

REPORT

LA PSICOLOGIA DI HEGEL COME SCIENZA FILOSOFICA. RICERCHE E CONTRIBUTI RECENTI

di Paolo Giuspoli*

Abstract. *Hegel's Psychology, as Philosophical Science, is one of the most overlooked parts of his work. Some recent events make a significant contribution to the advancement of studies in this field. These include the publication of the edited volume: La Psicologia di Hegel. Un commentario (IISF Press, 2023) and the International Workshop devoted to this topic, which was held at the Scuola Normale Superiore di Pisa (10-11 June 2024). These contributions not only provide a wide-ranging, comprehensive, and rigorous guide to the study of Hegel's text of Psychology presented within the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (third edition, 1830), they also constitute an in-depth critical discussion of the main theoretical problems that fuelled its writing and that cut across the whole of classical German philosophy, starting with the general question: how is to conceive the objectivity of forms of knowledge? Along with this question, a broad spectrum of issues is considered and discussed, including: the relationship between the unconscious sedimentation of images and the recognition of objects; the status of established representations and habits in linguistic usages and their semantic implications; the logical articulation of thought in judicial and more complex forms of mediation; practical reasoning and the development of a rational understanding of freedom.*

Keywords. *Hegel; Psychology as philosophical Science; Intuition; Imagination; Representation; Recollection and Memory; Language; Thinking and Free will*

La trattazione filosofica della Psicologia è sicuramente una delle parti dell'opera di Hegel meno studiate. Si tratta di un fenomeno curioso, perché ogni autore che si sia cimentato con le sue opere sistematiche ha sicuramente avvertito l'esigenza di approfondire e discutere la funzione

* Università di Messina

della Psicologia nella delineazione del rapporto tra logica e pensiero, coscienza e rappresentazione, ragione e linguaggio, intelligenza e volontà.

Alcune recenti iniziative hanno cercato di offrire un contributo importante all'avanzamento degli studi in questo campo. In questo *report* mi riferirò principalmente al volume collettaneo *La Psicologia di Hegel. Un commentario*, a cura di A. di Riccio, A. Ferrarin, G. Frilli e D. Manca (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023) e al successivo *Workshop* organizzato da Alfredo Ferrarin, che ne ricalca il titolo principale e che si è tenuto presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nei giorni 10-11 giugno 2024¹.

1. Il Commentario offre anzitutto un'ampia delineazione dello stato dell'arte. Dopo una breve presentazione di Danilo Manca sul modo in cui questo volume è stato concepito e articolato, rispetto alla tradizione filosofica dei *commentarii* (pp. 15-23), Guido Frilli presenta le fonti primarie e secondarie per lo studio della Psicologia hegeliana (pp. 25-33). Questa evidenza, opportunamente, che si tratta di una scienza filosofica che Hegel non è mai riuscito a elaborare per esteso. Infatti, il progetto di pubblicazione di un'opera monografica dedicata alla Psicologia, che Hegel pensava di dare alla luce dopo il completamento della *Scienza della logica*², non ha mai avuto seguito; il cosiddetto *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geist*³ potrebbe costituire una prima stesura, mai ulteriormente rielaborata, di questo progetto di pubblicazione, esteso all'intera filosofia dello spirito soggettivo; Hegel sembra aver definitivamente rinunciato a questo progetto nell'inverno 1825-26⁴. Le uniche versioni della Psicologia

¹ L'edizione di riferimento utilizzata per l'indicazione delle fonti primarie è: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura della Nordrhein-Westfälischen (1968-95: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968 ss. (d'ora in avanti: *GW*).

² Si veda quanto Hegel scrive a Niethammer nella lettera del 10 ottobre 1811 (*Briefe von und an Hegel*, vol. II, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1953, pp. 389-390; trad. *Epistolario*, voll. II, a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida, 1988, p. 168) e ribadisce quasi dieci anni più tardi nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (*GW* 14.1, § 4 An.).

³ *GW* 15, pp. 207-249.

⁴ Cfr. F. Hogemann, C. Jamme, *Editorischer Bericht*, ivi, pp. 301-304.

pubblicate sono quindi le corrispondenti sezioni delle tre edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817, 1827, 1830)⁵. Il Commentario prende in considerazione, specificamente, il testo della terza edizione dell'*Enciclopedia* (§§ 440-482), vale a dire l'ultima stesura, che è anche quella maggiormente elaborata ed estesa.

Quanto alle ulteriori fonti, senza dimenticare quelle jenesi e norimberghesi, i contributi del commentario tengono conto dei quaderni finora conosciuti delle lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito soggettivo (1822, 1825, 1827-28), ripubblicati in edizione critica nei *Gesammelte Werke* insieme con i noti *Zusätze* di Boumann⁶. Come rilevato, le fonti disponibili verranno presto integrate dalla *Mitschrift* inedita delle lezioni hegeliane del 1817, negli appunti di F.W. Carové⁷.

Il contributo di Agnese Di Riccio (pp. 35-52) offre un utilissimo saggio sulla recezione critica e sugli studi dedicati alla Psicologia di Hegel. Di Riccio nota come, dopo la morte di Hegel, diversi autori abbiano cercato ben presto di mostrare la validità del suo lavoro nel gettare le basi di una psicologia scientifica di tipo speculativo, per superare i limiti sia della tradizione pneumatologica di impronta wolffiana sia dell'approccio scientifico-sperimentale. Tra questi, spiccano Karl Rosenkranz (*Psychologie oder die Wissenschaft vom Subjectiven Geist*, 1837) e Carl Ludwig Michelet (*Anthropologie und Psychologie oder die Philosophie des subjectiven Geistes*, 1840).

Tuttavia, nella seconda metà dell'800 e per gran parte del '900, la posizione di Hegel è stata considerata per lo più come un'anomalia nello sviluppo della psicologia, oppure come una peculiare riproposizione della pneumatologia stessa, ininfluyente per l'elaborazione della psicologia in forma scientifica. Negli ultimi decenni del '900 si è assistito ad un

⁵ In questo contributo, anche le tre edizioni dell'*Enciclopedia* vengono citate con riferimento al volume corrispondente dell'edizione critica nei *Gesammelte Werke*: Enc. 1817=*GW* 13; Enc. 1827=*GW* 19; Enc. 1830=*GW* 20. Si noti che nella prima edizione il titolo di questa parte è semplicemente «*Geist*», mentre nelle edizioni successive Hegel preferisce presentare anche l'indicazione della disciplina filosofica corrispondente, ossia «*Psychologie*».

⁶ Cfr. *GW* 25, voll. 1-3.

⁷ Cfr. *Jahrhundertfund zu berühmtem Philosophem Hegel*, Friedrich-Schiller-Universität Jena, 24.11.2022 (<https://idw-online.de/de/news805416>).

rinnovato interesse critico verso la filosofia dello spirito soggettivo di Hegel nel suo complesso. Ma, salvo rare eccezioni⁸, la Psicologia non ha ancora avuto l'attenzione che merita. Va segnalato che questo commentario, uscito nel 2023, è il primo volume di commento dedicato unicamente alla Psicologia, nella sua completa articolazione.

2. Il saggio di Ferrarin, *Funzione e significato della psicologia* (pp. 53-77), costituisce una preziosa guida, non solo per l'interpretazione di questa disciplina, ma anche per la comprensione della filosofia hegeliana in generale. Egli presenta argomenti chiari e convincenti su alcuni dei criteri sistematici principali con i quali Hegel ha organizzato l'esposizione della Psicologia nel quadro del sistema delle scienze filosofiche. In sintesi: [a] i diversi contesti sistematici mostrano come si determinano i significati dei concetti, nella loro progressione e approfondimento (pp. 56-57); [b] l'ordine dell'esposizione del sistema (logica-natura-spirito) è una scelta didattica, che non ha valore descrittivo, in quanto non vi è priorità «né una transizione reale da una sfera ad un'altra» (p. 57) e in quanto *idea*,

⁸ Tra le opere collettanee dedicate alla Psicologia di Hegel, vanno menzionate almeno *Hegels philosophische Psychologie*, a cura di D. Henrich, Bonn, Bouvier, 1979 e, tra le più recenti: *Hegel's Philosophical Psychology*, a cura di S. Hermann-Sinai e L. Ziglioli, New York-Abingdon (Oxon), Routledge, 2016. Tra le monografie che presentano importanti interpretazioni della Psicologia, si ricordano, oltre ai contributi di W.A. deVries, H. Drüe, H. Güßbacher, R. Bonito Oliva, Menegoni, R.E. Wood, J. Rometsch, R.W. Winfield, M. Quante, anche alcune rilevanti opere di commento dedicate alla filosofia dello spirito o alla sua prima parte, come: I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970; A. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1987; F. Menegoni, *Lineamenti di una teoria dell'azione nella Filosofia dello spirito*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 455-561; H. Drüe, *Die Philosophie des Geistes (§§ 377-577)*, in *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, a cura di H. Drüe e.a., Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 3, 2000, pp. 206-288; D. Stederth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin, Akademie, 2001; M.J. Inwood, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

natura e spirito «non sono enti separati o comprensibili gli uni senza gli altri» (p. 58); [c] la filosofia dello spirito non va letta come un'opera autonoma (così come la logica non ha una funzione autarchica); [d] la conclusione della filosofia dello spirito «ci dice come leggere l'*intero* sistema» (pp. 58-59); [e] lo spirito è essenzialmente la libera autodeterminazione del proprio sviluppo (pp. 60-61); [f] è errato concepire lo spirito (*Geist*) solo come coscienza, un io o una mente contrapposta ad un mondo naturale, in quanto lo spirito «è per sua essenza incarnato» e si realizza attraverso l'appropriazione di meccanismi e processi organici nella propria unità psico-fisica, «in forme organizzate prodotte sempre più spontaneamente» (p. 61); [g] lo spirito «è vita, idealità, libertà», ove per libertà non si intende l'indipendenza da altro, ma l'«essere presso di sé nel suo altro» e la «conquista dell'estraneità» (p. 62); [h] la realtà dello spirito dipende da quello che esso *sa di sé* (63); [i] la Psicologia non va letta come un'*analisi trascendentale* (Hegel non accetta la divaricazione tra trascendentale ed empirico), o come la descrizione di uno sviluppo cronologico o storico, ma come la progressiva liberazione dello spirito dalla propria finitezza, attraverso il lavoro sui condizionamenti dapprima subiti e trovati (p. 63 e pp. 73-74) e al contempo come «la riduzione di ogni contenuto alla forma in cui lo esperiamo» (p. 64). Si tratta di considerazioni che forniscono una prima importante guida generale alla lettura della Psicologia di Hegel, mettendo in luce aspetti chiave del testo, alcuni dei quali vengono ignorati, non di rado, anche da studiosi affermati.

3. Sul contesto sistematico della Psicologia di Hegel è tornata Angelica Nuzzo, nella relazione introduttiva del *Workshop* pisano intitolata: *Hegel's Psychology and the Systematic Structure of Spirit*⁹. Nuzzo ha ribadito come sia anzitutto necessario chiarire l'uso hegeliano del termine *Geist* – che l'autrice traduce opportunamente con *spirit* (non con *mind*) – nel contesto della filosofia dello spirito, evitando la sua identificazione con l'anima, la coscienza o l'autocoscienza, le quali propriamente non sono ancora pienamente *spirito*. Secondo Nuzzo, il concetto di *Geist* va inteso come «specific concept», ma al contempo come «systematically all-encompassing». Il concetto di spirito, sebbene risulti «ubiquitous» nella filosofia di Hegel, ha le sue radici e le sue condizioni sistematiche nell'idea di

⁹ La relazione ha ripreso l'omonimo, importante contributo pubblicato nel volume: *Hegel's Philosophical Psychology*, a cura di S. Hermann-Sinai e L. Ziglioli, pp. 20-36.

soggettività logica, sviluppata nella logica soggettiva (ove egli introduce l'idea considerata nelle sue forme *concrete e reali*, come vita e come spirito); va tenuto presente, tuttavia, che «technically and in its most proper validity» esso viene tematizzato per la prima volta nella Psicologia. Questa considerazione è stata esplicitata da Nuzzo seguendo la seguente tesi interpretativa: la trasformazione speculativa della Psicologia, maturata attraverso la nuova concezione dello spirito, viene a riassumere in sé il problema fondamentale, che accompagna la nuova concezione di una filosofia dialettico-speculativa, vale a dire la posizione fenomenologica della coscienza e la sua inevitabile tendenza a opporre e separare certezza e verità, soggetto e oggetto, la quale deve essere superata nel pensiero logico-speculativo. Questa liberazione del «logical thinking», sia dallo «psychological thinking» (che come spirito teoretico nella Psicologia è proprio di un'intelligenza soggettiva finita) sia dalla «phenomenological consciousness», è necessaria non solo perché abbia inizio la logica, ma anche perché la filosofia dello spirito sia sviluppata in modo speculativo, nel completo svolgimento dello spirito soggettivo, così come nella realizzazione dello spirito nel mondo delle istituzioni sociali, politiche e storiche, come anche nelle sue manifestazioni più elevate (come *assoluto*).

Nuzzo ha insistito su un'importante chiave di lettura della struttura espositiva della filosofia dello spirito: la Psicologia non solo costituisce la base fondamentale sulla quale si struttura la soggettività spirituale dello *spirito oggettivo* e dello *spirito assoluto*, ma al contempo è essa stessa il loro *risultato*. La Psicologia va interpretata, infatti, come un *ponte* tra la soggettività spirituale, nella sua attività teoretica e pratica, e il suo mondo oggettivo e intersoggettivo, il quale mostra come la vita psicologica dell'individuo sia radicata nelle istituzioni socio-politiche, che gli sono concretamente presupposte. In questo senso, la funzione della memoria psicologica è paradigmatica, in quanto l'*Erinnerung* diviene non solo memoria collettiva e storica di una comunità, ma anche una sorta di «absolute memory», che si cristallizza non solo nelle opere d'arte, ma anche nelle pratiche religiose e nell'opera del pensiero filosofico, quale massimo grado di autoconoscenza spirituale. Le manifestazioni dello spirito nella sua assolutezza (arte, religione e filosofia) sono quindi, per Hegel, modalità di espressione che appartengono all'individualità spirituale solo in quanto questa è radicata nel suo mondo socio-politico: tali manifestazioni esprimono la voce dell'individualità spirituale entro la sua concreta vita collettiva e storicamente connotata, pur eccedendone i confini. In tal

modo la soggettività psicologica si *concretizza* non solo oltre i limiti dello spirito soggettivo, ma anche oltre i limiti dello spirito oggettivo, oltre il mondo storico, anche se pur sempre sulla base del mondo storico e dentro di esso, nella *realtà collettiva* dello spirito oggettivo.

4. La parte analitica del Commentario è inaugurata da un ulteriore contributo di Ferrarin, dal titolo: *L'inizio della Psicologia (§§ 440-445, pp. 81-103)*. L'autore esamina qui i paragrafi introduttivi della Psicologia, mettendone a fuoco il tema fondamentale: lo spirito in quanto sviluppo della ragione.

La ragione non va mai intesa in Hegel – sottolinea Ferrarin – come «facoltà»: non solo nella Scienza della logica, ma neanche qui, nella Psicologia. Infatti, «ragione è sempre e comunque per Hegel il pensare che cerca se stesso nel mondo e vuole sapersi oggettivo» (p. 84). Questo aspetto fondamentale va colto come un duplice processo di *liberazione dello spirito soggettivo* dai limiti estrinseci del *trovare* (in quanto liberazione del sapere dal mero presupposto) e della sua *autorealizzazione nell'oggettività* (in quanto liberazione del volere dai limiti soggettivi). Infatti, lo spirito soggettivo teoretico «pone l'essente come il suo, cioè assimila le determinatezze dapprima trovate e ne fa un interno (intuizioni, rappresentazioni, concetti)», mentre lo spirito soggettivo pratico «fa dei contenuti solo suoi (impulsi, bisogni, scopi, volontà) delle determinazioni esterne» (p. 87). Attraverso questo duplice processo di liberazione, e insieme di auto-realizzazione, lo spirito non risulta come somma o aggregato di funzioni o facoltà differenti; piuttosto, lo spirito *si afferma negativamente*, come progressiva idealizzazione del contenuto, mentre lo trasforma o lo *spiritualizza*. Questo è un punto chiave per comprendere il lavoro dello spirito: esso è quella attività negativa, che consente di recepire ogni contenuto dato (a partire dal cosiddetto dato sensibile), trasformandolo nel proprio (pp. 93-94). Al contempo lo spirito pone questa attività *per sé stesso*, ossia è il sapere questa attività negativa, di appropriazione trasformante, come sua propria.

Non stiamo considerando, evidentemente, solo un processo unilaterale di idealizzazione soggettiva, di interiorizzazione e infine di proiezione oggettiva di contenuti interni: l'attività di idealizzazione spirituale consente di comprendere che un contenuto apparente (ad es. un colore), il quale dapprima è colto come un dato, o una condizione, o una causa esterna che determina la mia esperienza conoscitiva, «non è senza la mia

attività di interiorizzare, unificare, rapportare, isolare, distinguere, analizzare e porre» (p. 99). In questo modo lo spirito pone il dato come il proprio (come percezione, intuizione, rappresentazione, nome, concetto) e sa questa sua attività di trasformazione del contenuto come razionale (p. 100).

5. Nel contributo dedicato a *L'intuizione (§§ 446-450)* (pp. 105-143), Guglielmo Califano affronta alcuni dei problemi più spinosi della Psicologia di Hegel (ma anche della filosofia classica tedesca in generale), presentando anzitutto una introduzione ai principali significati e usi di *Anschauung* nella filosofia post-kantiana e nei primi scritti filosofici di Hegel. In queste pagine, Califano delinea sinteticamente anche le oscillazioni e le diverse posizioni assunte da Hegel sulla funzione dell'intuizione trascendentale, dell'idea intuente e dell'intuizione intellettuale (pp. 105-110), per poi concentrare l'attenzione sul testo dell'*Enciclopedia* del 1830. Egli sottolinea che il filo conduttore della tematizzazione hegeliana dei distinti momenti dell'intuizione, nelle diverse discipline del sistema, sembra essere quello dell'*oggettività delle forme dell'esperienza*. Fin dalla tematizzazione dell'attenzione verso l'*oggetto di intuizione*, emerge chiaramente questo: quel che viene spesso inteso come un *dato*, o la *causa esterna* di una intuizione sensibile, si manifesta piuttosto come un'attività conoscitiva, che prende forma secondo la volontà e la formazione specifica del soggetto conoscente (seguendo gli esempi hegeliani, si pensi al modo peculiare in cui un botanico, rispetto ad altri, può accostarsi ad una pianta, oppure uno storico ad un documento). In questo senso, gli oggetti di intuizione non vanno intesi come semplicemente sussistenti, ma come oggetti che si determinano in relazione alla *prassi conoscitiva*. In questa cornice interpretativa, rimangono problematici sia lo statuto ontologico del carattere proiettivo dello spazio e del tempo in cui si colloca l'oggetto intuitivo, sia l'individuazione dei passaggi attraverso cui, a questo livello dell'esperienza conoscitiva, l'oggetto dell'intuizione viene posto dall'intelligenza come una «totalità in sé stesso», non risultando meramente da una somma di determinazioni astratte (cfr. pp. 126-129 e 132-137). Opportunamente, Califano delinea i gradi dell'attività intuitiva tenendo costantemente presente una duplice esigenza: comprendere le loro distinzioni in modo sincronico e mantenerle nella loro tensione dialettica.

6. Il contributo di Lorenzo Sala, dal titolo *Il pozzo notturno dell'intelligenza. Hegel su immagine, rappresentazione e ricordo (§§ 451-454)* (pp. 145-173),

rileva, anzitutto, come la trattazione hegeliana della rappresentazione (*Vorstellung*) si distingue nettamente da quella dei predecessori. In particolare, Hegel assegna alla rappresentazione un significato e un ruolo circoscritti rispetto all'intuizione e al pensiero; inoltre, non attribuisce alla rappresentazione alcuna funzione fondante, in quanto essa non costituisce più il luogo in cui andrebbe spiegato e giustificato l'accesso all'oggetto, come se questo risiedesse in una dimensione *ulteriore e opposta* al soggetto (pp. 145-148).

Secondo Hegel, la rappresentazione ha per il soggetto conoscente una funzione *appropriativa*. In quanto *intuizione ricordata e interiorizzata*, la rappresentazione contribuisce a liberare l'oggetto dai vincoli spazio-temporali dell'intuizione e dall'unità immediata col contenuto del sentire: ad es., l'immagine interiorizzata di una lampada, svincola l'oggetto dal contesto spazio-temporale in cui *ho avvertito* un bagliore e dalle sue proprietà relazionali. D'altra parte, il contenuto della rappresentazione, come tale, non è liberamente posto dal pensiero, ma rimane vincolato ad un contenuto *trovato* intuitivamente (pp. 151-152 e 157-158). Va specificato che le immagini di per sé sono evanescenti e acquistano durata solo se vengono interiorizzate; la loro interiorizzazione, tuttavia, comporta che l'io ne sia il soggetto, ma non che ne sia anche cosciente; anzi: l'intelligenza è pensabile – com'è noto – come un luogo (una sorta di *pozzo*) in cui sono conservate inconsciamente indefinite immagini indistinte (p. 161-164). Il ricordo (*Erinnerung*) vero e proprio consiste nel riportare alla coscienza, a volte del tutto *accidentalmente*, attraverso il *trigger* di un'intuizione attuale, immagini conservate inconsciamente, che nell'occasione vengono riconosciute dall'intelligenza come un contenuto già *suo*. Attraverso il ricordo, l'immagine depositata nell'io come sua *proprietà* (*Eigentum*) viene «verificata» con l'oggetto attualmente intuito; in questo modo l'immagine (inconscia), riconosciuta come un contenuto identico a quanto attualmente intuito, diviene un consapevole e stabile *possesso* (*Besitz*) *dell'intelligenza stessa* (pp. 169-173), come rappresentazione di qualcosa di esistente.

7. Questo ambito tematico è stato ripreso e discusso da Gianluca Garelli, Stefania Achella e Iacopo Chiaravalli nelle loro relazioni al *Workshop* pisano del 10-11 giugno 2024. L'intervento di Garelli, dal titolo *La notte del mondo e la domanda dell'imperatore*, ha fornito una preziosa integrazione del Commentario, attraverso la rilettura del plesso concettuale intuizione-ricordo-rappresentazione-memoria a partire dalla trattazione della

Intelligenz nella filosofia dello spirito del 1805-06¹⁰. L'intervento ha preso le mosse dalla tematizzazione di quella che Hegel, già a Jena, indicava come la notte inconscia dello spirito, ossia la ricchezza pre-discorsiva di immagini, che l'uomo conserva in sé come *fundus animae*. Ebbene, ha chiesto Garelli: com'è possibile avervi accesso e come è possibile far luce in questa oscurità? Hegel si preoccupa di distinguere *tre diversi livelli* in cui è possibile la *selezione* e la *composizione* degli elementi interni a questo oscuro *fundus animae*: a un primo livello, il soggetto si può abbandonare ad una estrinseca e arbitraria *associazione di idee*; a un secondo livello, nel vedere o udire un oggetto il soggetto *si ricorda di esso*, penetrando nel proprio interno; ad un terzo livello, il soggetto pone in questione l'essenza semplice dell'oggetto, come qualcosa di *altro dal suo essere*, ma il cui contenuto non ha una consistenza indipendente. A questo terzo livello il soggetto intuisce la cosa come *segno* e la sua interiorità si esteriorizza attraverso il potere di dar nomi, mediante il quale si costituisce il *vero essere dello spirito*. In tal modo, quel mondo, costituito come un regno di immagini proprio dello spirito sognante e fatto di un contenuto che non è reale, diviene, nel regno dei nomi, il mondo in cui lo spirito si è ridestato. Il linguaggio scongiura, così, il rischio di una confusione tra vita vissuta e vita sognata, o per lo meno consente di smascherare l'apparente simmetria tra i due stati¹¹. In questo modo – ha sottolineato Garelli – Hegel ha introdotto una «novità decisiva» in un dibattito cominciato con Eraclito e ripreso dal Teeteto platonico, per poi esplodere in età moderna con Shakespeare, Calderón, Quevedo e Descartes.

Nella filosofia dello spirito enciclopedica, Hegel sottolinea che nello stato di veglia l'io si comporta come *concreto*; nel suo *sentimento di sé* l'intuizione gli si offre implicitamente come *concreta totalità di determinazioni*, in un contesto in cui ogni componente è co-determinato rispetto a tutti gli altri¹². A Hegel non basta quindi il riferimento kantiano all'*oggettività*, in quanto questa verrebbe garantita solo dall'unità dell'*io penso*; al punto di vista di Kant, fautore di un io auto-trasparente, manca ciò che definisce la profondità della soggettività in Hegel: la memoria.

¹⁰ Cfr. *GW* 8, 185-201.

¹¹ Come scriveva Hegel: «Chi sogna non può distinguersi da chi è sveglio, ma chi è sveglio può distinguersi da chi sogna» (ivi, p.190).

¹² Cfr. *GW* 20, § 398 e An.

8. Sul problema della duplicità della funzione dell'*Erinnerung* è tornata Stefania Achella, nella sua relazione dal titolo: *Ricordo e memoria come dispositivi di soggettivazione*. Achella ha sostenuto che il passaggio dal *naturale* allo *spirituale* è il problema centrale che accompagna Hegel nell'elaborazione della filosofia dello spirito soggettivo. Una prima forma di soggettivazione spirituale non cosciente, ma già strutturata, si può individuare nell'Antropologia: si può parlare di un *sé*, secondo Hegel, prima ancora di riferirci ad un *Io*. Lo sviluppo della consapevolezza della dimensione spirituale si intreccia, in alcuni tratti confusamente, con una dimensione corporea della vita che non è accompagnata da coscienza e per questo Hegel auspica la nascita di una *Psychische Physiologie*, che si occupi specificamente del sentire interno nel suo farsi corporeo, vale a dire della *Verleiblichung*¹³.

La Psicologia fa i conti, in generale, da un lato, con la dimensione antropologica della corporeità, dall'altro, con un'umanità proiettata verso il pensiero e l'autocomprensione. Anche Achella evidenzia una tensione interna al testo hegeliano, espressa in modo particolare dall'*Erinnerung* con il suo duplice movimento: una introiezione e interiorizzazione di quel che ci si presenta immediatamente ed esteriormente, che alimenta la soggettività a partire dalla dimensione corporea inconscia; al contempo, un portare alla consapevolezza questa dimensione inconscia, attraverso l'attività di unificazione e universalizzazione del pensiero rammemorante.

L'immagine jenesa dello sprofondare dentro sé dell'io nel *fondo oscuro* della propria interiorità – ha sottolineato Achella – si ripresenta nell'immagine enciclopedica del *pozzo notturno*, non solo in riferimento all'ambito psicologico, ma anche, con uno slittamento rilevante, già in ambito antropologico, mostrando che questo pozzo oscuro dell'interiorità ha luogo in un soggetto che non è (ancora) un io, ma che è comunque in grado di ricordare e riconoscere ciò che ha visto e sentito.

9. La concezione hegeliana della memoria è stata discussa da Iacopo Chiaravalli sullo sfondo della tradizione filosofica della prima età moderna, nella relazione pisana intitolata *Problemi di memoria: autocoscienza e ricordo in Hegel*. Secondo Chiaravalli, la concezione e la funzione del ricordo e della memoria nel sistema hegeliano sono

¹³ Cfr. *GW* 19 e *GW* 20, § 401 An.

profondamente influenzate dal modo con cui la cultura moderna ha rielaborato il problema dell'*anamnesis* platonica. Il «lessico della reminescenza» di Descartes viene ripreso da Hegel per riferirsi al modo in cui il pensare riflette sul proprio rapporto a sé: non per riferirsi meramente alla capacità di conservazione del dato, ma principalmente per indicare la possibilità di osservare dei contenuti, che esso stesso *pone come trovati nella misura in cui opera su di essi*, indipendentemente dal riferimento a cose esistenti.

D'altra parte, la centralità del «linguaggio della memoria» nel sistema di Hegel è al contempo il sintomo della sua distanza dalla filosofia della prima età moderna. Si può constatare questa distanza nel momento in cui si pone attenzione sul modo in cui egli non condivide la fiducia nel nuovo, che è così rilevante in autori come Bacon, Descartes e Hobbes. Rispetto all'enfasi da loro posta sul travalicamento del limite e la scoperta del nuovo (si pensi all'immagine simbolo delle colonne d'Ercole poste da Bacon nel frontespizio del *Novum Organum*), contrasta l'enfasi con cui Hegel concepisce l'andamento del sapere come circolare, come una *Rück-Annäherung*: i finali delle opere sistematiche hegeliane costituiscono il tornare a sé dell'idea, che sa di aver sempre avuto a che fare (solo) con sé stessa. L'idea della filosofia, come scienza che espone il ritorno a sé del concetto, può essere interpretata come il ripensamento hegeliano della funzione del ritorno dell'anima alla propria «patria noetica», attraverso l'anamnesi. Lontano dall'esigenza della prima età moderna di trasformare il mondo «per potervici sentire finalmente a casa», Hegel cerca invece di far comprendere – ha rimarcato Chiaravalli – come pensiero e ragione «sono da sempre a casa nel mondo»: in questo senso, ritornare a casa è diventare consapevoli che di fatto non ce n'eravamo mai allontanati.

10. Nel *Workshop* pisano, Sean McStravick ha presentato un contributo su un aspetto importante della tematizzazione hegeliana della cosiddetta *seconda natura*, dal titolo: *Nature, habits and spirit*. McStravick ha discusso, anzitutto, il significato speculativo dell'abitudine (*Gewohnheit*) nella filosofia dello spirito di Hegel, evidenziando come essa giochi qui un ruolo determinante nella costituzione della soggettività spirituale. Secondo McStravick, l'*abitudine spirituale* contribuisce a compiere la «morte della morte naturale», nel senso che, a differenza dalla funzione svolta dalle abitudini nella vita naturale, essa consente di superare quella «esternalità a sé» che costituisce la natura ed è condizione per

l'introduzione della spiritualità quale superamento della condizione puramente naturale di esistenza.

Per comprendere l'aspetto speculativo fondamentale dell'abitudine spirituale come «seconda natura», occorre evitare il pregiudizio che essa consista solo in un'insensata e improduttiva ripetizione meccanica, associata ad uno stato di mera passività; al contrario, essa va compresa come un momento necessario per l'autoproduzione delle attività spirituali, ben oltre la dimensione antropologica, attraverso tutti i momenti dello sviluppo dell'intelligenza. Nel pensiero le abitudini operano principalmente attraverso il ricordo e la memoria, negli esercizi basilari per l'acquisizione e l'uso dei linguaggi, fondamentali per lo sviluppo della conoscenza e delle pratiche comunicative; di qui la trasformazione della natura in un *habitat*, che si costituisce con la condivisione di un sistema simbolico, di istituzioni giuridiche ed etiche, nelle quali la *seconda natura soggettiva* e la *seconda natura oggettiva* si presuppongono vicendevolmente e risultano più stabili.

Hegel – ha sottolineato McStravick – ripensa radicalmente e in modo originale la concezione moderna, empirista e scettica, degli *habits*. Egli evita di ridurre la considerazione degli *habits* agli aspetti soggettivi, connotati da contingenza e arbitrarietà, con cui questi si fissano in *credenze*; egli ne sviluppa, invece, il significato speculativo, considerando le abitudini come momenti costitutivi della soggettività spirituale e, più in generale, come imprescindibile condizione dell'*intelligibilità del mondo*.

11. Le modalità di immaginazione e il loro ruolo sistematico sono oggetto, nel Commentario, del contributo di Agnese Di Riccio dal titolo: *L'intelligenza «si fa cosa». Immagine e fantasia in Hegel (§§ 455-457)* (pp. 175-204). Di Riccio presenta, anzitutto, un esame critico delle principali posizioni interpretative sul tema (da Castoriadis a Derrida), che hanno rilevato una sorta di «ridimensionamento» del ruolo dell'immaginazione nel sistema maturo di Hegel. L'Autrice considera tale lettura non corretta, sottolineando che nell'*Enciclopedia* l'immaginazione si afferma come «struttura portante dello Spirito teoretico», soprattutto in quanto «consente il passaggio dalla materialità del dato all'oggettivazione dello spirito in un contenuto che riconosce come determinato dall'intelligenza» (p. 181).

Rispetto alla tematizzazione jenesica dell'immaginazione, la trattazione enciclopedica presenta alcune differenze rilevanti. Di Riccio ne evidenzia due. [1] Nella filosofia dello spirito del 1803-04, il termine *immaginazione* veniva utilizzato da Hegel per indicare l'intero ambito della rappresentazione

(ricordo, immaginazione in senso proprio e memoria); qualcosa di analogo si presentava nella filosofia dello spirito del 1805-06. A partire dalle lezioni norimberghesi è invece la *rappresentazione* ad abbracciare in sé i momenti del ricordo, dell'immaginazione e della memoria; l'immaginazione è indicata come il *medio della rappresentazione*, nel quale si esprime la *fusione* di interno ed esterno, di *trovato* (o dato) e *proprio* dell'intelligenza (pp. 181-182). [2] Nel 1803-04 l'immaginazione viene associata da Hegel ad un momento di *irrealtà*, con una netta contrapposizione tra immagine e linguaggio; nell'*Enciclopedia* del 1817, invece, l'immaginazione riproduttiva coincide con l'intelligenza attiva (*thätige Intelligenz*), come capacità di richiamare immagini sprofondate nel sé. «Se le cose stanno così – sottolinea Di Riccio – lo spirito non deve aspettare di accedere al 'regno dei nomi' per esercitare un possesso sui propri contenuti; l'intelligenza si 'risveglia' già a partire dall'immaginazione» (p. 183).

L'immaginazione riproduttiva (*reproduktive Einbildungskraft*) ci consente di oltrepassare l'intermittenza del ricordo (che per sé non è in grado di consentire un controllo sulle immagini) e di accedere alla vita consapevole dello spirito: è così che l'immagine viene distinta dall'intuizione e rideterminata entro lo spazio e il tempo che sono propri dell'io. Pertanto, si può affermare che già qui si manifesta la «natura non copiativa» dell'immaginazione (p. 186).

Con l'immaginazione *associativa* (*associirende Einbildungskraft*) abbiamo la conquista del livello di un *freies Verknüpfen und Subsumieren*¹⁴: l'intelligenza esercita su immagini e rappresentazioni la propria capacità di far coagulare i contenuti; un'attività – nota Di Riccio – che permette la formazione di rappresentazioni universali, senza per questo ricorrere (come nell'associazionismo dominante nella psicologia empirica) a meccanismi di sovrapposizione di immagini simili (p. 190) e senza operare connessioni unilaterali soggettive, ma lasciando emergere – contro Hume – la struttura *categoriale* intrinseca del contenuto (pp. 194-196).

La capacità di estrinsecazione delle rappresentazioni universali in esistenza figurata è l'ulteriore livello in cui l'intelligenza manifesta la sua capacità *produttiva*. Tale opera di reificazione di contenuti universali dell'intelligenza è, peraltro, oggetto specifico della trattazione del linguaggio.

¹⁴ Cfr. *GW* 19 e *GW* 20, § 456.

12. Il contributo di Danilo Manca, *La seconda natura dell'intelligenza. Segno, linguaggio e memoria* (§§ 458-464) (pp. 205-249), mette in luce, anzitutto, come a partire dall'*Enciclopedia* del 1817, Hegel attribuisca al segno, intendendolo specificamente come segno linguistico, l'espressione di un «significato che l'intelligenza ha generato nella propria interiorità», e assegni al linguaggio un ruolo centrale nella trasposizione delle rappresentazioni in pensieri (pp. 208-209).

Com'è noto, Hegel caratterizza il significato (*Bedeutung*) come indipendente dal sistema di segni che lo esprime; come in una piramide viene *trasposta e conservata un'anima estranea*¹⁵. Ma c'è di più: l'aspetto intuitivo del segno non si limita a procurare un riferimento sensibile all'intelligenza: oltre a questo, il segno nega sé stesso, si rende trasparente per spostare l'attenzione sul significato (pp. 210-211).

Il contributo di Manca non si limita al commento o al confronto tra interpretazioni. In riferimento ad alcuni problemi relativi alle ambivalenze del linguaggio (in quanto prodotto dell'intelligenza che si manifesta nell'esteriorità e nella contingenza della storia di un mondo culturale), egli presenta una serie di precisazioni, attraverso un ampio riferimento alle fonti, utili per l'interpretazione di alcuni dei problemi considerati: si va dall'affermazione humboldtiana di Hegel, secondo cui la struttura grammaticale linguistica più ricca sembra trovarsi nelle lingue morte (pp. 219-220), alle oscillazioni delle considerazioni hegeliane (che in parte risentono della lettura degli studi coevi di T. Young e J.F. Champollion) sulla «scrittura geroglifica» (o ideografica) nell'Antico Egitto, comparata alla cosiddetta scrittura ideogrammatica cinese (pp. 222-231).

Relativamente alla transizione dalla memoria al pensiero, anche Manca rileva la funzione positiva della *memoria meccanica*, come evidenza di una piena appropriazione del linguaggio. Quando noi sappiamo pensare in una determinata lingua, senza riflettere sulle parole da utilizzare, viene meno la contrapposizione tra nome (riferito all'essente) e significato (riferito alla rappresentazione interiore cui il nome rimanda) (p. 243). In questo modo viene alla luce la duplicità della funzione dell'intelligenza nella sfera della rappresentazione: essa non consiste solo in un'attività di appropriazione di contenuti che appaiono come *trovati*, ma al contempo è esteriorizzazione del modo in cui elaboriamo i contenuti, facendone espressione della nostra interiorità. Impariamo così a concepire il significato

¹⁵ Cfr. *GW* 13, § 379 An; *GW* 19 e *GW* 20, § 458 An.

non solo come un prodotto soggettivo privato, ma come il modo in cui «nel soggetto si presenta una determinatezza dell'essere» e attraverso cui il soggetto discute con gli altri su «come le cose stanno» (pp. 244-245).

13. La concezione hegeliana del «pensare» (*Denken*), nella pluralità delle sue forme, è oggetto del contributo di Federico Orsini intitolato: *Il pensiero intelligente. Oggettività e soggettività del pensiero (§§ 365-368)* (pp. 251-284). Come l'Autore mette in luce, Hegel attribuisce alla filosofia speculativa il compito di «unificare il principio della metafisica greca – vale a dire l'identità strutturale delle forme dell'essere e del pensiero – e il principio della modernità, in base al quale il pensiero è l'azione spontanea di una soggettività che istituisce l'ordine intelligibile del mondo a cui si rapporta» (p. 251). Questo bisogno di unificazione – secondo Orsini – viene espresso dal concetto stesso di *spirito*. In particolare, Hegel cerca di radicalizzare il concetto moderno dell'autonomia della ragione, mostrando come il pensiero, inteso come soggettività autoriflessiva, si manifesti pienamente come attività della scienza (p. 252).

Il *pensare* a tema nella Psicologia hegeliana non è da intendere come una facoltà tra le altre: è piuttosto un'attività riconoscitiva e ricorsiva, che *trasforma rappresentazioni in pensieri*. Essa si manifesta come «attività progressivamente autosufficiente dell'intelligenza», che è in grado di prescindere dal riferimento costante all'intuizione e che, attraverso i nomi, «conferisce alle cose sensibili una seconda esistenza», la quale è «il prodotto dello spirito» (p. 256).

L'attività del pensare – rimarca Orsini – è attivazione della capacità di *comprendere*; vale a dire, non è solo la capacità di riferirsi ad un oggetto intuito, né solo la capacità di designazione attraverso nomi (nominare non è ancora conoscere concettualmente), ma la capacità di esplicitare il *suo universale* proprio, in un duplice significato: come prodotto dell'intelligenza pensante e come pervasivo dell'essere. Ad es. «animale» non è solo una nozione elaborata attraverso l'esperienza e la conoscenza scientifica, ma è anche «struttura immanente», operante naturalmente «in tutti gli animali reali», che mostra «cosa sono, come sono e perché sono», distintamente dagli enti che non sono animali (p. 258).

Lo sviluppo delle funzioni e delle forme del pensare costituisce una progressione fino al massimo della capacità di automediazione, come ragione (pp. 259-268). Anzitutto, l'intelletto (*Verstand*) è un modo generale del pensare in grado di esprimere la funzione basilare dell'intelligibilità come

identità astratta (pp. 269-271). La funzione negativa dell'atto giudiziale consiste, invece, nel processo di auto-differenziazione dei momenti propri del concetto (pp. 271-272). Infine, l'attuazione della forma della ragione (o intelletto sillogizzante) esprime «l'identità delle differenze», in modo non formalistico, ma tuttavia ancora formale (*formell*); questo, per lo meno, finché rimaniamo entro l'ambito del pensiero teoretico (pp. 273-278).

Nell'intero svolgimento della Psicologia, – sottolinea Orsini – Hegel mostra che l'esame del pensare è accompagnato dall'esigenza razionale di mostrare la propria attività come manifestativa della struttura del mondo. Questo tema è stato ulteriormente sviluppato da Orsini stesso nell'intervento al *Workshop* pisano, dal titolo: *Psicologia del pensare tra ontologia ed epistemologia*. La tesi principale presentata è la seguente: la *Scienza della logica* insegna che la risposta alla questione dell'essere e la risposta alla questione del conoscere sono inseparabili. Questo «nella misura in cui l'idea stessa del conoscere emerge nello sviluppo dell'intelligibilità intrinseca dell'essere», riportando così la questione del conoscere al problema della costituzione del soggetto e dell'oggetto del conoscere stesso.

Questa considerazione illumina un aspetto importante della concezione hegeliana del sapere, che attraversa, in modo peculiare, ogni scienza filosofica del sistema, compresa la Psicologia e la concezione del pensare che qui viene sviluppata. Non vi è distinzione ontologica, quindi, tra *pensare psicologico* e *pensiero logico*, – ha rimarcato Orsini –. Il problema è che in Hegel l'essere non si lascia ridurre al dominio degli oggetti (o delle cose), ma viene ripensato attraverso la domanda sul peculiare modo d'essere del pensare. La risposta di Hegel, tanto nella *Scienza della logica* tanto nella Psicologia, è chiara: il modo d'essere del pensare è quel modo di essere in atto, nella *Wirklichkeit* propria dello spirito, nella quale qualsiasi oggetto, apparentemente altro, o estraneo, acquisisce la *forma razionale* (non soltanto soggettiva o mentale) *del concetto*.

14. Su questi temi, nel *Workshop* pisano del 10-11 giugno 2024, è intervenuto anche Roberto Morani, con una relazione dal titolo: *Hegel e le forme del pensiero tra logica e psicologia*. Morani ha evidenziato come il «pensiero», in quanto esaminato e fatto oggetto della logica, non viene trasformato in un'entità puramente formale, avulsa dalla vita e dalla prassi. La riappropriazione delle forme logiche che animano lo spirito va intesa come un fondamentale esercizio di liberazione e come la condizione per vivere e operare in modo consapevole, intelligente e libero. Certo, il logico

(*das Logische*) viene inteso da Hegel come *das Übernatürliche*, ma in che senso? Non come espressione di «una sorta di ossessione ontoteologica che celebra l'onnipotenza del pensiero e la volontà di dominio sulla realtà». L'anima logica dello spirito – ha specificato Morani – è intesa come sovrannaturale perché irriducibile alle determinazioni del naturale e dello spirituale, con il quale esso è pur indissolubilmente congiunto, e questo per salvaguardare l'autonomia del pensare, principalmente dalla tendenza «onnivora» dell'uomo che tende a «inglobare tutto quello con cui si rapporta». Le determinazioni logiche che lo innervano non sono inventate dall'uomo *ad libitum*: «l'uomo non è il padrone del pensiero» – ha rimarcato Morani – l'uomo le trova piuttosto in sé, «sepolte e dimenticate nella propria interiorità, così come nella realtà», anche se, per converso, è proprio «il logico che rende umano ciò che è umano». In questo aspetto sono da individuare le radici per un auto-superamento della tradizione umanistica, che però non vada nella direzione di un pensiero *dissolutivo* dell'umano.

15. Nel corso del *Workshop* pisano, se gli interventi di Orsini e Morani hanno fornito una pregevole integrazione del Commentario sulla questione del rapporto tra scienza logica del pensare e psicologia del pensare, le relazioni di Luca Corti ed Elisa Magrì hanno invece contribuito efficacemente a discutere i fondamenti metodologici e concettuali della Psicologia di Hegel, rispetto ad alcuni dei principali modelli di ricerca sulla mente umana nel campo delle scienze cognitive.

Corti ha evidenziato l'attualità della posizione hegeliana sul tema, in un contributo intitolato *Il Linneo della psiche: psicologia empirica vs filosofia dello spirito*. Egli ha esordito affermando che il bersaglio della critica hegeliana si ripresenta, oggi, nel cosiddetto «modello additivo» (o *Layer-cake model*) della razionalità. Secondo questo modello (sostenuto da autori come Gareth Evans e Christopher Peacock), la mente umana è un insieme di facoltà relativamente autonome, alcune delle quali (come sensazione e desiderio) condivise con soggetti non umani; ad esse si aggiungono facoltà propriamente umane, principalmente il pensiero, con la capacità di utilizzo del contenuto concettuale e l'elaborazione di conoscenze con pretese di oggettività, ma anche con capacità deliberative dotate di funzioni relativamente indipendenti dalle proprietà informazionali degli input sensoriali.

Ebbene, secondo Hegel lo psicologo empirico, nella costruzione delle sue conoscenze, fa leva principalmente sul primato dell'osservazione (*Beobachtung*) e della descrizione (*Beschreibung*) delle facoltà particolari dello spirito. Questa posizione interpretativa ha le sue radici nella critica sviluppata nella *Fenomenologia dello spirito* al modello della «Ragione osservatrice», anzitutto nella critica al metodo delle procedure tassonomiche della botanica linneana, secondo cui l'osservazione consiste nella semplice apprensione diretta dei caratteri dati nel mondo naturale. Di fatto, secondo Hegel, si tratterebbe di un'apprensione diretta solo apparente, in quanto essa maschera un certo grado di arbitrarietà nella scelta dei caratteri utilizzabili come criteri di distinzione in classi; inoltre, fa leva sull'ingiustificata presupposizione dell'identità morfologica dell'oggetto nel tempo. Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, nelle lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo e nel *Fragment zur Philosophie des subjektiven Geist*, Hegel delinea una critica della metodologia generalmente adottata dallo psicologo empirico, che – afferma Corti – «al pari di un Lineo della psiche», muovendo dalla pretesa di limitarsi ad un procedimento puramente osservativo, di fatto promuove un tipo di indagine che muove dall'osservazione diretta, raggruppando estrinsecamente le facoltà per alcune delle loro caratteristiche e associandole in classi indipendenti.

Un'ulteriore lettura della Psicologia hegeliana come alternativa al modello additivo è stata presentata da Magrì, nella sua relazione: *Ricordo, memoria, e pensiero. Per un'etica della memoria nella Psicologia di Hegel*. Magrì propone di leggere la Psicologia di Hegel nel suo complesso – utilizzando una terminologia di evidente matrice husserliana – come un «processo di sedimentazione della conoscenza» e di «stratificazione delle attività teoretiche», attraverso cui il sé si appropria del proprio essere per auto-scoperta e auto-determinazione, distinguendo il proprio essere da quello del mondo e ponendo così le basi per la volontà e l'agire pratico.

La cognizione non procede, secondo Hegel, per astrazione o sintesi a priori: la *sedimentazione* della conoscenza ha luogo principalmente attraverso il ricordo, il linguaggio, la memoria, e opera «trattenendo il contenuto semantico di una esperienza originale». Il ricordo opera in un modo duplice: è *temporalizzazione interna* dei contenuti di esperienza e, al contempo, è *ritenzione* (o conservazione) dei rapporti tra rappresentazioni e significati. Mentre il ricordo rende possibile la riproduzione e il riconoscimento dei contenuti sensoriali, la memoria è responsabile della

generazione e della conservazione di regole linguistiche, che presiedono all'associazione tra segni e nomi: rispetto al ricordo, essa è meno legata al contenuto sensoriale e invece «più direttamente legata all'emergere del pensiero come forma di autodeterminazione».

Nel progredire nell'uso del linguaggio, impariamo ad oggettivare i nostri pensieri in parole; vale a dire, riconosciamo i nostri pensieri e le nostre esperienze in un contenuto distinto, fatto di segni condivisi e parole, che «portano l'impronta del processo egoico di apprendimento e di espressione» e che tuttavia sono esterni a noi.

La memoria – secondo Hegel – non è solo un archivio, o un deposito di vecchie immagini relative all'esperienza di eventi passati. Certamente, il ricordo solidifica rappresentazioni fino a farle diventare, attraverso memoria e linguaggio, «forme di denominazione dell'essere». Ma lo fa senza generare contenuti oggettivi indipendenti. La memoria opera, piuttosto, come un'attiva ricostruzione interpretativa, tramite «l'inserimento del sé in un orizzonte che porta sempre l'impronta del proprio passato» e che costituisce il dominio nel quale pensiamo. Questa concezione del rapporto tra ricordo, memoria e pensiero ha una rilevanza etica, anche nel solo uso teoretico dell'intelligenza. Il quadro teorico offerto da Hegel, infatti, mostra che è impossibile ricostruire i propri ricordi in un modo che sia «immune dall'autoinganno, dalla dimenticanza e dall'inaccuratezza»; invece, appropriarsi del contenuto della memoria significa di fatto affermare la presenza del sé che ricorda, cogliendo i ricordi come un riferimento per la conoscenza di sé e del mondo, anche attraverso il riconoscimento delle trasformazioni, delle crisi e le perdite che caratterizzano l'esperienza umana.

16. Gli ultimi due contributi del Commentario risultano particolarmente efficaci nell'esposizione e nel commento delle ultime due sotto-sezioni della Psicologia hegeliana. Allo spirito consapevole di sé nel proprio volere e agire è dedicato il contributo di Guido Frilli, dal titolo: *Le forme del volere. Lo spirito pratico (§§ 469-480)* (pp. 285-322). Il volere costituisce lo sviluppo complementare e al contempo la concretizzazione delle attività teoretiche dello spirito. Hegel rimarca costantemente, fin nelle tarde lezioni berlinesi, che «la ragione non è meramente teoria»: «come tale essa è unilaterale»¹⁶. Questo perché, fondamentalmente, l'intelligenza spirituale «è

¹⁶ *GW* 25.2, p. 884 r10-11.

attiva come scopo»¹⁷. Hegel giunge persino ad affermare che la *volontà* «non significa altro che lo scopo, che è attivo»¹⁸. Come tale, la volontà viene concepita da Hegel come pensiero consapevole (non semplice bisogno, interesse o desiderio), che si risolve ad essere effettivamente reale. Su questo punto Frilli nota, opportunamente, che in questa sotto-sezione Hegel non sta considerando solo una proprietà psicologica del singolo: qui è in gioco la capacità del pensiero di farsi realtà senza perdersi in essa, rimanendo presso di sé nel proprio altro e realizzandosi così come libertà spirituale (pp. 290-293).

Certo, dapprima la volontà è «sentimento pratico (*praktisches Gefühl*)», che esprime la singolarità dell'esperienza vissuta in prima persona e che risulta indifferente rispetto al contenuto, in quanto può accompagnare parimenti scelte giuste e razionali, ma anche il loro contrario (pp. 301-304). Con l'impulso (*Trieb*) abbiamo invece il presentarsi di un vero e proprio movimento di autodeterminazione e autoproduzione: lo spirito pratico supera l'opposizione fenomenologica coscienziale e caratterizza il modo attivo con cui il volere si produce in una trasformazione del mondo secondo fini propri. Diversamente dal *Begierde*, l'impulso non consiste solamente nell'esternazione di una brama, indifferente agli scopi e volta solo all'autoconservazione per mezzo del consumo del reale. L'impulso si modula, in particolare, nelle inclinazioni (*Neigungen*) e nelle passioni (*Leidenschaften*), perpetuandosi e prendendo i colori dell'abitudine, del ricordo e dell'attesa (pp. 309-314).

La dialettica dell'arbitrio è, secondo Frilli, uno dei momenti più «brillanti e convincenti» della psicologia del volere (p. 316), che giustifica l'opposizione tradizionale tra *libero arbitrio* e *servo arbitrio*, mostrando che entrambi sono costitutivi del volere: l'arbitrio è *interiormente libero*, in quanto la volontà si riconosce come autonoma e quindi superiore rispetto alla particolarità di impulsi e inclinazioni; al tempo stesso, in quanto si esprime attraverso la scelta, il calcolo, il confronto, l'inibizione e la repressione, è anche vincolata ad una sensibilità che le rimane impermeabile e da cui dipende (p. 317). Nel concetto di *felicità* sembra presentarsi il pensiero di una vita piena; tuttavia, essa viene presentata, di fatto, solo come la *rappresentazione* della soddisfazione completa dei desideri, ossia come un

¹⁷ Ivi, p. 884 r9.

¹⁸ Ivi, p. 884 r34.

prodotto della riflessione astraente, per cui, di fatto, possiamo solo *aspirare* ad essere felici, senza poter mai poter raggiungere una durevole consapevolezza di essere tali (pp. 319-320).

17. Lo scacco della felicità, com'è noto, significa per Hegel la genesi della libertà. Ed è proprio a questo tema, *Lo spirito libero* (§§ 481-482) (pp. 323-340), che è dedicato l'ultimo contributo di questo Commentario, firmato da Jean-François Kervégan. L'Autore muove dalla considerazione di due modifiche introdotte da Hegel nella terza edizione dell'*Enciclopedia*. Quella più rilevante consiste nel fatto che la sotto-sezione dedicata allo Spirito libero è stata introdotta nel 1830¹⁹, mentre nelle edizioni precedenti il contenuto principale di questi paragrafi costituiva l'introduzione dello Spirito oggettivo²⁰. Kervégan fa notare, inoltre, che nella prima edizione Hegel affermava che la libertà è l'essenza dello spirito²¹, mentre in seguito egli ha specificato – in modo non irrilevante – che è tale sotto il profilo formale, o formalmente (*formell*)²². Kervégan commenta questa specificazione aggiuntiva affermando che la libertà, intesa kantianamente come «atto di autodeterminazione razionale», è per Hegel «in qualche modo la proprietà formale, per così dire potenziale, di ogni strato dello spirito» e solo alla fine questa libertà appare per come essa è «*per lo spirito stesso*», vale a dire come una volontà libera che è per sé tale (pp. 324-326).

Queste modifiche esplicitano alcuni aspetti rilevanti del pensiero hegeliano, sul piano storico-filosofico, teoretico e sistematico. Anzitutto, occorre osservare che la consapevolezza della libertà, come essenza dello spirito, è emersa per Hegel nell'Occidente cristiano moderno a seguito della Riforma e dell'istituzione dello Stato che è sovrano. In altri termini: il quadro esposto nella filosofia dello spirito oggettivo, delle istituzioni che contribuiscono oggettivamente a fornire il contesto concreto per l'affermazione del principio della soggettività, costituisce una sorta di *fondazione regressiva*, circolare e ricorsiva, dello *spirito libero* (*soggettivo*) sviluppato nella Psicologia (pp. 327-328). Il fatto che lo *spirito libero* sia posto nel 1830 a compimento della Psicologia – secondo Kervégan – ha un

¹⁹ Cfr. *GW* 20, §§ 481-482.

²⁰ Cfr. *GW* 13, §§ 400-401; *GW* 19, § 482-483.

²¹ Cfr. *GW* 13, § 301.

²² Cfr. *GW* 19 e *GW* 20, § 382.

significato relevantissimo. Con questa modifica Hegel rende esplicito che lo spirito soggettivo, nella sua *singularità immediata* propria di un soggetto finito, in quanto intelligenza e volontà che *pensa e vuole la sua stessa libertà* (intesa come autonomia effettiva, non solo come arbitrio, oppure come un astratto dover-essere), è esso stesso il principio fondante del diritto, della moralità e dell'eticità tutta, come egli stesso rileva nei *Lineamenti di filosofia del diritto*²³ (pp. 328-331). Queste considerazioni sono ulteriormente chiarite da Kervégan attraverso il commento della celebre annotazione al § 482, aggiunta nell'edizione del 1830, la quale viene da lui interpretata come il luogo in cui Hegel rimarca che la libertà è il concetto cardine dell'intero sistema (p. 334). In essa – rimarca Kervégan – Hegel presenta lo sfondo storico-culturale dell'imporsi della *libertà nel senso europeo del termine*²⁴. Alla base v'è il principio, introdotto dal cristianesimo, che ogni singolo essere umano ha un *valore infinito* in quanto *oggetto e fine dell'amore di Dio* (aspetto sul quale Lutero ha richiamato particolarmente l'attenzione); l'essere umano è quindi libero in quanto uomo, e non per fattori contingenti alla nascita, per carattere o formazione, oppure per scelta di vita.

Ebbene, le condizioni politiche, sociali, familiari, giuridiche, quale orizzonte storico nel quale la libertà si realizza effettivamente, si coniugano in Hegel necessariamente con la *Gesinnung der Sittlichkeit* propria degli individui e della loro aspirazione a realizzare oggettivamente e istituzionalmente la libertà (pp. 336-337). Questa è la libertà effettiva: non solo quella che gli individui possono arrivare possedere, ma quella libertà che loro stessi effettivamente *sono*.

18. Nel complesso, la pubblicazione del Commentario e la sua approfondita discussione integrativa nell'omonimo *Workshop* pisano del giugno 2024 segnano un importante guadagno nel campo della *Hegel-Forschung*, anzitutto come strumenti di aggiornamento sulle interpretazioni della Psicologia di Hegel. Il Commentario, inoltre, fornisce una guida varia e al contempo completa e rigorosa per lo studio del testo hegeliano e la discussione dei problemi teoretici che ne hanno alimentato la scrittura. Non mi riferisco solo a temi settoriali, ma anche a problemi che attraversano

²³ Cfr. *GW* 14.1, § 4, § 21 An. e § 29.

²⁴ L'espressione si trova in *GW* 19 e *GW* 20, § 503 An.

l'intera filosofia classica tedesca, a partire dalla questione generale relativa al modo di concepire l'*oggettività* delle forme di conoscenza. Insieme con questa, vengono considerate e discusse un ampio spettro di questioni che riguardano: il rapporto tra la sedimentazione inconscia di immagini e il riconoscimento di oggetti; lo statuto delle rappresentazioni e delle abitudini consolidate negli usi linguistici, con le conseguenti implicazioni semantiche; l'articolazione logica del pensiero nelle forme giudiziali e nelle più complesse forme di mediazione; il ragionamento pratico e lo sviluppo di una comprensione razionale della libertà, a partire dai suoi aspetti soggettivi e in riferimento al più ampio orizzonte dei contesti concreti della sua realizzazione effettiva.

Il Commentario presenta anche importanti approfondimenti sui criteri metodologici fondamentali della filosofia hegeliana, considerati all'interno dei diversi contributi nei molteplici aspetti e problemi interpretativi emergenti dallo studio della Psicologia di Hegel. Simili indicazioni consentono di comprendere più chiaramente il significato complessivo del testo hegeliano, ma anche di discuterne approfonditamente la coerenza argomentativa e la completezza, considerare il modo in cui sono stati da lui ripensati i risultati delle principali scoperte scientifiche sul tema, valutare il rilievo delle soluzioni sistemiche delineate. Per tutte queste ragioni, quest'opera costituisce non solo un utile strumento di studio, ma anche un punto di riferimento imprescindibile per la discussione filosofica di alcuni dei concetti e dei problemi fondamentali nello sviluppo della psicologia.