che il succedersi delle *forme di vita* nella storia rappresenti semplicemente i *diversi gradi* della presa di consapevolezza di questa corrispondenza da parte dello spirito.

Nello spiegare il mondo, utilizziamo categorie logiche che sono anche categorie *ontologiche*, dunque appartenenti tanto alla mente umana quanto al mondo oggettivo. Il dar senso al mondo, nondimeno, ci impone una riflessione autocosciente sul nostro stesso dar senso: un rendere conto del rendere conto<sup>11</sup>, un

---

<sup>11</sup> Pinkard mutua la nozione di *making sense* da Pippin 2014, il quale rileva come Hegel sostenga, a proposito della *Begriffslogik*, che «avendo raggiunto questo dominio abbiamo raggiunto il dominio della soggettività e della libertà» – Pippin 2014, 165 – e che il termine hegeliano per una simile libertà è *Beisichsein*, essere presso di sé. Questa è anche l’essenza del movimento del *Geist* nella storia: la ricerca della propria libertà, del proprio essere presso di sé nel mondo storico, e le forme di vita sono gli agenti collettivi di questa ricerca. Che il *Beisichsein* (cioè

interrogarci sulla validità e sulla razionalità delle ragioni che forniamo quando giustifichiamo credenze e azioni agli altri; nel momento in cui queste ragioni non hanno più presa sulla collettività, la forma di vita incontra il proprio punto di debolezza e inizia a vacillare:

La logica del concetto [...] è quella delle corrette inferenze e delle mappature di diverse coerenze. Un soggetto è un'entità che, per dirla astrattamente, si muove nello spazio di queste ragioni ed è più che un'entità meramente individuale (come nell'Essere) che si manifesta in diverse apparenze e provoca il proprio agire in virtù delle sue intenzioni (come nell'Essenza) [...]. Il nostro essere è *trasformato* dalla nostra autocoscienza [...]. In definitiva, la struttura della *Logica* hegeliana lo spinge [il soggetto] a un' 'Idea' di se stesso [...] come una simile creatura normativa individuale che è incorporata in un particolare spazio sociale in un dato periodo storico. Quando acquisisce una simile 'Idea' di sé, l'*agency* diventa esplicitamente 'soggettività'. Questo è ciò che si presenta per la prima volta, come opzione effettiva [...], in Grecia (Pinkard 2017a,143-144, corsivo nostro).

Ora, si è detto che in una certa misura la riflessività autocosciente è il motore pinkardiano della storia. Questo, tuttavia, deve rapportarsi al legame tra contingenza e necessità storica, un tema tanto caro alla tradizione analitica critica di Hegel<sup>12</sup>. Sarebbe corretto, si chiede Pinkard, affermare che per Hegel lo spirito nella storia si muove in modo necessario, ossia che il suo procedere è scandito da una necessità intrinseca che non lascia spazio a nulla fuori di sé? Non sarebbe questa, piuttosto, la negazione della libertà e l'affermazione di un cieco determinismo meccanicistico? Pinkard risolve il problema distinguendo tra il senso della storia e le modalità particolari in cui questo si realizza. Non era necessario che alla Grecia antica seguisse la forma di vita romana, tuttavia *solo la forma di vita romana* poteva risolvere e superare le *contraddizioni* proprie del mondo greco. Si tratta, di nuovo, di una necessità retrospettiva, che ora si spiega attraverso il *making sense*: il cammino del *Geist* nella storia non è già scritto, ma il suo procedere è dettato da una *ratio* intrinseca, che viene alla luce nelle

---

la libertà) sia il *fil rouge* che lega *Logica* e *Filosofia della storia* è proprio il punto focale dell'argomentazione di Pinkard.

<sup>12</sup> Si vedano, a riguardo, le considerazioni di Walsh 1951 e Wilkins 1974.

pratiche collettive del dare e ricevere ragioni<sup>13</sup>. Queste pratiche sono la riflessione autocosciente della collettività sul modo in cui dovrebbero andare le cose in quella forma di vita, cioè su cosa ha e cosa non ha senso per quel gruppo di agenti. È questo il motore dello spirito nella storia, ed è quindi la soggettività ad essere la cifra del *Geist* pinkardiano.

L'insistenza sulla soggettività determina il superamento della sostanza: come si è detto, l'esigenza della prima traduzione pinkardiana della *Fenomenologia* era cogliere e affermare il vero non tanto come sostanza bensì, propriamente, come soggetto. Pinkard fa di questa necessità il perno della sua lettura della storia:

Lo stesso Hegel ha già argomentato a favore della sua [...] conclusione filosofica di maggior rilievo a proposito del fatto che nei nostri resoconti del mondo dobbiamo muovere dalla sostanza alla soggettività – ossia del fatto che non dobbiamo accontentarci di rendere conto delle cose [*making sense of things*] senza dover rendere conto del rendere conto stesso [*making sense of making sense*] – ed è qui che i suoi enunciati principali sulla storia falliscono o hanno successo. Le nostre vite autocoscienti hanno avuto inizio molto tempo fa con una comprensione di noi stessi come 'sostanza', come enti naturali che fanno parte del più grande ordine cosmico delle cose, e, *attraverso la pressione imposta da noi stessi*, siamo stati costretti a comprendere le nostre vite altrettanto come 'soggetto' (Pinkard 2017a, 165, corsivo nostro).<sup>14</sup>

#### 4. Soggetti nello spazio sociale tra gioco e pratica

Negli ultimi anni, il tema della soggettività sembra diventare il centro dell'attenzione di Pinkard in diversi scritti e interventi. Questo non è casuale: abbiamo detto che il progresso dello spirito nella storia è il suo prendere coscienza della propria libertà, così da trascorrere da un mondo in cui solo uno è libero (quello orientale) al mondo in cui *tutti* sono liberi (quello moderno). In questo senso, Pinkard recupera una domanda che aveva animato già *The Sociality*

---

<sup>13</sup> Pinkard 2017a, 148, corsivo nostro: «[...] è un fatto contingente che la 'libertà' sia emersa e si sia affermata nella rete di impegni così da divenire la parola d'ordine del mondo moderno. Non c'era alcuna necessità nella storia che questo evento trasparisse nel modo in cui lo ha fatto, ma la necessità stava nel fatto che solo una simile conclusione avrebbe avuto senso e avrebbe rappresentato un progresso nella comprensione della soggettività [...]. Per il sistema hegeliano, è un fatto contingente della storia che essa abbia *questo* specifico senso; ma il *modo* in cui acquisisce senso non è affatto contingente».

<sup>14</sup> Questo passo, che mette al centro il tema del *passaggio* dalla sostanza al soggetto, spiega in modo esaustivo la ragione per cui riteniamo più in linea con l'interpretazione di Pinkard la sua prima traduzione del passo fenomenologico.

*of Reason*, ossia l'interrogativo su cosa significhi essere soggetti moderni. Per rispondere, è necessario però domandarsi a sua volta *cosa significhi essere un soggetto*. Pinkard prende in esame, in alcuni recenti articoli, la teoria della soggettività di Robert Brandom<sup>15</sup>, e la accomuna a quella di Johann Gottlieb Fichte per il difetto di *presupporre* il riconoscimento (*Anerkennung*) anziché costituirlo. Egli parla a tal proposito di un «gioco di etichettatura del riconoscimento» (Pinkard 2021, 1) (*game of recognitional tag*), per il quale i soggetti che si confrontano sono già dati come tali, ossia ognuno di essi «sta già da sempre giocando al gioco del dare e richiedere ragioni» (Pinkard 2021, 5). Per Brandom, in sintesi, il gioco del riconoscimento è simile a una catena, dove A riconosce B, B riconosce C che riconosce A, così da chiudere il cerchio con perfetta reciprocità.

Peccato però, argomenta Pinkard, che in questo modo A, B e C sono soggetti presupposti, che non diventano tali *tramite* il riconoscimento. In altre parole, a essere fondativa per Brandom (come per Fichte) è la relazione “Io-Tu”, laddove per Pinkard il pallino del gioco spetta alla relazione “Io-Noi”: lo spazio sociale delle ragioni non si costituisce a partire dai soggetti agenti e dal loro riconoscersi, bensì è un «noi appercettivo» (Pinkard 2021, 6) (*apperceptive we*), che dunque pre-esiste ai soggetti che operano in esso. Il Noi è Io, e solo per questo motivo l’Io è anche Noi. La differenza, insomma, sembra essere riconducibile a quella che esiste tra *gioco* e *pratica*: laddove i partecipanti al gioco sono sempre già individui agenti, che possono decidere o meno di partecipare al gioco (dunque diventare giocatori), la *pratica* non può mai del tutto essere separata dai suoi partecipanti, ossia le sue regole esistono e si definiscono tramite e in funzione dei suoi partecipanti; il gioco, al contrario, mantiene le sue regole definite anche a prescindere dai giocatori che vi partecipano.

Torniamo, qui, all’idea di un “Noi” come *we* e non come *all of us*, ossia a una «unità non additiva» (Pinkard 2020, 3), che non risulta dalla mera giustapposizione e dal mero assortimento di entità già date (i soggetti), ma che si forma e si struttura tramite questi *solo e soltanto* perché esiste prima di essi: un soggetto razionale è tale perché prende parte al *social space of reasons*, ossia al gioco pinkardiano del dare e ricevere ragioni, del *making sense of sense-making*. Questa pratica è ciò che lo rende un soggetto, dunque gli è

---

<sup>15</sup> Il riferimento è Brandom 1994.

precedente; al tempo stesso, essa esiste solo se messa in atto dal soggetto agente<sup>16</sup>. Quando tra quella pratica fondativa, originaria, e i rapporti “Io-Tu” dell’*Anerkennung* svanisce la consonanza<sup>17</sup>, ecco che la forma di vita, cioè il *We* collettivo che si era formato in pratiche e istituzioni sociali, collassa. «L’Io’ e il ‘Noi’ esistono in un’unità dell’unità e della non-unità [*disunity*], il tutto mediato dal modo in cui di fatto incontriamo gli altri nella forma della seconda persona. Questa è la socialità della ragione» (Pinkard 2020, 17).

### 5. Begriffslogik e ragioni collettive

Il movimento del *Geist* nella storia è dunque il movimento del rendere ragione che i soggetti attuano per comprendere se stessi: attraverso il *making sense*, una forma di vita concepisce ciò che per essa è autorevole, e al tempo stesso il *Geist* concepisce la propria essenza, cioè la propria libertà. Come detto, il movimento dal *making sense of things* al *making sense of making sense* è il movimento dalla logica oggettiva a quella soggettiva, ossia è il movimento di autocomprensione del Concetto<sup>18</sup>. I concetti, di fatto, non possono essere compresi indipendentemente l’uno dall’altro: essi implicano un riferimento reciproco, ossia la loro verità è il *giudizio*<sup>19</sup>. «Questa separazione del Concetto nella distinzione dei suoi momenti, posta dalla sua stessa attività, è il *giudizio*, il cui significato è propriamente la particolarizzazione del Concetto» (Pippin 2014, 162). Solo attraverso la separazione del Concetto nei suoi momenti particolari (separazione attuata dal Concetto stesso, dunque solo attraverso il giudizio) è possibile giungere alla comprensione dell’Idea, cioè l’identità di soggetto e oggetto, di pensiero e realtà<sup>20</sup>: poiché, infatti, il giudizio non è qualcosa di

<sup>16</sup> Pinkard afferma che essa è il «retrotterra [*background*]» (Pinkard 2020, 9) dei rapporti tra singoli “Io”.

<sup>17</sup> Pinkard 2020, 9: «*background ‘consonance’*».

<sup>18</sup> Si è detto della necessità di passare dalla sostanza al soggetto. Nella *Logica*, ciò è quanto avviene nella dottrina del concetto. Hegel 1812-1816, 654: «Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l’essere in sé e per sé è solo ciò ch’esso è un esser posto, è il *compimento della sostanza*. Se non che questo compimento non è più la *sostanza* stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il *concetto*, il *soggetto*» Qui, con soggetto Hegel intende l’immanente movimento del negativo.

<sup>19</sup> Hegel 1812-1816, 705: «Il giudizio è la *determinatezza* del concetto *posta* nel *concetto* stesso [...]; il collocare una contro l’altra le determinazioni sue è il suo proprio determinarsi. Il *giudizio* è questo porre i concetti determinati per opera del concetto stesso».

<sup>20</sup> Hegel 1812-1816, 859: «L’*essere* ha raggiunto il significato di *verità* in quanto l’idea è l’unità del concetto e della realtà [...]».

esterno al Concetto, bensì il suo stesso movimento, ne deriva che la pratica del rendere ragione (del *making sense* suddivisa in due momenti) è in realtà, anzitutto, un movimento *teoretico* di autocomprensione concettuale, un autosviluppo alla luce del quale tra soggetto e oggetto non c'è frattura.

È solo e soltanto attraverso questa congiunzione del *giving and asking for reasons* con la *Logica* hegeliana (congiunzione che Pinkard elabora appunto negli scritti più recenti), che possiamo cogliere la vera natura della necessità retrospettiva all'opera nel procedere storico del *Geist*: «c'è una pretesa [...] secondo la quale la storia ci ha condotti nella posizione per cui sarebbe irrazionale sostenere qualcosa di diverso dalla prospettiva secondo cui 'tutti sono liberi'» (Pinkard 2017b, 21). Questo non implica, per l'appunto, che il cammino storico sia determinato a priori, ma solo che esso è il *logico* progresso dello spirito che concepisce se stesso: essere soggetti *moderni* significa così essere agenti autocoscienti il cui *making sense of making sense* li ha condotti a ritenere irrazionale (cioè insensato, ovvero insostenibile) un mondo in cui solo uno o solo alcuni sono liberi.

Il tipo di storia filosofica proposta da Hegel non è una teoria a priori su come quei particolari storici dovessero necessariamente congiungersi gli uni con gli altri [...]. Essa è piuttosto un esame dei contorni metafisici della soggettività e di come l'impresa collettiva umana di autosviluppo e autocomprensione sia passata da una certa forma a un'altra in termini della più profonda logica del *sense-making*, e di come questo abbia significato che la soggettività stessa si è riconfigurata nel corso della storia (Pinkard 2017a, 166).

La necessità che domina la storia non è, di conseguenza, di tipo causale, ma *razionale*, retrospettiva: «La necessità che rinveniamo nella storia compresa concettualmente è solo la necessità del rendere conto delle cose [*making sense of things*] e del rendere conto del rendere conto [*making sense of making sense*] e qualunque altra necessità che deriva da queste» (Pinkard 2017a, 167). Pinkard lega così lo sviluppo della soggettività nella storia alla *Begriffslogik*:

Queste visioni sulla soggettività dipendono dall'affermazione speculativa di Hegel secondo cui 'l'universale si particularizza', per cui cioè il senso di soggettività che cerchiamo non può essere determinato indipendentemente dai modi in cui esso è concretamente incorporato. La filosofia, praticata solo dal filosofo, e la storia praticata solo dallo storico si rivelano entrambe, nella visione di Hegel, unilaterali. In simili questioni, 'l'astratto' e lo

‘assolutamente concreto’ sono due lati che richiedono l’intera moneta per essere intelligibili. Ognuno risponde alla domanda, ‘Cosa significa essere un umano?’ da angolazioni diverse, e solo assieme esse determinano una figura reale (Pinkard 2017a, 167).

## 6. Bad infinite, spazio sociale e fine della storia

La concezione pinkardiana della storia, basata sull’autocomprensione sociale e collettiva di agenti moderni per i quali tutti sono liberi, è in contrasto con la concezione tipicamente analitica della filosofia della storia. In *Analytical Philosophy of History*, ad esempio, Arthur Danto distingue due diverse prospettive e atteggiamenti nei confronti della considerazione filosofica della storia (Danto 1965). La prima è la cosiddetta prospettiva *sostanzialistica* o *speculativa* della storia, cioè propriamente quella idealistica: essa si basa su un approccio totalitario e totalizzante, per cui il filosofo pretende di rapportarsi al fatto o evento passato inserendolo all’interno di un tutto omogeneo e completo di cui in realtà egli non può avere alcuna cognizione. Al contrario, la prospettiva della filosofia *analitica* della storia, seguendo l’impostazione del primo Wittgenstein, pretende di epurare il linguaggio storico dalle sue aspirazioni metafisiche, evidenziandone i limiti e suggerendone la corretta applicazione ai resoconti storiografici.

Come fa notare William Walsh (Walsh 1951), l’ostilità e la difficoltà della tradizione analitica nei confronti della filosofia della storia è la conseguenza dei pregiudizi analitici nei confronti della metafisica. Quest’ultima, considerata dagli analitici come la branca della filosofia che pretende di concepire ogni cosa entro uno schema teoretico rigido e definito, trasmette alla filosofia della storia il difetto di voler trattare la storia come un corso prestabilito e aprioristico degli eventi. Già Walsh propone una lettura differente della filosofia della storia hegeliana, e lo stesso fa Pinkard: quello che gli analitici hanno in mente quando parlano di filosofia analitica della storia è una storia concepita secondo i tratti del *cattivo infinito* hegeliano. In altre parole, la storia non è un mero susseguirsi di eventi, uno dopo l’altro, senza una *ratio* che lo storico non possa estrapolare; questo non significa, nondimeno, che ci sia un’entità superiore che manovra il processo in vista di un fine da conseguire. Se vogliamo, il discorso ruota attorno all’*astuzia della ragione* (Hegel 1840, pp. 30 segg.): questa non indica che il *Geist* gestisce le azioni degli individui e i loro desideri come un burattinaio, bensì che queste hanno un senso, cioè che dietro la prassi c’è la *teoresi* del

*rendere conto* che permette la comprensione filosofica della storia. Necessità retrospettiva vuol dire che, dietro ogni azione di soggetti o comunità storiche, si nasconde un pensiero, ossia l'universale che lo storico ha il compito di estrapolare e rendere esplicito. Questo permette di concepire la storia come un *infinito vero*, ossia come un movimento non soltanto lineare, ma tanto lineare quanto circolare: il suo procedere è lineare, il senso di questo procedere è il circolo del *making sense* e del *making sense of sense-making*.

A prima vista, la storia sembra ciò che Hegel chiama 'cattivo infinito' [...]. Ma [...] se afferriamo il principio della serie di eventi – *lo scopo infinito dell'autocomprensione collettiva e dei diversi modi di essere un soggetto umano* – la serie diventa intelligibile, non in tutti i suoi dettagli e certamente non in termini di previsione del futuro. Semplicemente, comprendiamo il succo del discorso per come esso è emerso nella sequenza storica: l'autocomprensione di cosa significhi essere un essere temporale, autocosciente e la lotta sui giusti principi del nostro vivere comune. Ciò prende forma nelle varie 'figure dello spirito' [*shapes of spirit*], le costellazioni concrete della vita umana biologica e culturale e il modo in cui queste figure modificano la loro forma nel corso dei secoli. Gli individui che vivono in questi sviluppi e disvelamenti tentano di *renderne conto*, e così facendo danno forma a una 'Idea' la quale, in definitiva, ha preso la forma di una giustizia basata sul principio per cui 'tutti sono liberi' (Pinkard 2017a, 167-168, corsivo nostro).<sup>21</sup>

Pinkard sembra così interpretare a suo modo il concetto hegeliano di *seconda natura*: questa è l'insieme di vita biologica e culturale che la forma di vita *impone* (non in senso costrittivo, ma letterale) a un individuo. «La 'forma' generale data a una forma di vita [*way of life*] in termini di come essa combina il principio [teorico] con le pratiche specifiche comporta una sorta di seconda natura costituita

---

<sup>21</sup> Questo discorso implica una collaborazione tra le nozioni di *forme di vita* e di, appunto, *figure dello spirito* (per una trattazione esaustiva delle quali si rimanda a Garelli 2010). Per Pinkard, il quale intercambia senza troppe difficoltà i due concetti, le prime sono l'insieme di pratiche e istituzioni sociali di una collettività, il "modo in cui devono andare le cose" in essa, il *making sense of things* di quel mondo comune (banalmente: lo *spirito oggettivo*); le seconde sembrano entrare in scena propriamente nel momento in cui la forma di vita inizia a riflettere collettivamente su se stessa, ed esprimono ciò che in Hegel è indicato dai momenti dello *spirito assoluto*: arte, religione e filosofia.

dalle sue pratiche assieme ai tipi di principi che hanno senso per essa» (Pinkard 2017a, 53)<sup>22</sup>.

Così, è possibile terminare la nostra disamina della filosofia pinkardiana della storia di Hegel collegandola al tema della *fine della storia*. Francis Fukuyama si chiede, dopo la caduta dell'Unione Sovietica a cavallo tra anni Ottanta e Novanta: «Abbiamo di fatti raggiunto la fine della storia? Ci sono, in altri termini, delle 'contraddizioni' fondamentali nella vita umana che non possono essere risolte nel contesto del liberalismo moderno, ma che sarebbero risolvibili in una struttura politico-economica alternativa?» (Fukujama 1989, 5). Ebbene, l'idea che la filosofia hegeliana contempra la possibilità di una fine della storia è, per Pinkard, un pregiudizio basato su un'errata comprensione di ciò che interessa a Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

C'è qualcosa di rilievo nella filosofia della storia di Hegel, oltre al suo mero interesse 'storico'? Credo proprio di sì, e ha a che fare con cosa Hegel intende dicendo che tale oggetto è la 'libertà' intesa come 'infinita' [...] e credo che questa visione derivi dalla concezione sociale della soggettività hegeliana. La visione storica e sociale della soggettività di Hegel [...] mostra [...] che c'è di fatti uno scopo 'infinito' all'opera nella storia – quello di assicurarsi la giustizia – che in epoca moderna si è trasformato in una preoccupazione per la giustizia intesa come libertà. La libertà non era l'obiettivo originale della storia, ma è diventato il principio della vita moderna (Pinkard 2017a, 3).

Di conseguenza, non possiamo parlare, per lo Hegel di Pinkard, di una fine come *termine ultimo* del corso storico: la giustizia come *libertà* che si è venuta a configurare come *infinite end* del mondo moderno non è il punto d'arrivo, la battuta d'arresto del processo come un'acquisizione definitiva; piuttosto, continua Pinkard, «lo 'scopo' infinito della storia è più simile alla salute che all'apprendere una specifica abilità», ossia si presenta come qualcosa che, da un lato, è un obiettivo costante e necessario, e dall'altro possiede diversi e vari livelli di configurazione (ad esempio, quanto alla salute: possiamo ammalarci e poi guarire, ammalarci e non guarire, guarire ma non del tutto e così via). Può

---

<sup>22</sup> Potremmo anche collegare il concetto di forma di vita a quello di «seconda natura [...] "esterna"», così da intendere la *form of life* come «l'insieme [...] delle interazioni del soggetto con lo spazio, immediato e irriflesso, delle relazioni sociali e degli apparati istituzionali» (Morani 2022, 76, corsivo nostro). In questo modo, la distanza tra *forms of life* e *Geist*, distanza che sembra avere al centro il tema della *riflessività* e dunque della *mediazione*, verrebbe prepotentemente alla luce.

sembrare un paragone banale, ma il senso dell'*infinite end* della storia pinkardiana è concepire la libertà come ciò che la storia ha, da un lato, sempre cercato, e dall'altro come ciò che solo nel periodo moderno, quando la giustizia è diventata necessità di libertà, ossia di un mondo in cui *all are free*, in cui c'è totale reciprocità tra individui, è stato trovato<sup>23</sup>.

Lo scopo finale della storia è insomma il *making sense* della collettività moderna, il quale ha trasformato il desiderio di giustizia in necessità concettuale di libertà, ossia in istituzioni e pratiche sociali che configurano un mondo in cui c'è completa reciprocità tra soggetti, in cui tutti sono liberi. In questo senso, se l'attività pratico-teoretica del rendere ragione come *making sense* è il fine ultimo della storia, allora possiamo comprendere come essa possa essere assimilata alla salute: il rendere conto della storia è tanto lo scopo definitivo quanto il motore della storia stessa, e così ne determina di nuovo tanto la linearità quanto la circolarità<sup>24</sup>. Questo significa, conseguentemente, che non potrà esserci un termine ultimo del processo storico, *almeno finché ci saranno* individui e forme di vita pronti a raccontare se stessi a se stessi e a dar senso al mondo in cui vivono<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Possiamo così capire perché la storia non è una mera successione temporale di eventi, come per Danto, ma un *autosviluppo* che ha come motore e perno l'autocoscienza, ossia la presa di coscienza dell'essenza spirituale (la libertà) da parte del *Geist* nella forma delle diverse collettività storiche. «La ragione per cui la storia non è soltanto una cronologia di eventi, ma piuttosto lo sviluppo necessario e fenomenologico di una sostanza è dovuta al fatto che essa rappresenta l'evoluzione della vita autocosciente, cosa che possiamo definire anche come la civilizzazione umana. In altre parole, l'evoluzione di istituzioni, leggi, cultura, linguaggi, scienza, tecnologia, consapevolezza umana, ecc., concepite in maniera unitaria, è ciò che chiamiamo storia e poggia sugli stessi principi che costituiscono l'autocoscienza, ossia lo spirito umano [*Geist*]» (Seddone 2022, 131).

<sup>24</sup> Così, il titolo dell'opera del 2017 può essere interpretato in due modi alternativi e simpatetici: *c'è un senso nella storia? Ovvvero, la storia produce un senso?*

<sup>25</sup> Si veda Pinkard 2017a, in particolare 42-43. In queste pagine, Pinkard collega l'emersione del desiderio di libertà nel mondo moderno a un bisogno «più profondo», ossia quello di «riconciliazione»: questa è «ciò che si ottiene quando le persone sono giunte a rendere conto [*have come to terms with*] del mondo in cui vivono e gli uni degli altri [...]. La riconciliazione è [...] legata fortemente a un altro concetto [...] quello di legittimazione. La tesi definitiva di Hegel è che la storia manifesta il bisogno umano di una simile riconciliazione — un bisogno di rendere conto — e [...] viene fuori che qualcosa come un ordine di pensieri

Per concludere, l'obiettivo della presente disamina era duplice: da un lato, intendevamo mostrare che il *social space of reasons* pinkardiano, come dispositivo concettuale per l'interpretazione del *Geist* hegeliano, non abbraccia soltanto una dimensione pratica, ma si estende oltre la prassi incorporando in se stesso (e venendo definito da) una sfera teoretica fondamentale, quella esemplificata dal *making sense* come rendere conto comunitario di se stessi e delle proprie ragioni; d'altro lato, si è cercato di evidenziare la rilevanza del rapporto tra sostanza e soggetto in Hegel per l'ermeneutica di Pinkard, nonché il ruolo che questo rapporto gioca nella questione del senso della storia e della sua fine. Non riteniamo, chiaramente, che quanto presentato costituisca una trattazione esaustiva dell'argomento, ma soltanto un contributo ulteriore a un dibattito ormai sempre più affermato e che può contribuire a riavvicinare tradizioni e prospettive filosofiche storicamente distanti.

### Bibliografia

Brandom R., 1994: *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

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

Danto A. C., 1965: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press 1965.

Fukuyama F., 1989: *The End of History?*, «The National Interest» 16, pp. 3-18.

Garelli G., 2010: *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2010.

---

fondato sulla 'giustizia basata sulla libertà' — cioè l'unità di principio e psicologia — è l'unico ordine che possiede l'adeguata legittimazione, e che questo emerge molto tardi nello sviluppo delle figure di vita tramite gli specifici fallimenti degli ordini di pensiero precedenti [...].»

Hegel G. W. F., 1812-1816: *Scienza della logica* (2 voll.), a cura di A. Moni, trad. riveduta da C. Cesa, Bari, Laterza, 1981.

Hegel G. W. F., 1840: *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Bari, Laterza, 2003.

Hegel G. W. F., 1807: *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008.

Morani R., 2022: *Hegel e l'eticità come dimora dello spirito tra affermazione e crisi*, Morani, R. (a cura di), *Lo spazio dell'abitare e la genesi della metropoli nel pensiero filosofico da Kant al Novecento*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2022.

Pinkard T., 2010: *Phenomenology of Spirit* (traduzione), disponibile su <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ph/pinkard-translation-of-phenomenology.pdf>.

Pinkard T., 1994: *La Fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, trad. it. di I. Testa e A. Sartori, Milano, Mimesis, 2013.

Pinkard T., 2017a: *Does History Make Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2017.

Pinkard T., 2017b: *Hegel's Shepherd's Way Out of the Thicket*, Brooks, Stein (a cura di): *Hegel's Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System*, New York, Oxford University Press, 2017.

Pinkard T., 2019: *Forms of Thought, Forms of Life*, Mächä, Berg (a cura di): *Wittgenstein and Hegel: Reevaluation of Difference*, Berlino-Boston, De Gruyter, 2019.

Pinkard T., 2020: *From I to You to We to the Sociality of Reason*, Espinoza Lolas (a cura di), *Hegel Hoy*, Herder Editorial, 2020.

Pinkard T., 2021: *Who gets to play recognitional tag?*, «European Journal of Philosophy» 29, 3, pp. 1-11.

Pinkard T., 2022 (videointervista): <https://www.youtube.com/watch?v=3deVNo03awg>.

Pippin, R., 2014: *The Significance of Self-Consciousness in Idealist Theories of Logic*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 114 (2014), pp. 145-166.

Rockmore, T., 2003: *Hegel e i limiti dell'hegelismo analitico*, Ruggiu - Testa (a cura di): *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Milano, Guerini e Associati, 2003.

Seddone, G., 2022: *Hegel's Theory of Self-Conscious Life*, Brill Academic Pub., 2022.

Sellars, W., 1956: *Empirismo e filosofia della mente*, a cura di E. Sacchi, Torino, Einaudi, 2004.

Walsh W. H., 1951: *An Introduction to Philosophy of History*, Thoemmes Press, 1951.

Wilkins Burleigh T., 1974: *Hegel's Philosophy of History*, Cornell University Press, 1974.