



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA TEORETICA E PRATICA

CICLO: XXVII

*Erinnerung*

Mente e metodo nella *Filosofia dello spirito soggettivo* di Hegel

**Direttore della Scuola :** Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Luca Illetterati

**Dottorando :** Luca Corti



## ABSTRACT

Il presente lavoro ha come oggetto la *Filosofia dello spirito soggettivo* di Hegel. Esso prende le mosse dal dibattito odierno sulla natura dell'esperienza percettiva, in particolare riferimento alla sua componente concettuale e non-concettuale. Hegel, assieme a Kant, è stato di recente letto alla luce di queste problematiche, di cui presenteremo i contorni inizialmente i contorni (CAP. 1).

Per cercare di ricostruire la risposta hegeliana alla questione del contenuto dell'esperienza è tuttavia necessario, come cercheremo di mostrare, allargare l'orizzonte del discorso, vagliando alcuni presupposti "metodologici", ossia relativi al tipo di argomento che attribuiamo di Hegel. Ci focalizzeremo pertanto su alcune coordinate metodologiche di comprensione del testo hegeliano.

A tal proposito, individueremo due paradigmi di lettura, che chiameremo "descrittivista" e "ricostruttivista", i quali fungeranno sia da modelli per l'interpretazione del testo, sia per orientarci all'interno della letteratura secondaria. Dopo avere vagliato gli assunti principali di ciascuno (CAP. 2), passeremo a vedere come essi agiscono nel confrontarsi con le singole sezioni, nonché quali posizioni permettano di attribuire a Hegel. Nel fare ciò, cercheremo di indicare in che misura la letteratura secondaria assume i presupposti di ciascuno dei due (CAP. 3-5). Seppur da angolature diverse, prenderemo in considerazione l'*Antropologia* (CAP. 3), la *Fenomenologia* (CAP. 4) e la *Psicologia* (CAP. 5).

I due modelli di lettura mettono capo a due concezioni distanti e opposte: essi corrispondono a due modi di concepire la relazione tra le sezioni dell'*Enciclopedia*, due modi alternativi di intendere la costituzione del soggetto finito, oltre che due visioni diverse sulla natura dell'esperienza percettiva.

Per mettere in luce i tratti salienti di ciascuna delle due modalità interpretative, sarà utile ricorrere all'analisi di due concetti a prima vista lontani da questo campo: *Erinnerung* e *Gedächtnis* (CAP. 5). Di essi sfrutteremo il carattere „metodologico“, utilizzandoli per fare chiarezza su ciascuna delle due procedure.

Al termine del lavoro riassumeremo le due concezioni generali dello spirito soggettivo che si originano da ciascuno dei due paradigmi di lettura, mostrando come la lettura “ricostruttivista” costituisca una valida alternativa a quella “descrittivista”, la quale è maggiormente diffusa all’interno della letteratura secondaria ma soffre di problematiche rilevanti.

\*\*\*

The main subject of this dissertation is Hegel’s *Philosophy of Subjective Spirit*. We will be exploring what this work can contribute to the contemporary research into the nature of perceptual experience, specifically the problem of so-called non-conceptual content. Along with Kant, Hegel has played a significant role in a number of recent scholarly disputes on this subject. The first chapter of the dissertation outlines the main points of contention in this debate as well as the influential interpretations of Hegel that have emerged from it.

As we will show, however, the attempt to reconstruct Hegel’s position on the question of the content of experience brings into sharp relief a number of often unarticulated “methodological” presuppositions that structure the reading of Hegel. Our next task, then, will be to state clearly what these methodological assumptions are and how they affect the interpretation of Hegel.

On this subject, it is possible to identify two interpretive paradigms, which we will be calling “descriptive” and “reconstructive” that run throughout the secondary literature on Hegel. After presenting the basic assumptions of each (Chapter 2), we will explore their implications by showing what kinds of views are attributable to Hegel, given these different presuppositions. While these paradigms are, to a certain extent, “ideal-types” we will see their real effects by looking at how the *Anthropology* (Chapter 3), *Phenomenology* (Chapter 4) and *Psychology* appear from when studied from these different angles.

The assumptions implicit in these two ideal-types lead logically to the construction two very different, perhaps even diametrically opposed, Hegels: each entails a different way of conceiving of the connections between various sections of the

*Encyclopedia*, a different way of thinking about its overall subject, and a different vision of the nature of perceptual experience. Incidentally, recognizing and classifying these differences can also aid our understanding of the often unarticulated assumptions of contemporary scholars.

To bring to light the salient traits of these interpretive modalities, it is helpful to turn to the analysis of two themes that at first glance seem very distant from the subject at hand: *Erinnerung* and *Gedächtnis*. Focusing on these subjects will help us bring out the merits of each “method.”

In conclusion, we will compare the differences between the “reconstructive” and “descriptive” reading of subjective spirit. In sum, I will defend the virtues of the reconstructive reading against the descriptive one. While the latter is the dominant paradigm in contemporary secondary literature it suffers from a number of serious problems.



## INDICE

<i>Introduzione</i>	p. 8
0.1) Sonnambuli, bambini e folli: di cosa parla la <i>Filosofia dello spirito soggettivo</i> ?	p. 8
0.2) Il dibattito sulla natura della percezione: una porta d'ingresso	p. 12
0.3) Questione di metodo	p. 16
0.3.1) Descrizione vs ricostruzione: due modi di leggere l'argomento di Hegel	p. 17
0.4) <i>Gedächtnis</i> vs <i>Erinnerung</i>	p. 20
0.5) Articolazione del lavoro	p. 22
<i>Capitolo primo. Hegel e la natura dell'esperienza percettiva</i>	p. 28
1.1) Kant, Hegel e il contenuto non-concettuale	p. 28
1.2) Wilfrid Sellars: sensazioni vs intuizioni	p. 29
1.3) John McDowell: Hegel e l'esperienza carica di concetti	p. 35
1.4) Robert Brandom: «esperienza non è una delle mie parole»	p. 41
1.5) Conclusioni: due tipi di concettualismo	p. 49
<i>Capitolo secondo. La filosofia dello spirito soggettivo</i>	p. 52
2.1) Pensare l'esperienza. Perché la <i>Filosofia dello spirito soggettivo</i> ?	p. 52
2.2) Descrizione vs Ricostruzione. Due prospettive di lettura.	p. 54
2.2.1) L'opzione descrittiva	p. 54
2.2.2) L'alternativa ricostruttiva	p. 62
<i>Capitolo terzo. Tra spirito e natura: l'anima e le componenti antropologiche della cognizione</i>	p. 66
3.1) Termometri e pappagalli: lo statuto anfibo dell'anima	p. 66
3.2) La prospettiva "descrittivista" sull'anima	p. 74
3.2.1) <i>Animae non sunt multiplicandae</i>	p. 74
3.2.2) Il rapporto anima-mondo: la sensazione	p. 80
3.2.3) <i>Empfindung</i> : una nozione problematica	p. 85
3.2.3.1) Sensazione e contraddizione	p. 85
3.2.3.3) Il modello "addittivo"	p. 88
3.2.3.4) Chi possiede la sensazione? Prima introduzione	p. 89
3.2.4) Il passaggio al sentimento	p. 91
3.2.5) Abituarsi alle sensazioni: ascesi, ripetizione e descrittivismo	p. 95
3.2.6) L'anima effettivamente reale	p. 98
3.2.7) Considerazioni finali	p. 100
3.3) Un'anima poco concreta: l'alternativa ricostruttivista	p. 102

3.3.1) Anticipazioni e concretezza	p. 103
3.3.2) Tre casi di “separabilità”: animali, bambini e pazzi	p. 108
3.3.2.1) Le due anime. L’antropologia e il suo doppio	p. 109
3.3.2.2) L’infanzia e il “natürlicher Mensch”	p. 112
3.3.2.3) Il privilegio del folle: un esempio di vita animica?	p. 114
3.3.3) Contro la tesi della separabilità. Un’ipotesi	p. 123
3.4) Un’antropologia senza uomini? Considerazioni finali	p. 124
<i>Capitolo quarto. La contraddizione fenomenologica</i>	p. 130
4.1) Un mondo di oggetti?	p. 130
4.2) Coscienza sensibile: fuori dallo spazio e dal tempo	p. 131
4.3) Percezione e contraddizione	p. 132
4.4) Risolvere la contraddizione	p. 134
<i>Capitolo quinto. Psicologia, la «verità di anima e autocoscienza»</i>	p. 136
5.1) Lo spirito nella sua concretezza	p. 136
5.2) Psicologia empirica e pneumatologia. Le due prospettive concorrenti	p. 140
5.2.1) La “cosa psichica”: la critica psicologia razionale	p. 140
5.2.2) Una collezione di facoltà: la critica alla psicologia empirica	p. 142
5.3) <i>Gedächtnis</i> . Il Linneo della psiche	p. 146
5.4) <i>Erinnerung</i> , un paradigma alternativo?	p. 154
5.4.1) <i>Erinnerung</i> : breve <i>excursus</i> storico	p. 155
5.4.2) Archiviare vs digerire: due metafore per la memoria	p. 158
5.4.3) Digerire il mondo. Hegel e la nozione di assimilazione	p. 162
5.4.4) Un ricordo che interiorizza	p. 165
5.4.5) <i>Erinnerung</i> come metodo, la lettura di John McCumber	p. 169
5.5) Intelligenza: descrizione e assimilazione	p. 174
5.6) Ricordare è ricostruire	p. 182
<i>Conclusioni</i>	p. 188
<i>Bibliografia</i>	p. 198

## INTRODUZIONE

### 1) *Sonnambuli, bambini e folli: di cosa parla la* Filosofia dello spirito soggettivo?

«Lo spirito siamo noi stessi», dice Hegel in apertura delle sue *Lezioni* del 1827-28, dedicate, appunto, alla *Filosofia dello spirito*. Data la familiarità dell'oggetto, prosegue, chi intraprende un confronto con tale parte del sistema potrebbe aspettarsi un cammino facile: il suo oggetto non è qualcosa di completamente estraneo al nostro orizzonte di comprensione, anzi, lo spirito «sembra essere [...] il più prossimo, giacché non vi è assolutamente alcuna separazione da noi» (LFS, p. 92). «Pur tuttavia», precisa il filosofo tedesco mettendo in guardia i suoi uditori, «esso non è quantomeno l'oggetto più prossimo che si offre alla considerazione» (Ibid.). Anzi, la conoscenza e l'appropriazione di tale dominio, in quanto «è la più concreta», è «proprio per questo la più ardua e la più difficile» (EZC, § 377).

Se tale affermazione vale per lo spirito in generale, *a fortiori* essa si applica alla *Filosofia dello spirito soggettivo*, prima sezione di questa ultima parte del sistema hegeliano, nonché oggetto del presente lavoro. Essa si snoda lungo un percorso altamente complesso e sfaccettato, per nulla privo di ostacoli interpretativi. Il primo, come spesso accade con Hegel, ci si pone di fronte non appena cerchiamo di circoscriverne l'orizzonte tematico. Nella *Filosofia dello spirito soggettivo* Hegel tratta una straordinaria varietà di temi legati a «noi stessi», affrontando i più disparati aspetti che caratterizzano l'essere umano nei suoi caleidoscopici modi di vita. Leggendo questo testo, ci troviamo ad affrontare un percorso che si svolge lungo nuclei tematici assai eterogenei: dall'influenza delle stagioni alla natura del carattere, passando per le differenze etniche, la scrittura, la produzione dei segni, fino alla natura del pensiero. A questi si aggiungono (in ordine sparso), i cicli del sonno e della veglia, il sesso, l'ipnosi, la profezia, le età della vita, i rapporti magici, la formazione dei concetti empirici, i geroglifici, il riconoscimento e la fantasia. Di fatto, ciò rende difficile individuare il filo rosso che lega tali sezioni in maniera coerente e sistematica, così da delimitare in maniera non equivoca il soggetto della trattazione<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Da un lato, c'è un senso ovvio per cui tale soggetto è lo "spirito". Secondo quanto Hegel ci dice già nella prima versione dell'*Enciclopedia*: «i diversi gradi dell'attività dello spirito sono gradi della sua

A ciò si aggiunga la circostanza per cui lo spirito soggettivo si inserisce in una collocazione sistematica e teoretica del tutto singolare. Per dirla con Hegel «lo spirito finito sta tra due mondi», da una parte quello della natura, dall'altra quello dello spirito oggettivo e poi assoluto (LFS, p. 92).

Forse anche per queste ragioni, la *Filosofia dello spirito soggettivo* si è trovata ad essere una delle parti meno studiate del sistema hegeliano. In generale, la letteratura secondaria è stata perlopiù incline a concentrarsi su singole sezioni o nuclei tematici (mettendo in luce le idee di Hegel su temi quali il segno, il linguaggio, l'immaginazione, la malattia mentale etc.), mentre non sono numerosi gli studi che considerano tale parte del sistema nel suo insieme<sup>2</sup>. Tra le ragioni vi è certo quella per cui una tale ricchezza di temi rende difficile ottenere una prospettiva unitaria; per altro verso, le idee hegeliane su alcuni temi specifici, quali la razza o il clima (oggi non più in sintonia con lo spirito del tempo) hanno contribuito ad alimentare un certo scetticismo nei confronti dei tale sezione intesa nella sua interezza: uno scetticismo rinforzato anche dai richiami a posizioni scientificamente obsolete, come il mesmerismo, che Hegel talvolta presenta a riprova delle proprie tesi, le quali risultano scomode da inserire in un disegno d'insieme<sup>3</sup>.

Dati questi elementi si capisce perché, operando una certa radicalizzazione, potrebbe valere per la *Filosofia dello spirito soggettivo* quello che T. Pinkard dice a proposito della *Fenomenologia dello spirito* del 1807. «Questa oscurità iniziale [...] ha favorito diverse letture incompatibili. Se vi recate in una biblioteca universitaria e controllate un certo numero di lavori [...], scoprirete che praticamente tutti dicono che il libro parla di una cosa diversa»<sup>4</sup>.

Per quanto riguarda i nostri interessi è tuttavia importante rivolgersi a questa parte del sistema, senza squalificarne in partenza i contenuti. Ciò perché, sebbene la definizione

---

liberazione» (EZA, §305). Tuttavia, se guardiamo più da vicino a tale *Befreiungskampf* (EZ, §402Z, p. 181), cercando di definire i modi in cui lo spirito si manifesta e si articola nelle sue varie espressioni, ci troviamo ad affrontare una trama testuale intricata, la quale necessita di uno sguardo più ravvicinato e problematizzante.

<sup>2</sup> Tra questi si annoverano Devries (1988), Bonito-Oliva (1995), Fetscher (1970), Stederoth (2001), Kobau (1994), si vedano anche le raccolte Hesse-Tuschling (1991), Henrich (1979), Stern (2013), Eley (1990). Per quanto riguarda le singole sezioni, avremmo modo di vedere gli studi nel corso della nostra trattazione.

<sup>3</sup> A tal proposito si veda in particolare De Laurentiis (2013), pp. 607-639. Per il dibattito sulla razza in Hegel si vedano anche Neugbauer (1990), Bernasconi (1998, 2000, 2003), McCarney (2003),

<sup>4</sup> Pinkard (1994), p. 2. La relazione della *Fenomenologia* del 1807 con la *Filosofia dello spirito*, come noto, è al contempo stretta e controversa.

del nucleo tematico risulti complessa, è certo che in tale sezione, la quale si apre con il richiamo al motto delfico «conosci te stesso», Hegel si propone di delineare alcuni tratti fondamentali della sua concezione dell'essere umano, relativi in particolare alla costituzione del soggetto finito<sup>5</sup>.

Qualunque sia il tipo d'interpretazione che viene offerta, appare senz'altro chiaro che li Hegel ci offre, *tra le altre cose*, le coordinate per comprendere qualcosa come la sua visione della mente umana e delle sue facoltà, con i vari contenuti cui esse sono associate — seppure, certo, nel più ampio contesto sistematico di una filosofia della spirito il cui tema oltrepassa quello della semplice costituzione del mentale<sup>6</sup>.

Si tratta di sezioni rilevanti, anche in considerazione del fatto che, dal punto di vista storico, nella *Filosofia dello spirito soggettivo* si condensa il risultato di riflessioni che Hegel elabora lungo tutto il corso della sua carriera. Come noto, si possono trovare integrati in essa elementi che risalgono ai corsi che Hegel, da liceale, aveva seguito allo Stift di Tubinga, fino alla discussione di testi scientifici pubblicati negli anni della maturità<sup>7</sup>. Le idee presentate in questa parte del sistema rappresentano pertanto la chiave per comprendere i contorni di molte sue posizioni su temi oggi assai dibattuti.

Nel testo enciclopedico, confrontandosi con le idee dei suoi predecessori (da Aristotele a Platner, passando per Condillac e Kant), oltre che servendosi di un'amplissima quantità d'informazioni provenienti dalla letteratura a lui contemporanea<sup>8</sup>, Hegel presenta una peculiare costituzione della soggettività e dei suoi modi di relazionarsi con il mondo esterno, nonché con i propri contenuti cognitivi. Come afferma Willem DeVries, «la sensibilità di Hegel per la complessità delle menti e per le peculiarità del discorso riguardo ad esse è decisamente sofisticata»<sup>9</sup>. Pertanto, malgrado sia sicuramente scorretto comprendere quanto Hegel ci dice nei termini di una contemporanea *philosophy of mind*

---

<sup>5</sup> Bonito-Oliva (1995, 2000) e Fetscher (1970) sottolineano in maniera forte l'importanza dell'orizzonte legato alla nozione di *Mensch*. Come noto, la *Filosofia dello spirito soggettivo* affronta quegli aspetti dell'uomo legati alla dimensione che potremmo chiamare, in senso ampio, corporea e cognitiva, non senza trascurare gli elementi legati alla socialità. Quest'ultima, nei suoi risvolti istituzionali, come noto, troverà la sua piena trattazione sistematica nelle sezioni dedicate allo spirito oggettivo.

<sup>6</sup> Per una collocazione generale vedi Illetterati-Giuspoli-Mendola (2010), Kobau (1994), DeVries (1988), Giuspoli (2003), Greene (1993) oltre che le raccolte Hesse-Tuschling (1991) e Henrich (1979).

<sup>7</sup> Reid (2013), Anzalone (2012), Petry (1978), Inwood (2007) e i vari contributi raccolti in Hesse-Tuschling (1991) e Henrich (1979). Hegel iniziò a elaborare le sue vedute in questi ambiti già nel periodo dello Stift, quando seguiva le lezioni di psicologia empirica di J.F. Flatt.

<sup>8</sup> Si veda Petry (1978), II.

<sup>9</sup> DeVries (1988), p. xi. Si vedano anche Taylor (1993) e DeVries (2013).

*strictu sensu*, nondimeno lo spirito soggettivo costituisce una sezione decisiva per comprendere e valutare le idee di Hegel riguardo alla costituzione e ai modi di operare della soggettività finita.

Nel fare ciò, è senz'altro necessario tenere conto di una serie di numerose (e famose) questioni sollevate dal testo: si tratta di questioni di natura architettonica e storico genetica, oltre che tematica. Hegel, come abbiamo detto, iniziò a elaborare molte delle riflessioni poi confluite della *Filosofia dello spirito* già a partire da primi anni dell'Ottocento (se non addirittura precedentemente). Tali idee furono rimodellate e riformulate a più riprese, prima nella cosiddetta *Realphilosophie*, e successivamente nelle diverse edizioni dell'*Enciclopedia*, fino ad ottenere la forma sistematica definitiva, scandita in tre sezioni: *Antropologia-Fenomenologia-Psicologia*<sup>10</sup>. Ciò dà origine a un testo assai denso e altamente stratificato, con la cui complessità è necessario fare i conti.

Peraltro, malgrado le tre sezioni portino titoli di discipline almeno in parte piuttosto familiari per un lettore dell'epoca, Hegel stesso ritiene opportuno operare l'aggiunta di un sottotitolo a ciascuna di esse (rispettivamente: "anima", "coscienza" e "spirito"). Un inserimento di sottotitoli «che nell'*Enciclopedia*, altrimenti, non è usuale»<sup>11</sup>, e che, secondo alcuni, indica «chiaramente» il fatto che Hegel scelga i titoli delle sezioni perché erano convenzionalmente in uso, ma senta, d'altro lato, il bisogno di indicare al contempo che l'oggetto di tali ambiti *non* coincide «sotto ogni punto di vista» con quello che egli vuole presentare<sup>12</sup>.

L'analisi storico-genetica e testuale moltiplica le domande circa il modo in cui comprendere i contorni della relazione tra *Antropologia*, *Fenomenologia* e *Psicologia*, e quindi tra le forme di soggettività descritte in ciascuna di esse (anima, coscienza e intelligenza). Inoltre, come non si è mancato di notare, a complicare ulteriormente la questione dal punto di vista tematico vi è il «mistero dato dal fatto che Hegel sembra

---

<sup>10</sup> Si vedano a tal proposito Rameil (1988), Chiereghin (1989, 1995), Fetscher (1970), Kozu (1986), Bonito Oliva (2000). L'ordine sistematico, come si è soliti notare, risulta inverso rispetto a quello cronologico della composizione del testo. Il modo in cui interpretare tale circostanza, dipende anche dal tipo di ruolo che affidiamo alla filosofia dello spirito soggettivo. Si veda anche Wiehl (1976).

<sup>11</sup> Wolff (1991), p. 30.

<sup>12</sup> Ibid. All'interno della filosofia dello spirito troviamo una sezione specifica che porta il sottotitolo "spirito", la quale instaura un interessante gioco di rimandi tra il testo, inteso come un tutto, e una delle sue parti. Vi torneremo in seguito.

discutere gli stessi temi due volte»<sup>13</sup>, talvolta, come vedremo, perfino tre. Vi sono ampie coincidenze tra i soggetti trattati all'interno della filosofia dello spirito, con le stesse nozioni che si ripresentano a diverse altezze. Senza contare che sussistono forti parallelismi e apparenti sovrapposizioni anche con la parte precedente del sistema: in particolare, tra l'ultima parte della filosofia della natura (dedicata all'organismo animale), e la prima parte della filosofia dello spirito (*l'Antropologia*, in cui Hegel tematizza l'uscita dello spirito dall'orizzonte naturale). Una circostanza che si presta a diverse interpretazioni.

Questi e altri fattori richiedono di muoverci con una certa cautela nel seguire il percorso dello spirito nel suo «sviluppo vivente», lungo le tappe attraverso cui esso si libera dalla naturalità, elevandosi al pensiero e all'azione razionale. Ciò nonostante, un'analisi più ravvicinata degli argomenti messi in campo in tale luogo sistematico può sicuramente dischiudere prospettive interessanti sul pensiero di Hegel, in particolare sui problemi relativi alla natura della cognizione, a quali siano i suoi elementi e al modo in cui questi vengano definiti.

## 2) *Il dibattito sulla natura della percezione: una porta d'ingresso*

Da questo punto di vista, uno sguardo più attento alla *Filosofia dello spirito soggettivo* risulta particolarmente interessante qualora ci rivolgiamo al dibattito contemporaneo. Sul fronte hegeliano, specialmente di matrice anglofona, si è infatti assistito alla ripresa e alla riattualizzazione del pensiero di Hegel giocata proprio su tali ambiti.

Muovendo da una prospettiva tipica perlopiù della filosofia cosiddetta analitica — e secondo un tipo di discorso filosofico ad essa legato — Hegel è stato portato a confrontarsi con questioni relative alla filosofia della percezione, alla filosofia del linguaggio e della mente: qual è la natura del pensiero concettuale? Che cosa significa “conoscere” e come bisogna rendere conto di tale fenomeno? Come bisogna concepire

---

<sup>13</sup> Ikäheimo (2000), p. 31.

l'esperienza percettiva e il contenuto empirico? In che modo dare conto dell'agire intenzionale? <sup>14</sup>.

Nel contesto di una tale rilettura, i testi di Hegel sono stati fatti reagire e interagire con un tipo di teoresi filosofica talora piuttosto tecnica, guidata da interessi specifici e che fa uso di una terminologia in parte *estranea* al suo pensiero. Tenuto conto di tale circostanza, è vero che molti pensatori hanno ritenuto Hegel capace di dare risposte innovative e convincenti a questioni cruciali all'interno del dibattito odierno.

Tali risposte variano molto: esse interessano ambiti tra loro distanti (dalla filosofia dell'azione alla teoria dei concetti), e di frequente si trovano in contrasto le une alle altre. All'interno di questo panorama vi è un tema che si è rivelato particolarmente controverso, il quale ha dato luogo a una massiccia operazione di rilettura dei testi della filosofia classica tedesca. Esso definisce la costellazione d'interessi che guida la nostra ricerca sulla costituzione "mentale" del soggetto finito. Si tratta del problema del rapporto cognitivo dell'uomo con il mondo, con particolare riferimento alla *natura dell'esperienza percettiva*. A tal proposito si è assistito negli ultimi anni all'emergere una vivacissima *querelle*, la quale rappresenterà la nostra porta d'ingresso a questa parte del sistema. Più nello specifico, si tratta di una controversia che è diventata nota come il dibattito tra Concettualisti e Non-concettualisti.

Una delle questioni cardine intorno a cui si svolge lo scontro è la seguente: il contenuto della percezione è interamente concettuale? Si danno stati percettivi che non coinvolgono i concetti?

Robert Hanna, una delle voci più influenti e autorevoli (portavoce dello schieramento dei non-concettualisti), riassume così la posta in gioco:

In poche parole, il Non-Concettualismo dice che il nostro accesso cognitivo ai bersagli (*targets*) della nostra intenzionalità non è né sempre né necessariamente mediato da concetti, e inoltre, che talvolta il nostro accesso cognitivo ai bersagli (*targets*) della nostra intenzionalità è del tutto *non*-mediato da concetti; il Concettualismo, invece, dice che il nostro accesso cognitivo ai bersagli (*targets*) della nostra intenzionalità è sempre e

---

<sup>14</sup> Si vedano Redding (2007, 2010, 2013), Halbig (2002), Winfield (2010), Brandom (2002, 2009a), McDowell (1994, 2009a), Nuzzo (2010b), De Caro-Illetterati (2012), Ruggiu-Testa (2003-2009). Un percorso attraverso un filone di tale rilettura di Hegel è tracciato in Corti (2014).

necessariamente mediato da concetti. Qui, dunque, risiede il nocciolo filosofico fondamentale: possiamo incontrare cognitivamente le cose in maniera diretta e prediscorsiva, e talvolta lo facciamo (Non-concettualismo)? Oppure dobbiamo incontrarle cognitivamente sempre e soltanto all'interno della cornice della razionalità discorsiva (Concettualismo)<sup>15</sup>?

A livello puramente teoretico, su entrambi i fronti sono stati avanzati numerosi argomenti. Essi hanno a che fare con temi quali la possibilità (e la natura) dell'esperienza percettiva animale, il carattere ricco della percezione (la cosiddetta “grana fine”), le illusioni percettive, la possibilità e la natura dell'intenzionalità etc.<sup>16</sup>

C'è tuttavia una parte dello scontro che si svolge sul terreno della filosofia classica tedesca. Come Hanna ricorda altrove «nel bene e nel male, il dibattito [...] è legato indissolubilmente alla storia dell'idealismo tedesco», e in particolare alle filosofie di Kant e Hegel<sup>17</sup>.

Tale controversia è nata (e di fatto ad oggi si è sviluppata in maniera preponderante) intorno alle posizioni di Kant, le quali rappresentano per molti aspetti un modello ideale per esemplificare e discutere — talvolta, “proiettare” — le diverse posizioni in gioco nella controversia odierna. In particolare, il dibattito gravita intorno allo *status* della nozione di intuizione e al suo valore di rappresentazione concettuale o non concettuale: esso mette in gioco sofisticate analisi dei testi kantiani, in particolare della *Deduzione trascendentale*<sup>18</sup>.

In tale contesto Hegel figura in una posizione piuttosto nota e forse, allo stato attuale della discussione, perfino quasi-stereotipata: egli viene comunemente dipinto come il campione del “concettualismo”, ossia, come colui che teorizza un contenuto dell'esperienza interamente concettuale, epurato da qualsiasi elemento che non si dia all'interno dell'esercizio delle nostre capacità concettuali.

---

<sup>15</sup> Hanna (2011), p. 325-6.

<sup>16</sup> Per una panoramica si vedano Crane (1992), Gendler–Hawthorne (2006), Bermúdez–Cahen (2012), York (2003), Brewer (2005), Byrne (2005), Peacocke (2001a, 2001b).

<sup>17</sup> Hanna (2013), p. 2.

<sup>18</sup> Alcuni dei primi contributi che hanno dato avvio allo scontro si trovano in Heidemann (2013), vedi anche Hanna (2013, 2014), Bauer (2012), Land (2011), Pippin (2005), Schulting (2012), Tolley (2013), Wenzel (2005), Gomes (2013).

Ciò trova ragioni piuttosto precise, legate alla ripresa di Hegel nel panorama americano. L'affermarsi di uno Hegel "concettualista" si deve tanto all'eredità intellettuale, quanto alle teorie difese dagli studiosi che hanno ripreso i testi del filosofo tedesco, riportandolo alla ribalta in quel contesto<sup>19</sup>.

In ragione di tali circostanze, l'attenzione degli interpreti si è focalizzata su un ristretto numero di testi hegeliani, tra i quali rientrano perlopiù la *Fenomenologia dello spirito* e *Fede e sapere*. Solo in qualche caso ci si è spinti fino all'analisi della *Scienza della logica*.

La selettività di tali interpretazioni ha fatto sì che rimanessero fuori dal dibattito le posizioni contenute nell'ultima parte del sistema, soprattutto quelle presentate nella filosofia dello spirito soggettivo. Eppure in questi testi Hegel si sofferma a lungo su un ampio nucleo di temi che sono precisamente quelli al centro del dibattito contemporaneo. E' infatti in quella parte del sistema che notoriamente egli definisce e dà contenuto a nozioni chiave, quali "sensazione", "intuizione", "immaginazione" e "linguaggio".

Guardare più da vicino a queste pagine è dunque importante. La ragione per farlo non è legata soltanto al fatto che esse sono rimaste ampiamente in secondo piano nella discussione odierna (oltre che, in buona parte, nella letteratura secondaria meno recente). Un elemento ancor più rilevante è dato dalla seguente circostanza: gli studiosi che finora si sono rivolti alla *Filosofia dello spirito soggettivo*, per quanto diversi per impostazione e lettura, sembrano concordare proprio sul fatto che la prospettiva di Hegel contenga un gran numero d'idee proprie (se non definitorie) della prospettiva *non-concettualista*. Hegel, infatti, viene comunemente visto come il teorizzatore di una prospettiva sulla mente che include, al suo interno, componenti dell'esperienza percettiva le quali precedono (e sono indipendenti da) qualsiasi concettualizzazione. Si tratta di uno Hegel a prima vista sicuramente diverso da quello che è stato introdotto nel panorama americano dagli esponenti della lettura concettualista, ossia quel «grande nemico dell'immediatezza» (la definizione è di Wilfrid Sellars) che, fin dalle prime righe della *Fenomenologia*, si scaglia a testa bassa contro ogni sorta di non-concettualità. Gran parte delle letture dell'ultima parte del sistema finora offerte sembrano contraddire apertamente

---

<sup>19</sup> Come in parte abbiamo avuto modo di mostrare altrove, lo Hegel che dialoga con i filosofi non-concettualisti è figlio dell'influenza del pensiero di Wilfrid Sellars, nonché degli interessi teorici di quest'ultimo. Si veda Corti (2014).

tale immagine di Hegel, ponendosi in aperto contrasto con l'abito del paladino del concettualismo cucito su Hegel dagli interpreti sopra menzionanti<sup>20</sup>.

Vale per tanto la pena provare a leggere i testi di Hegel da quest'angolatura, cercando di definire le sue visioni circa la struttura mentale del soggetto finito. Più in particolare, è utile delineare che ruolo gioca, in tale contesto, la riflessione hegeliana su un presunto elemento "non-concettuale", contenuta nelle sezioni dello spirito soggettivo.

### 3) *Questione di metodo.*

La problematica, piuttosto specifica, del concettualismo, è un buon punto di partenza per affrontare il testo hegeliano. Ricostruire le posizioni di Hegel sul tema non è tuttavia un'operazione immediata. Per farlo, è necessario compiere alcuni passi indietro (*reculer pour mieux sauter*, diceva Leibniz). Al fine di ottenere una presa più sicura sulla questione, è utile, a nostro avviso, arretrare fino a discutere una questione di ordine generale, riguardante il *tipo* di argomento filosofico messo in campo da Hegel. Come cercheremo di mostrare, infatti, le risposte all'interrogativo "Hegel era un concettualista o un non concettualista?" variano significativamente a seconda del *tipo* di procedura filosofica che attribuiamo al pensatore tedesco, portando a visioni talvolta opposte tra gli interpreti. Detto in maniera fin troppo banale: le assunzioni che facciamo circa la natura dell'argomento di Hegel condizionano di volta in volta i vari approcci al testo, portandoci a leggere le pagine hegeliane in maniera tale da vederlo arruolato ora nello schieramento dei concettualisti, ora in quello dei non concettualisti. Nel considerare il nostro tema è necessario pertanto ampliare l'orizzonte dell'analisi, spostandoci in parte su un diverso livello del discorso, ponendo sotto la nostra lente d'ingrandimento una "questione metodologica.

---

<sup>20</sup> Tra i contributi sulla *Filosofia dello spirito soggettivo* che mettono in relazione le visioni di Hegel con il dibattito intorno alla natura dell'esperienza percettiva troviamo Houlgate (2006), in parte Forman (2010), DeVries (2013). DeVries (1988) presenta per molti aspetti uno Hegel teorico del contenuto non-concettuale, anche se il suo lavoro precede di alcuni anni l'apertura dibattito in questione.

### 3.1) *Descrizione Vs ricostruzione: due modi di leggere l'argomento di Hegel*

Vi sono numerosi modi di leggere il testo di Hegel e di concepire il suo argomento. In quanto segue cercheremo di distinguere due tipologie generali di approccio al testo: chiameremo la prima lettura “descrittivista” (o gradualista, talvolta emergentista), la seconda “ricostruttivista” (o retrospettiva)<sup>21</sup>. Si tratta di due opzioni esegetiche distinte, ciascuna basata sull'attribuzione a Hegel di una procedura di tipo specifico, di cui proveremo a mettere in rilievo i tratti principali.

Le due prospettive che andremo a delineare sono volutamente generali. Come tali, non mirano a coincidere con nessuna delle interpretazioni che ad oggi circolano nel dibattito tra gli studiosi. Potrebbero pertanto apparire come relativamente “artificiali”, e in buona misura, di fatto, lo sono in maniera intenzionale. Non si tratta tuttavia necessariamente di uno svantaggio. In sé, le due prospettive potrebbero rappresentare degli “idealtipi”: esse esemplificano due *paradigmi* di lettura, ciascuno dei quali riposa su alcune assunzioni di ordine generale. Tali assunti, come cercheremo di mostrare, si trovano alla base di molte interpretazioni odierne, malgrado talora non vengano resi totalmente espliciti né discussi in maniera approfondita. Le due letture fungono quindi da “modelli”: hanno il potenziale chiarificatore dovuto alla semplificazione (nonché i relativi difetti), permettono di mappare il territorio delle prospettive oggi in circolazione in maniera, a nostro avviso, proficua, ma soprattutto consentono di far emergere alcuni presupposti fondamentali di queste ultime.

Anche se le interpretazioni ad oggi disponibili nella letteratura secondaria non possono essere totalmente ridotte a nessuna delle due macro-tipologie, tale polarizzazione tra due modi d'intendere quello che Hegel scrive, ha lo scopo di porre in rilievo alcuni assunti “latenti” e tuttavia spesso decisivi per il dibattito.

Ciascuna delle due prospettive può essere difesa su base testuale. A sua volta, essa influenza il modo in cui leggiamo complessivamente il testo di Hegel, oltrepassando il

---

<sup>21</sup> Chi scrive considera il coniare terminologia filosofica una mossa il più delle volte scomoda. In questo caso, l'esigenza d'identificare i due approcci in gioco la rende tuttavia necessaria. Al momento bisogna sottolineare che la scelta dei due termini non è primariamente legata al loro significato “da dizionario” (in parte, si sarebbero potuti scegliere due termini diversi). Il lavoro si propone di conferire contenuto alle due etichette nel corso dell'argomentazione, tematizzando il modo in cui le due letture agiscono sul testo, nonché esemplificandone gli assunti relativamente a particolari sezioni di quest'ultimo.

tema specifico della concettualità o non-concettualità dell'esperienza percettiva. Ognuna, potremmo dire, mette capo a una diversa immagine globale delle posizioni di Hegel sulla costituzione del "mentale". A seconda di quale tipologia di lettura assumiamo, vediamo infatti mutare le idee hegeliane riguardo a diversi altri temi, quali la relazione tra le diverse facoltà, il portato di ciascuna, il loro *modus operandi*, la valenza e lo status della loro dimensione inconscia (o comunque, non consapevole). Cambia al contempo anche il modo di comprendere la relazione architettonica tra le diverse parti della *Filosofia dello spirito soggettivo*, nonché la rilevanza data ad alcuni degli elementi testuali "problematici" di cui abbiamo accennato nel paragrafo precedente.

In maniera del tutto introduttiva, ancora tutta da specificare, potremmo dire che una lettura "descrittivista" o gradualista guarda al testo conferendo un particolare tipo di autonomia alle singole sezioni che lo compongono. In ciascuna di esse — comprese quelle che trattano i livelli inferiori dello sviluppo argomentativo — Hegel "descriverebbe" appunto, strutture o costellazioni che risulterebbero identificabili in quanto istanziate, a qualche livello, nell'orizzonte reale.

Il contenuto delle sezioni corrisponderebbe dunque a strutture che risultano (1) *per principio* "separabili" da quelle descritte nelle fasi successive e che (2) troverebbero una qualche realizzazione empirica possibile. E' quindi possibile attribuire portato descrittivo, ad esempio, ad una delle tre sezioni principali che compongono il testo: nel caso più comune l'*Antropologia*, il cui oggetto tematico, l'*anima*, è stata vista variamente *realizzarsi* in diversi elementi della vita cognitiva dell'uomo. Lo stesso d'altronde può valere per le singole sottosezioni. Nel caso paradigmatico: la *sensazione*, per come essa è descritta nell'*Antropologia*, sarebbe un tipo di attività (e quindi un corrispondente contenuto cognitivo) che risulta già adeguatamente definita, *in queste sezioni*, in modo da trovare una controparte "empirica" nel reale, in quanto parte della costituzione mentale della soggettività animale o umana.

Generalizzando: la lettura "descrittivista", nelle sue diverse forme, sembra variamente impegnata a sostenere, più o meno esplicitamente, una *separabilità* delle strutture di volta in volta descritte da Hegel.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Si noti, fin da subito, che il senso di separabilità qui inteso è quello di una separabilità *di principio*. La tesi della separabilità ammette l'idea che nella realtà, *di fatto*, un elemento come la sensazione non occorra

Spesso, tuttavia, tali letture ammettono che, oltre alla sensazione, ad esempio, sia necessario prendere in considerazione ulteriori elementi e operazioni, i quali emergono nello sviluppo sistematico successivo. Essi costituiscono i livelli superiori dell'attività dello spirito.

L'approccio che abbiamo chiamato "descrittivista" concepisce la tematizzazione hegeliana di tali elementi secondo una lettura di tipo lineare: tali attività, operazioni o costellazioni descritti nelle fasi successive vanno in qualche modo ad "aggiungersi" alle funzioni precedenti, poniamo dell'anima sensitiva, integrandole. Vi sono vari modi di rendere conto di tale "aggiunta", ovvero di concepire il passaggio da ciascuno stadio di sviluppo dello spirito a quello successivo. In generale, tuttavia, quest'impostazione mette capo un'immagine del mentale costituito da più livelli (un inconscio, non intenzionale, poniamo, formato dalle sensazioni; un livello più alto, tipico delle attività superiori dello spirito, le quali, in molti casi agiscono sui contenuti forniti dalle facoltà inferiori). Al contempo, il processo di spiritualizzazione è compreso come un processo di aggiunta, come se all'inizio vi fosse un "dato" non spirituale che poi, un po' alla volta, viene spiritualizzato.

Dall'altra parte, la prospettiva che abbiamo definito "ricostruttivista" pone un accento assai minore sul carattere teoreticamente costruttivo delle singole sezioni. Guardando alle forme di soggettività considerate da Hegel (*anima-coscienza-intelligenza*, con le loro attività), essa tende a rimarcare il loro valore in termini di "analisi concettuale" per l'argomento hegeliano. Detto in maniera assai generale e forzando notevolmente tale lettura: si tratterebbe, in primo luogo, di concezioni di soggettività possibile, le cui implicazioni concettuali verranno tratte da Hegel nel corso dell'argomentazione. A differenza del lettore "descrittivista", l'interprete "ricostruttivista" non vede in prima istanza l'argomento di Hegel come avente un valore immediatamente "descrittivo" — sebbene, certo, le nozioni in gioco abbiano un ruolo in termini di comprensione della costituzione del mentale. E' perfino possibile, in generale, che i "modelli" e le "nozioni" presentate da Hegel, se isolate, non siano in grado di catturare strutture del reale, cosicché

---

*mai* in quanto *slegato* dalle facoltà superiori. Quello che ci interessa è però il fatto che la sensazione sia *adeguatamente definita* già nelle sezioni antropologiche corrispondenti, e che pertanto qualsiasi considerazione relativa alle facoltà superiori, di fatto, non aggiunga niente alla *definizione* dell'*Empfindung*.

molto di ciò che viene tematizzato in esse potrebbe non avere quel “portato descrittivo” o corrispettivo empirico che l’interprete descrittivista sembra conferirgli, né valere come descrizione di attuali facoltà o attività dello spirito soggettivo. Per il ricostruttivista, la *definizione* stessa dei livelli più bassi dello spirito non è possibile senza tener conto degli aspetti che pertengono ai livelli superiori dello spirito, i quali giocano un ruolo costitutivo nella comprensione di tali episodi.

Si tenga a mente che questa prima tematizzazione dei due approcci è assai generica, e come tale deve essere necessariamente presa *cum grano salis*. In uno dei capitoli del presente lavoro approfondiremo i tratti salienti dei due possibili approcci interpretativi.

La letteratura secondaria sulla filosofia dello spirito è assai variegata, ed è più che mai necessario, piuttosto che procedere per definizioni astratte, mostrare come la nostra dicotomia, frutto di una polarizzazione, operi nei confronti del testo hegeliano e delle sue letture, risultando in grado (o meno) di mettere in luce aspetti rilevanti tanto dell’argomento di Hegel, quanto delle letture che ne sono state finora proposte.

Per ogni sezione della *Filosofia dello spirito soggettivo* cercheremo pertanto — con modalità e forme diverse — di vedere all’opera la lettura “descrittivista” e quella “ricostruttivista”, esplicitando gli assunti e gli appigli testuali di ciascuna, oltre che, naturalmente, le criticità concettuali. Ciò risulterà decisivo per avere presa su tale sezione dal punto di vista del dibattito tra concettualisti e non-concettualisti.

#### 4) *Gedächtnis vs Erinnerung*

Per aiutarci nella comprensione di questi due tipi di interpretazione, ci sarà utile ricorrere a una coppia concettuale apparentemente lontana da questo ambito. Si tratta della diade costituita dalle nozioni di *Erinnerung* e *Gedächtnis*.

Le due nozioni, come avremo modo di vedere, non si limitano a indicare la memoria intesa come facoltà di richiamare alla mente determinati contenuti (o eventi) esperiti nel passato. Esse hanno una portata concettuale maggiore, in quanto aprono a considerazioni più generali, di ordine metodologico, permettendo di mettere a fuoco alcuni caratteri importanti nella procedura filosofica hegeliana. In tale veste ne faremo uso nelle parti finali del nostro lavoro.

Soprattutto la nozione di *Erinnerung*, in anni recenti, è stata oggetto di attenzione da parte della letteratura secondaria, che ne ha messo in luce i contorni in maniera attenta e sistematica. Ai nostri fini l'interesse legato alla nozione non è tanto connesso con gli aspetti relativi al suo significato usuale, né è dato principalmente dall'uso che Hegel ne fa in un'omonima sezione della *Filosofia dello spirito soggettivo*, laddove essa trova la sua collocazione sistematica. La sua rilevanza emerge dalla valenza metodologica forte che la nozione possiede, soprattutto per la *Filosofia dello spirito soggettivo*. Com'è stato messo in luce, il concetto di *Erinnerung* può fungere da chiave di lettura per la comprensione delle dinamiche interne a tale parte del sistema.

Due sono in particolare gli studi — tra loro diversi per impostazione e tesi — ad aver avanzato una tale prospettiva generale, condotti rispettivamente da Angelica Nuzzo e John McCumber. Quest'ultimo, in particolar modo, vede nell'*Er-innerung* un'attività paradigmatica: essa è l'emblema di una procedura di “assimilazione” e “idealizzazione” di un “dato” non concettuale, il quale viene elevato alla forma dello spirituale. Questo movimento caratterizzerebbe lo spirito nella sua interezza.

Tale lettura risulta importante ai nostri fini, in quanto, da un lato, fornisce una visione d'insieme della filosofia dello spirito soggettivo, dall'altro, per molti aspetti, incarna in maniera emblematica la tipologia “descrittivista” di approccio allo spirito (una lettura lineare, separabile e progressiva).<sup>23</sup> Come cercheremo di mostrare, tuttavia, essa soffre di alcune problematiche.

Nell'affrontare tali difficoltà, cercheremo di riconcettualizzare la dicotomia *Erinnerung*\Gedächtnis da un'altra angolatura. Attraverso quest'operazione, cercheremo di mostrare che il paradigma di lettura descrittivista risulta per molti aspetti legato alla nozione di *Gedächtnis*. Il paradigma ricostruttivo, invece, presenta molte caratteristiche che Hegel frequentemente associa alla sua nozione di *Erinnerung*, ma non per come è intesa dalle letture *à la* McCumber. Non si tratta, ovviamente, di procedere per sineddoche, ipostatizzando una parte del sistema per farne il modello per leggere il tutto. E' tuttavia d'aiuto vedere il potenziale che tali nozioni hanno nel dischiudere alcuni

---

<sup>23</sup> Si veda la considerazione generale di McCumber, secondo cui «l'attività con cui la mente trasforma gli oggetti sensibili in concetti, Hegel la chiama *Erinnerung*, una parola intraducibile che di solito significa “memoria” o “ricordo”, ma la cui etimologia suggerisce “interiorizzazione” (*inwardisation*)», McCumber (2014), p. 85.

elementi salienti della metodologia di Hegel, permettendo così di comprendere al meglio le sorti del contenuto non-concettuale in tale contesto.

### 5) *Articolazione del lavoro*

Cercando di tenere in conto i molteplici elementi in gioco, nel presente lavoro procederemo nella maniera seguente. In primo luogo, dedicheremo un capitolo a spiegare come Hegel è stato coinvolto nella controversia tra “concettualisti” e “non-concettualisti”, chiarendo in che modo i termini teoretici di tale dibattito siano giunti a intersecarsi con i testi della filosofia classica tedesca —in primo luogo con gli scritti di Kant, e poi con quelli di Hegel. Nel fare ciò, cercheremo di mettere in luce in che modo alcuni termini fondamentali nel pensiero di questi autori (*intuizione, sensazione* etc.) si rivestano di particolare interesse per gli interpreti, giocando un ruolo cruciale nel dibattito odierno.

Un ruolo chiave nel comprendere la genesi e la natura delle attuali posizioni concettualiste risiede nella lettura di Kant offerta da Wilfrid Sellars. Sellars fu tra i primi ad applicare al filosofo di Königsberg molte delle posizioni teoriche oggi in gioco nella controversia, aprendo la strada al recupero delle filosofie dell’idealismo tedesco in tale ottica. Muovendo da tale punto d’avvio, delineremo i contorni delle cosiddette interpretazioni concettualiste di Hegel. Più nello specifico, prenderemo in esame quelle che, per molti aspetti, possono essere considerate le due varianti più prominenti e influenti: si tratta di due opzioni teoriche assai discusse, e a nostro avviso particolarmente emblematiche. Esse sono state formulate rispettivamente da John McDowell e Robert Brandom. Un elemento interessante, dal nostro punto di vista, risiede nel fatto che i due filosofi, pur condividendo l’idea di fondo di una prospettiva filosofica che non fa ricorso alla nozione di componenti non-concettuali per rendere conto del nostro accesso cognitivo al reale, si trovano agli antipodi riguardo al modo d’intendere la natura della percezione e il modo in cui la concettualità agisce al suo interno. Basti qui menzionare la circostanza per cui Brandom rifiuta il termine “esperienza”, escludendolo dalla propria teoresi, mentre McDowell basa il proprio progetto filosofico prevalentemente sulla riabilitazione e concettualizzazione coerente dell’“esperienza” (percettiva). Tali

divergenze — che non hanno mancato di generare una controversia *intra-moenia* tra i loro autori — si ripercuotono sulle rispettive interpretazioni di Hegel, dando luogo a due letture tra loro assai distanti. Descrivere i due punti di vista è d'aiuto per vedere quali siano le tesi (anche interpretative) avanzate dai concettualisti, quali siano le loro differenze interne a questo gruppo di lettura, nonché gli assunti su cui esse riposano<sup>24</sup>.

In secondo luogo, al fine di prepararci a discutere gli aspetti della *Filosofia dello spirito soggettivo* rilevanti per il dibattito, ci rivolgeremo alla “questione metodologica”, offrendo un profilo generale dei due approcci al testo che abbiamo chiamato “ricostruttivista” e “descrittivista”. Ne metteremo in luce i tratti principali, gli assunti di fondo e le differenze nell'impostazione esegetica del testo hegeliano. In tal modo speriamo di fornire al lettore alcune linee guida, per quanto preliminari, dei due tipi di interpretazioni che andremo a vedere all'opera nella parte successiva del presente lavoro. Tenerle a mente sarà utile dacché, nei paragrafi seguenti, ci caleremo in un'analisi più ravvicinata del testo hegeliano.

In terzo luogo, passeremo a considerare l'argomento di Hegel, mostrando come le due possibili letture agiscano a livello della comprensione del testo. Nel farlo, porremo particolare attenzione su quelle sezioni rilevanti per il dibattito sul concettualismo. Per ciascuna di esse, cercheremo di presentare dapprima l'approccio “descrittivista”, poi quello “ricostruttivista”.

Focalizzeremo pertanto la nostra attenzione dapprima sull'*Antropologia*, poi sulla *Fenomenologia dello spirito* e infine sulla *Psicologia*. La tematizzazione di ciascuna sezione avverrà tuttavia in maniera differenziata.

L'*Antropologia* verrà discussa in maniera lineare, prendendo in considerazione, in maniera quasi sistematica, ciascuna delle sue sezioni principali. Daremo spazio alla tematizzazione piuttosto circostanziata dei diversi argomenti presentati in ciascuna delle sue parti, sia dal punto di vista “descrittivista” che “ricostruttivista”. Ciò in ragione di molteplici circostanze. In primo luogo va tenuto presente il fatto che l'*Antropologia* per molti aspetti è un campo di battaglia fondamentale per il dibattito circa il contenuto della

---

<sup>24</sup> Tali interpretazioni, nelle loro linee generali, sono state oggetto di uno studio già condotto in altro luogo (Corti, 2014), cui faremo riferimento ove necessario. Qui svilupperemo soprattutto la questione dell'esperienza percettiva, poco articolata o, come nel caso di Brandom, del tutto non affrontata in quella sede.

percezione. Sotto molti punti di vista, infatti, in essa emergono le coordinate principali per un'interpretazione non-concettualista. E' infatti nell'*Antropologia* che spesso è stata individuata la descrizione di un livello del mentale sub-conscio, pre-conscio, o comunque pre-concettuale, in larga parte "autonomo" rispetto alle attività successive. Nell'*Antropologia* sono peraltro contenuti esempi cruciali, strettamente legati agli argomenti sviluppati nel dibattito odierno. Per usare le parole di Christopher Peacocke: «cani, gatti e animali di molte altre specie, così come gli infanti (*human infants*) percepiscono il mondo, anche se il loro repertorio concettuale è limitato, e forse persino non esistente»<sup>25</sup>. Questi rappresentano casi di "isolabilità" dell'elemento non-concettuale, che Hegel sembra ampiamente considerare a quest'altezza sistematica. Inoltre, anche in virtù delle tematiche trattate (una su tutte: l'inconscio), *l'Antropologia* è la parte dello spirito soggettivo che più di tutte ha visto il prodursi di una copiosa letteratura secondaria.

La plausibilità e la convenienza dell'opzione ricostruttivista prende forza a partire dalle difficoltà interne alle letture di questa parte del sistema, pertanto varrà la pena dilungarsi a presentarle. Molte di queste riposano su alcuni assunti metodologici cruciali: sarà importante metterli in luce, sottolineandone gli aspetti insoddisfacenti e le difficoltà di fondo. Al contempo, sarà utile presentare i contorni della lettura "ricostruttivista", facendo luce sul modo in cui essa rende conto di alcuni elementi che sembrano corroborare l'approccio ad essa alternativo.

Il testo antropologico consente così al meglio di vedere come le due letture antagoniste operino nell'esegesi del testo. Una volta chiarito il *modus operandi* delle due metodologie, il discorso risulterà (forse) più agile. Passeremo quindi all'analisi della *Fenomenologia dello spirito*. Di questa sezione tratteremo soprattutto le parti iniziali, rilevanti per i nostri interessi, dacché Hegel sembra mettere a tema una sorta di datità di tipo immediato, implicata nell'esperienza percettiva. Si tratta di un elemento per molti

---

<sup>25</sup> Peacocke (2001a), p. 260. Lo stesso problema si manifestava già in Sellars, come si vede dalla sua corrispondenza Chisholm: «Sarebbe certamente un dogma psicologico senza fondamento affermare che gli infanti, i muti e gli animali non possono avere credenze e desideri fintanto che non sono capaci di usare linguaggio» Chisholm-Sellars (2007), p. 121.

aspetti ancora una volta caratterizzato in maniera simile a quello proprio di una prospettiva non-concettualista, la cui tematizzazione non è tuttavia priva di difficoltà<sup>26</sup>.

Ci dedicheremo infine alla *Psicologia*, ancora una volta concentrandoci sulle parti iniziali del testo. Il nostro interesse principale in tale contesto sarà tuttavia di tipo più generale. Quest'ultima parte del lavoro vedrà infatti la comparsa delle nozioni di *Erinnerung* e *Gedächtnis*. Metteremo in luce i tratti rilevanti di tali concetti, passando al vaglio le letture di John McCumber e in parte di Angelica Nuzzo, che fanno dell'*Erinnerung* un elemento chiave per comprendere le dinamiche in gioco nell'evoluzione dello spirito soggettivo<sup>27</sup>. Ci confronteremo con tali letture per vagliarne gli assunti e proporre una prospettiva in parte alternativa sulla nozione di *Erinnerung* e sul modo di intendere l'argomento di Hegel.

Con queste ultime osservazioni ci avvieremo verso la parte finale del lavoro. Nelle conclusioni, cercheremo di tirare le somme, facendo il punto sui due tipi di lettura, riassumendo le due diverse immagini del mentale che da esse scaturiscono, nonché la rilevanza che ciascuna di tali prospettive ha nella questione tra concettualismo e non-concettualismo.

Come abbiamo accennato, il lettore non mancherà di notare che nella nostra analisi abbiamo operato selettivamente, ad esempio concentrandoci maggiormente sulla sezione antropologica. Le ragioni sono legate alla sua maggiore rilevanza per il dibattito con cui ci andremo a confrontare, al numero di contributi presenti nella letteratura secondaria, oltre che soprattutto ai suoi contorni tematici e sistematici. Questi ne fanno un luogo emblematico per quanto riguarda i nostri interessi: in esso è infatti possibile mettere particolarmente bene in luce le differenze fondamentali tra i due approcci al testo che sono oggetto del nostro studio. Ciò avviene a costo, sicuramente, di un certo squilibrio nell'architettura del presente lavoro.

Forti di una presa sul “ricostruttivismo” e “costruttivismo” ottenuta nella sezione dedicata all'*Antropologia*, nelle parti dedicate alle sezioni successive, come vedremo,

---

<sup>26</sup> Una componente fondamentale della *Fenomenologia* è costituita dagli elementi legati alla teoria del riconoscimento e quindi al tema dell'intersoggettività, messi variamente in luce dalla letteratura. Essi giocano un ruolo centrale per la comprensione del testo, tuttavia non rientrano prioritariamente nel quadro della nostra discussione. Ne discuteremo brevemente i contorni, consapevoli che si tratta di una prospettiva degna di sviluppo.

<sup>27</sup> Vedi McCumber (2014) e Nuzzo (2012).

sposteremo progressivamente il centro della nostra attenzione . Come abbiamo detto, l'analisi della *Fenomenologia* e della *Psicologia* ci vedrà focalizzare la nostra attenzione soprattutto sulle parti iniziali di tali sezioni (ciò si lega al nostro interesse per il tema del “dato”); per altro verso, il discorso si farà sempre più metodologico, discutendo le implicazioni generali dell'argomento di Hegel e concentrandosi specificatamente su quegli elementi testuali che risultano cruciali per ciascuna delle due letture. In quest'ottica entrerà nel nostro orizzonte la nozione di *memoria*, mentre al contempo saranno discussi elementi, come quello della ripetitività tematica, importanti per vagliare la consistenza delle due opzioni esegetiche “descrittivista” o “ricostruttivista”<sup>28</sup>.

Sia detto, infine, che la lettura che abbiamo chiamato “descrittivista” di fatto domina il panorama della letteratura secondaria. Per questo varrà la pena metterne bene in luce i tratti, anche a costo di dilungarsi nella loro esposizione, ponendone al contempo in evidenza le problematicità in maniera circostanziata. Quest'analisi critica della prospettiva maggiormente assodata, che richiederà un certo spazio, è funzionale a dare forza a un'impostazione come quella “ricostruttivista”, alternativa rispetto alla “visione standard”. Elementi di una lettura non “descrittivista” sono certamente riscontrabili in diversi interpreti, tuttavia, come vedremo, sono sfruttati in maniera decisa soltanto da un ristretto numero di studiosi. Questi comunque se ne servono come base per una lettura, al massimo, di una singola sezione dello spirito soggettivo<sup>29</sup>. Ciò giustifica, in parte, la differenza nel numero di riferimenti alla letteratura secondaria.

Il nostro lavoro, pur non articolandosi come lo sviluppo di una lettura a tutto tondo, muove in direzione di una lettura di tipo ricostruttivista. Le questioni metodologiche si applicano a un raggio più ampio di problemi, e le due opzioni interpretative andrebbero messe alla prova dell'intero testo. Questo studio vuole tuttavia in primo luogo mettere in questione alcuni modi piuttosto assodati di interpretare Hegel, in larga parte orientati da una prospettiva “descrittivista”, al fine di aprire la strada a percorsi interpretativi diversi. Come cercheremo di mostrare, la lettura “ricostruttivista” presenta alcuni vantaggi, permette di evitare diverse difficoltà e si costituisce come una valida alternativa a un

---

<sup>28</sup> Si veda ad esempio una questione del tipo sollevato da Ikäheimo: «Che dire dello *spirito* discusso nella *Psicologia*? Lo spirito possiede forse un peculiare modo di datità, che gli è proprio, il quale non è riducibile a quelli dell'anima o della coscienza?», Ikäheimo (2000), p. 30.

<sup>29</sup> Bernard Bourgeois (1994, 1997), nella sua interpretazione dell'antropologia, ha molte intuizioni in questo senso, condivise in parte da Gilles Marmasse (2006).

modo standard e piuttosto diffuso di leggere Hegel. Il presente lavoro si concepisce pertanto come un primo passo nell'apertura di un'ipotesi interpretativa, certamente da sviluppare in maniera solida, la quale tuttavia – come speriamo di mostrare — rappresenta un'opzione di lettura coerente e promettente dell'avvincente testo hegeliano.

## CAPITOLO PRIMO. HEGEL E LA NATURA DELL'ESPERIENZA PERCETTIVA

### 1.1) *Kant, Hegel e il contenuto non-concettuale*

Il dibattito intorno all'esperienza percettiva che si è sviluppato negli ultimi anni ha una natura peculiare: esso combina elementi che sono spiccatamente teoretici, da un lato, con un'accesa controversia più orientata sul versante storico-filosofico, dall'altro. Tale controversia riguarda soprattutto Kant. «Come si lega il dibattito sull'esperienza percettiva a quello su Kant?»<sup>30</sup>. L'origine della *querelle* può essere ricostruita su una scala temporale più o meno ampia. In anni più recenti, essa si è imposta in seguito agli interventi di Robert Hanna e Lucy Allais, portando una particolare attenzione sulle nozioni kantiane di *Empfindung* e soprattutto *Anschauung*. Clinton Tolley riassume bene la questione nella maniera seguente:

Recentemente c'è stato un vivace dibattito intorno alla questione se Kant ritenga o meno che il contenuto rappresentativo non-concettuale sia possibile. Entrambi gli schieramenti concordano sul fatto che Kant accetti l'esistenza di rappresentazioni che non sono in sé concetti. In particolare Kant riconosce, forse, che oltre ai concetti ci sono giudizi (*Urteile*), inferenze (*Schlüsse*), intuizioni (*Anschauungen*), sensazioni (*Empfindungen*). Poiché egli afferma esplicitamente che i giudizi sono composti di "concetti" (vedi KV B322), e che le "inferenze" sono composte di giudizi (vedi KV B 359-60), non c'è stato alcun serio dibattito riguardo al fatto se il loro contenuto sia concettuale o meno. Anche le sensazioni sono state lasciate da parte, in quanto ci sono sempre stati dubbi circa il fatto se Kant ritenesse o meno che possedessero un contenuto *tout court*, o persino una qualsiasi intenzionalità, concettuale o di altro tipo [...]. Il dibattito si è quindi focalizzato principalmente sulla questione se la distinzione tra concetti e intuizioni corrispondesse a una distinzione riguardante il tipo di contenuto di rappresentazioni appartenenti a due diversi generi.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Gomes (2014), p. 2.

<sup>31</sup> Tolley (2013), p. 108.

L'affermazione di Tolley è corretta, sebbene anche l'*Empfindung*, come vedremo, non sia stata totalmente trascurata nella controversia<sup>32</sup>. In breve, le letture non concettualiste sostengono che le *intuizioni* possono essere episodi intenzionali — e quindi presentarci degli oggetti — senza che sia necessario alcun coinvolgimento di concetti. L'interpretazione concettualista, invece, sostiene che sia necessaria l'applicazione di concetti affinché nell'intuizione empirica siano dati degli oggetti. Per sostenere la loro posizione, i non-concettualisti si rifanno ampiamente all'*Estetica trascendentale*, in cui credono di trovare evidenza per sostenere che Kant pensasse effettivamente le intuizioni come episodi aventi un contenuto non concettuale<sup>33</sup>. I concettualisti invece replicano muovendo ai loro avversari l'accusa di prendere Kant troppo alla lettera, focalizzandosi eccessivamente su tale sezione senza tener conto delle successive. Nel proseguio della *Critica*, specialmente nella *Deduzione trascendentale*, Kant rivedrebbe tale idea, correggendo l'impressione iniziale secondo cui il contenuto intuitivo sarebbe autonomo.<sup>34</sup> Anche se la controversia, nei suoi aspetti polemici più recenti, è stata sicuramente innescata dai lavori di Hanna, per capire il modo in cui la questione del concettualismo sia giunta ad interessare la filosofia di Kant, estendendosi poi fino al pensiero di Hegel, è necessario fare alcuni passi indietro nel tempo, tornando alla lettura di Kant offerta da un pensatore americano che da più parti viene considerato, per molti versi a ragione, tanto il padre delle contemporanee interpretazioni concettualiste di Kant, quanto l'antesignano di alcune letture hegeliane altrettanto famose, ovvero Wilfrid Sellars.

### 1.2) *Wilfrid Sellars: sensazioni vs intuizioni*

Nel suo insieme, il pensiero di Sellars ha un'anatomia piuttosto inusuale per un pensatore appartenente alla corrente analitica, dacché si tratta di una costruzione complessa, dal carattere marcatamente sistematica<sup>35</sup>. Le problematiche connesse con il non-concettualismo, che qui ci interessano, sono discusse all'interno di una parte della sua

---

<sup>32</sup> Vedi Kumar (2014), Jankowiak (2014), così come, per una contestualizzazione meno recente George (1981) e Thompson (1972).

<sup>33</sup> Vedi Heidemann (2013), Hanna (2013, 2014), Bauer (2012), Land (2011), Pippin (2005), Schulting (2012), Tolley (2013), Wenzel (2005), Gomes (2013).

<sup>34</sup> Secondo Pippin, ad esempio, Kant «si rimangia» («takes back») quella che all'inizio sembrava una distinzione nel contenuto, vedi Pippin (1989), p. 30.

<sup>35</sup> Per un'introduzione generale si vedano Devries (2005), O'Shea (2007) e Haag (2012).

filosofia divenuta celebre — in parte proprio grazie al dibattito di cui ci stiamo occupando. Si tratta di quella che è comunemente nota come la critica al “mito del dato”. «Di molte cose s’è detto che sono “date”», scrive Sellars nel suo famoso saggio *Empirismo e filosofia della mente*, «contenuti sensoriali, oggetti materiali, universali, proposizioni, connessioni reali, principi primi, persino la datità stessa»<sup>36</sup>. L’idea del “dato”, assieme ai presupposti concettuali con essa associati, prosegue Sellars, è stata parte costitutiva dei maggiori sistemi filosofici: «la sua diffusione è stata tale da non risparmiare quasi nessun filosofo; sicuramente non risparmiò Kant e, come sosterrò, neppure quell’acerrimo avversario dell’ “immediatezza” che fu Hegel»<sup>37</sup>.

L’attacco sellarsiano al dato, soprattutto quello sferrato in *Empirismo e filosofia della mente*, è di tipo particolare, e si concentra specialmente sulle teorie del dato sensoriale. E’ in quest’ambito che Kant viene chiamato in causa, producendo l’intersezione tra il discorso sul non-concettualismo e la filosofia dell’idealismo tedesco secondo una direttrice assai influente per i successivi sviluppi.

Il modo in cui Sellars discute le difficoltà implicate nelle teorie della percezione e della conoscenza che si richiamano a un presunto elemento non-concettuale, immediato, accessibile in maniera privilegiata, ponendolo a fondamento dell’esperienza sensoriale e della conoscenza, è complesso e sfaccettato. Per comprenderlo, è necessario passare in rassegna molte altre intuizioni sellarsiane relative a mente, linguaggio e concetti. Tale ricostruzione, che abbiamo tentato altrove, non rientra nei limiti della presente trattazione<sup>38</sup>.

La conclusione cui egli giunge, che qui ci interessa mettere in rilievo, consiste, da un lato, nel negare al dato sensibile (*sense data*), non concettuale, qualsiasi ruolo epistemico all’interno dei processi della nostra *conoscenza* (in breve: l’impressione dei sensi che ho quando vedo un gatto rosso non gioca alcun ruolo nel *giustificare* l’asserzione: “c’è un gatto rosso”); dall’altro, nel privare il dato, inteso in quanto componente della *percezione*, di qualsiasi intrinseco portato intenzionale (di fatto, l’impressione dei sensi non è l’impressione *di* un gatto, né *di* alcunché d’oggettivo. Essa non ha alcun contenuto intenzionale).

---

<sup>36</sup> Sellars (1997), p. 3.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Si vedano a tal proposito Corti (2014) e DeVries-Triplett (2000)

Questo però non significa, per Sellars, rinnegare qualsiasi forma di *datità tout court*. Malgrado la letteratura critica non abbia messo particolarmente in luce tale aspetto, nel pensiero di Sellars, al contrario di quanto si potrebbe immaginare, si assiste al permanere di una particolare forma di *datità* non concettuale, sebbene questa risulti spogliata di qualsiasi valore epistemico e cognitivo: si tratta delle cosiddette *sense impressions*<sup>39</sup>.

Di particolare interesse è il fatto che per formulare le proprie posizioni riguardo all'esperienza percettiva, e alle sue componenti fondamentali, incluse le impressioni dei sensi, Sellars si serva di Kant. Egli traduce infatti le proprie idee in quella che egli stesso chiama la «lingua franca» fornita dalla storia della filosofia, in particolare dal kantismo<sup>40</sup>. Com'è possibile mantenere un elemento non-concettuale all'interno della propria visione dell'esperienza, senza tuttavia conferire ad esso valore epistemico e pertanto evitando di cadere nel mito del dato?

Per farlo, Sellars suddivide la dimensione della ricettività kantiana in due sotto-classi. Da una parte, troviamo un dominio che egli denomina pura ricettività (*sheer receptivity*), in cui troviamo degli episodi mentali chiamati “impressioni dei sensi” (*sense impressions*); dall'altra un dominio che egli definisce il dominio delle intuizioni vere e proprie. Anche se ritiene che Kant abbia talora mischiato i due sensi — rendendo di fatto la nozione di intuizione un concetto «bifronte», e ricadendo pertanto nel mito del dato — Sellars è convinto che la distinzione sia genuinamente kantiana. Essa può essere individuata in particolare nella *Critica della ragion pura*, in KV B44; A320\B377, e corrisponderebbe alla distinzione kantiana tra *Empfindung* e *Anschauung*<sup>41</sup>.

Tale netta bipartizione della facoltà ricettiva costituisce, agli occhi di Sellars, la grande novità messa in campo da Kant a livello di teoria della conoscenza e di teoria della percezione.

Negando che le impressioni dei sensi, sebbene indispensabili alla cognizione, fossero esse stesse cognitive, Kant operò una rottura radicale con tutti i suoi predecessori, sia empiristi che razionalisti. La ‘*of-ness*’ della sensazione non è semplicemente la ‘*of-ness*’

---

<sup>39</sup> Vedi Forman (2006), DeVries-Triplett (2000), cap. 16.

<sup>40</sup> Sellars (1992), p. 1.

<sup>41</sup> Sellars (2002b), p. 41; Sellars (1992), cap. I-II e Sellars (2002a), pp. 269 sgg. e 475.

del pensiero più rudimentale. I sensi non colgono nessun fatto, nemmeno quelli semplici come l'essere di qualcosa rosso e triangolare.<sup>42</sup>

Con il termine *impressioni dei sensi* (*sense impressions*) o *sensazioni* (*Empfindungen*), Sellars indica un insieme di episodi cognitivamente ciechi, legati all'impatto causale col mondo. Il contenuto dell'*Empfindung* (di giallo, poniamo), non è né concettuale né intenzionale in senso proprio; esso è del tutto eterogeneo rispetto al contenuto di un pensiero ("questo tavolo è giallo") e non può giocare alcun ruolo diretto nella giustificazione del corrispettivo giudizio.

Diverso è il caso delle *intuizioni*. Esse rappresentano per Sellars (e il suo Kant) episodi il cui contenuto è *già concettualizzato*. Come Sellars stesso ripeterà a più riprese: «Ciò di cui [Kant] parla usando il termine 'intuizioni', per lo meno in certi contesti, può ben essere, in un ampio ma legittimo senso, *concettuale*»<sup>43</sup>.

Si vede in che modo qui abbiano la loro origine molte delle odierne letture concettualiste di Kant, secondo le quali le intuizioni sono già da sempre permeate da concetti<sup>44</sup>.

Date le sue posizioni riguardanti il rapporto tra episodi mentali e linguaggio — elaborate negli anni in cui si sta consumando la svolta linguistica — non è affatto sorprendente che Sellars concepisca gli episodi mentali intuitivi in maniera analoga a determinate espressioni linguistiche. In particolare, egli pensa che si tratti di episodi catturabili con l'espressione "questo-x"<sup>45</sup> Le intuizioni sono espresse da formule "questo- tipo "questo-cane", "questo-cammello" etc. Per rendere più chiara la nozione kantiana di intuizione, Sellars la paragona esplicitamente a quella che egli, all'interno del proprio sistema, denomina *transizione d'entrata nel linguaggio*.

Una transizione d'entrata nel linguaggio consiste nell'evocare, per esempio, la risposta "questo è rosso" in presenza di un oggetto rosso alla luce del sole da parte di una persona

---

<sup>42</sup> Sellars (1975), p. 285. Si veda a tal proposito Redding (2012).

<sup>43</sup> Sellars (1992), p. 3sgg, si veda anche Sellars (2002a), p. 272.

<sup>44</sup> «Questa tesi è stata avanzata per la prima volta da Kant», Sellars (1991), p. 46.

<sup>45</sup> Si veda Sellars (2002a), pp. 429 e 433, in cui Sellars afferma che lse intuizioni «nella loro struttura e nella loro funzione essenziale, sono sufficientemente analoghe agli enunciati [...] che le esprimono [...] da rendere appropriato l'uso analogico della terminologia semantica per descriverle». Tale assunzione riposa su tesi più generali di Sellars riguardanti il linguaggio. Per una critica al carattere linguistico dell'intuizione vedi Woods (1984).

che conosce il linguaggio cui questo enunciato appartiene. In quanto elemento in un sistema linguistico governato da regole il proferimento non è una mera risposta condizionata all'ambiente. La sua occorrenza è una funzione non solo dell'ambiente, ma dell'apparato concettuale di colui che percepisce.<sup>46</sup>

Anche se sono già concettuali, le intuizioni risultano comunque distinte dai giudizi: il "this-such" deve a sua volta essere sviluppato in un giudizio discorsivamente articolato (nella forma più semplice "questo è un cane"), di cui si può valutare la correttezza o scorrettezza, e di cui il giudicante può assumersi la responsabilità<sup>47</sup>.

Al di là delle tesi di Sellars sulla formazione dei giudizi, è per noi importante vedere in che modo egli legge la tesi concettualista sulle intuizioni nel testo di Kant. Per legittimarla, Sellars si riferisce alla *Deduzione trascendentale* kantiana, specialmente nella sua seconda edizione «seconda edizione»<sup>48</sup>. Egli si concentra su un passo che verrà citato con grande insistenza da tutti i concettualisti kantiani (e hegeliani) odierni. In esso, Sellars vede la prova della natura costitutivamente concettuale dell'elemento intuitivo.

In un paragrafo della deduzione metafisica (A79; B105), che può essere descritto come la deduzione trascendentale e lo schematismo in embrione, Kant ci dice che, di fatto, le intuizioni del molteplice contengono esattamente le categorie che possono essere trovate nei concetti generali che applichiamo a queste intuizioni. *“Quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; questa unità è detta, con espressione generale, concetto puro dell'intelletto. Il medesimo intelletto, dunque, e proprio per mezzo delle medesime operazioni con cui, mediante l'unità analitica, ha posto in essere nei concetti la forma logica di un giudizio, introduce anche, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni; le quali, dunque, proprio per questo, prendono il nome di concetti puri dell'intelletto, capaci di riferirsi proprio ad oggetti; la qual cosa non è possibile alla logica in generale. [...]*

---

<sup>46</sup> Sellars (2002a), pp. 272-3.

<sup>47</sup> Sellars (1992), p. 5 e sgg.

<sup>48</sup> Sellars (1992), p. 4. Non è questo il luogo per soffermarsi sulle molteplici letture della *Deduzione trascendentale*. Per una panoramica si veda Baumanns (1991, 1992).

E' essenziale vedere che l'intuizione è una specie di *pensiero*, poiché ogni approccio di tipo *sense-datum* rende inintelligibili i caratteri basilari della teoria kantiana della conoscenza, e.g. lo Schematismo. Così le categorie si applicano alle intuizioni, poiché, sebbene il contenuto delle *sensazioni* non contenga le categorie, il contenuto delle intuizioni (del molteplice) lo fa. *Questo* è il fulcro del problema kantiano sull'omogeneità e della sua soluzione.<sup>49</sup>

Il coinvolgimento della facoltà appercettiva nella costituzione delle intuizioni — che nella prima parte della *Critica* erano state definite in maniera indipendente da qualsiasi operazione di concettualizzazione — fa sì che queste si rivelino ora, in ultima istanza, come concettuali. Anche le intuizioni, responsabili del più immediato contatto cognitivo con il mondo, contengono fin dall'inizio una componente concettuale (una mossa, di per sé, molto hegeliana).

Le *sensazioni*, come abbiamo visto, non hanno per Sellars alcun valore cognitivo. Su questo punto egli insiste, ricordando come questa sia anche la posizione di Kant .

Quello che voglio precisare [...] non è solamente il fatto che le impressioni dei sensi non sono il principale oggetto della conoscenza e della percezione, ma che esse non sono affatto cognitive, non sono *knowings*. Le impressioni dei sensi non sono né correggibili né incorreggibili, poiché, come Kant ha messo in luce, esse non affermano niente riguardo a come stanno le cose. Le impressioni dei sensi non sono cognitive, non sono *knowings*, non sono correggibili né incorreggibili, poiché non fanno alcuna affermazione di verità *tout court*.<sup>50</sup>

Le *intuizioni*, al contrario, sono elementi il cui contenuto è già concettuale. La tesi secondo cui le intuizioni kantiane, ossia l'immediatezza percettiva, contengono sempre in sé sei concetti sarà di fondamentale importanza per gli sviluppi hegeliani, e già tra gli allievi di Sellars non è mancato chi ha messo in relazione tale nozione di un'immediatezza carica di concettualità con quanto esposto da Hegel nel primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*<sup>51</sup>. Tuttavia, Hegel non rientra nel canone di Sellars,

---

<sup>49</sup> Sellars (2002a), p. 406, si veda anche Sellars (2002b), p. 73, Sellars (1992), p. 4

<sup>50</sup> Sellars (1969-86), p. 245.

<sup>51</sup> Vedi DeVries (2008).

che lo menziona soltanto una manciata di volte nei suoi scritti, sempre con toni piuttosto critici<sup>52</sup>. Saranno alcuni importanti filosofi successivi a riprendere le idee di Sellars in merito a Kant, da una parte, e in merito alla teoria della percezione, dall'altra, conferendo loro una svolta hegeliana, la quale li porterà ad interpretare i testi del filosofo di Stoccarda.

### 1.3) John McDowell: Hegel e l'esperienza carica di concetti

Muovendo da questo quadro, le idee di Sellars riguardo al contenuto dell'esperienza sono state riprese ed elaborate da filosofi molto noti, tra cui John McDowell<sup>53</sup>.

Le differenze tra la prospettiva filosofica di Sellars e quella di McDowell sono molteplici, a partire dall'impostazione filosofica di fondo, che vede McDowell difendere una concezione *terapeutica* della filosofia, di matrice wittgensteiniana. McDowell concepisce riflessione filosofica come una cura, volta al dissolvimento di alcune "ansie", "preoccupazioni" e perfino "ossessioni" filosofiche di cui siamo finiti prigionieri attraverso la costruzione dei nostri sistemi concettuali<sup>54</sup>.

Tuttavia, la circostanza per noi rilevante, è che tra le «ansie epistemologiche» fondamentali con cui McDowell si confronta, quella forse più nota è generata proprio dal problema del "dato". Si tratta di una questione che egli affronta lungo tutto il corso della sua carriera filosofica, da diverse angolature. Le sue idee in proposito tuttavia sono salite alla ribalta del panorama filosofico internazionale con la pubblicazione di *Mente e Mondo*, nel 1994. Come emerge chiaramente da questo testo oramai famoso, tanto la diagnosi mcdowelliana delle difficoltà implicate nelle teorie del dato sensoriale, da una

---

<sup>52</sup> Si vedano Sellars (1997), p. 57 e Sellars (1992), pp. 16, 29.

<sup>53</sup> Per un'introduzione si vedano le monografie di De Gaynesford (2004), Thornton (2004), oltre che le collettanee Smith (2002), Macdonald C.- Macdonald, G. (2006), Willascheck (1999), Lindgaard (2008).

<sup>54</sup> «Il filosofo tratta una domanda; come una malattia», scriveva Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* (PU, § 255). Quest'affermazione impronta di sé l'intero pensiero di McDowell, per il quale essa assume valore programmatico. L'opzione terapeutica non è affatto priva di problematicità. Si veda a tal proposito Stekeler-Weithofer (2012). Vi è ad esempio il problema wittgensteiniano del «mettere a riposo la filosofia»: una volta dissolti i problemi di cui è prigioniero, al filosofo terapeutico si pone la questione: perché continuare a fare filosofia? Vedi De Gaynesford (2004), p. 177.

parte, quanto la terapia che egli propone per rimediarvi, dall'altra, si basano su molte idee di Sellars.

In breve: McDowell riconosce l'impossibilità, per un contenuto empirico non-concettuale, di funzionare da giustificazione per la conoscenza. D'altro canto, egli rimane fedele all'idea che i contenuti empirici (percettivi) *possano* e *debbano* effettivamente giocare tale ruolo giustificativo, ossia costituire ragioni per i nostri *giudizi* empirici<sup>55</sup>.

Notoriamente, la soluzione proposta dal filosofo americano a questa «ansia epistemologica», consiste nel vedere i contenuti dell'esperienza percettiva come qualcosa di radicalmente concettuale<sup>56</sup>. Secondo il punto di vista di McDowell, non si danno contenuti non-concettuali, né vi sono operazioni della ricettività concepite come cronologicamente precedenti (e indipendenti) da quelle dell'intelletto: il tipo di contenuto che la percezione ci mette a disposizione va invece concepito *ab ovo* come del tutto concettuale. Ciò permette di risolvere – o meglio, dissolvere – il problema da cui eravamo afflitti, e le ansie ad esso connesse:

Quando cerchiamo il fondamento di un giudizio empirico, l'ultimo passo ci porta all'esperienza. L'esperienza ha già un contenuto concettuale, cosicché quest'ultimo non ci porta fuori dallo spazio dei concetti<sup>57</sup>.

Da un punto di vista di teoria della percezione, la differenza fondamentale tra la prospettiva sellarsiana e quella di McDowell risiede nel fatto che per quest'ultimo non c'è spazio per *alcun* elemento non-concettuale nell'esperienza, neppure privato di qualsiasi portato non-cognitivo, come le *impressioni dei sensi* di Sellars. McDowell rigetta interamente la nozione sellarsiana di *pura ricettività*, e sostiene che le rappresentazioni non-concettuali non giocano alcun un ruolo nell'esperienza. «A mio

---

<sup>55</sup> Abbandonare tale posizione non è filosoficamente auspicabile, in quanto comporta diversi altre *impasse* autocontraddittorie. Si tratta del famoso “girare a vuoto senza attrito”, tipico, secondo McDowell, di quelle concezioni della conoscenza che rifiutano un ruolo giustificatorio ai i contenuti empirici.

<sup>56</sup> Si veda a tal proposito McDowell (1996).

<sup>57</sup> McDowell (1996), pp. 10.

avviso si tratta semplicemente di un errore da parte di Sellars»<sup>58</sup>. Esse, al massimo, sono una «*idle wheel*», senza reale funzione a livello epistemico<sup>59</sup>.

Al di là delle ragioni, peraltro importanti, che portano McDowell a sostenere tale opzione teorica — nonché tenuto conto delle conseguenze che tale posizione comporta sulle idee mcdowelliane relative a diversi altri ambiti filosofici — quello che ci interessa al momento sottolineare è il ruolo che Kant gioca nella formulazione di tale tesi della totale concettualità dell'esperienza.

Sotto questo punto di vista, ci dice lo stesso McDowell, «io vedo la concezione dell'esperienza di Kant come, per lo meno potenzialmente, terapeutica»<sup>60</sup>.

Il lato che McDowell enfatizza maggiormente in Kant è esattamente quello sottolineato da Sellars, ossia la “concettualità” dell'episodio intuitivo. Esso, peraltro, è quello che rende Kant stesso un antesignano della posizione di McDowell. Quest'ultimo eredita da Sellars l'idea che le intuizioni kantiane rappresentino elementi dell'esperienza percettiva che risultano già da sempre concettuali:

Ciò che Kant chiama ‘intuizione’ – immissione esperienziale – noi dobbiamo concepirla non come la pura acquisizione di un Dato extraconcettuale, ma come un genere di evento o di stato che possiede già un contenuto concettuale.<sup>61</sup>

La lettura sellariana di Kant che abbiamo visto poco sopra agisce qui in maniera forte<sup>62</sup>. La dialettica tra concetti e intuizioni viene di nuovo intesa con un occhio rivolto al problema del contenuto non-concettuale. Insistendo su questo punto McDowell afferma che Kant non tratta le intuizioni come meri “dati”, anzi:

Se ho ragione, Kant evita la versione del *framework* della datità che è al centro di *Empirismo e Filosofia della mente*. Se si comprende adeguatamente il pensiero di Kant su

---

<sup>58</sup> McDowell (2004), p. 245 e McDowell (2009), p. 16.

<sup>59</sup> McDowell, (2009), p. 16. Per una critica alla lettura mcdowelliana delle *sense-impressions* di Sellars si veda DeVries (2006). DeVries (2011) mette bene in luce le differenze tra i due pensatori in materia di esperienza percettiva.

<sup>60</sup> McDowell (1998), p. 424.

<sup>61</sup> McDowell (1996), p. 10.

<sup>62</sup> Molte delle idee di Sellars, esposte nelle sue *Locke Lectures*, tenute nel 1965 e poi pubblicate come *Science and Metaphysics*, si ripresentano in apertura di *Mente e mondo*, testo basato sullo stesso ciclo di lezioni tenuto da John McDowell a venticinque anni di distanza.

spontaneità e ricettività, scopriamo che non c'è immediatezza empirica, non c'è dato esperienziale (*experiential intake*) senza mediazione concettuale.<sup>63</sup>

Non è nuovamente un caso che il passo kantiano cui McDowell si rifà con maggior insistenza per sostenere la tesi della concettualità dell'intuizione è lo stesso citato da Sellars. Dato il numero di rimandi, lo si può considerare il passo di Kant preferito da McDowell<sup>64</sup>.

Nella cosiddetta *Deduzione metafisica delle categorie*, la sezione della prima Critica intitolata *Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto* Kant scrive (A79\B 104-5): "Quella medesima funzione che conferisce unità alle varie rappresentazioni *in un giudizio*, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni *in una intuizione*; questa unità è detta, con espressione generale, concetto puro dell'intelletto". Kant sta qui affermando, in effetti, che le intuizioni – ossia casi di coscienza sensoriale di oggetti – hanno strutture logiche, e che tali strutture logiche sono le stesse possedute dai giudizi.<sup>65</sup>

E' difficile distinguere qui la lettura che McDowell fa di Kant da quella avanzata da Sellars, il quale, come abbiamo visto, aveva considerato in maniera analoga lo stesso passo. Nel leggere Kant, McDowell insiste sull'idea che la concettualità permei le operazioni della ricettività, facendo così del filosofo di Königsberg un concettualista *ante litteram*.

C'è tuttavia una considerazione interessante per la nostra ricerca, che McDowell inserisce a lato della sua disamina dei testi kantiani, ma sulla quale vale forse la pena soffermarsi brevemente. McDowell si oppone all'idea di concepire l'attività concettuale che caratterizza la nozione kantiana di sintesi come un'*attiva combinazione* di elementi in

---

<sup>63</sup> McDowell (2003), p. 77, vedi anche McDowell (2009), pp. 95 e 127: «Nella prima Critica (specialmente in modo chiaro nella *Deduzione Trascendentale*), Kant concepisce le intuizioni empiriche come configurazioni della ricettività sensoriale che sono strutturate categoricamente. Per Kant, le intuizioni sono tutt'uno (belongs together) con i giudizi sotto questo aspetto: ciò che rende possibile il loro portato oggettivo è che esse hanno unità categorica. Per porre il pensiero kantiano in un idioma contemporaneo, il contenuto delle intuizioni è dello stesso tipo generale del contenuto dei giudizi. E certamente il contenuto dei giudizi è concettuale». Su questo tema si veda Redding (2007), cap. I.

<sup>64</sup> McDowell (2009), pp. 35, 94 -96, 148; McDowell (2002), p. 276; McDowell (2003), p. 79; McDowell (1998), n. 5 p. 414.)

<sup>65</sup> McDowell (2009), p. 94.

quali sono, in sé, non concettuali. Da questo punto di vista, egli si spinge fino a rimproverare Kant per essersi lasciato andare ad una «esagerazione». Nelle prime fasi della seconda edizione della *Deduzione*, Kant, ci dice McDowell, «fissa un principio guida, dicendo che ogni combinazione, ogni rappresentazione di qualcosa di complesso è un'attività dell'intelletto»<sup>66</sup>. Si tratta di un'affermazione cruciale per le letture concettualiste come quella di McDowell. Tuttavia il testo pone una difficoltà al suo interprete americano: Kant infatti parla sempre di *attività* dell'intelletto. Quello che sostiene in questo passo «è che ogni combinazione, ogni rappresentazione di qualcosa di complesso, risulta da un'*attività* della spontaneità appercettiva». Su questo punto McDowell critica il filosofo tedesco: «questa è un'affermazione esagerata. Essa lo obbliga, in modo imbarazzante, a prevedere esercizi inconsci di libertà». McDowell si prefigge quindi di rimediare alla presunta esagerazione kantiana, sostituendola con una «versione corretta della tesi, che andrebbe bene anche ai fini di Kant: nessuna combinazione è intellegibile se non in un contesto che includa l'abilità a impegnarsi nella libera attività intellettuale. Le capacità che appartengono alla spontaneità appercettiva sono attualizzate nelle intuizioni»<sup>67</sup>.

Più in generale, oltre a negare un'*attività* inconscia delle operazioni mentali, McDowell critica l'idea di una *combinazione* sintetica del dato (non concettuale), dalla quale dovrebbe risultare un contenuto concettualizzato. Per usare un'espressione di McDowell che è bene tenere a mente per il prosieguo: com'è possibile «ottenere esperienze di un mondo oggettivo a partire da elementi che di per sé sono meno di ciò»?<sup>68</sup>

Nella prospettiva di McDowell, le operazioni della spontaneità non vanno viste secondo un'ottica combinatoria: esse informano sin dall'inizio il dato, ma il loro occorrere nell'esperienza è *passivo*. Questo è un elemento teoretico fondamentale per non concepire una mente che crea concettualmente il mondo, ed allontanare quella che McDowell chiama la «fobia dell'idealismo»<sup>69</sup>.

Al di là di tale considerazione, su cui torneremo, è importante notare come McDowell si schieri dalla parte di una lettura concettualista di Kant – sebbene il concettualismo di

---

<sup>66</sup> McDowell (2003), p. 82. Il riferimento è a KV, B129-30.

<sup>67</sup> McDowell (2009), pp. 73-4.

<sup>68</sup> McDowell (2002), p. 273.

<sup>69</sup> McDowell (1996), p. 42.

Kant avrà alcuni (minimi) difetti, e servirà Hegel per portarlo alle sue compiute conseguenze.

D'altra parte, anche su questo fronte, egli si distanzia da Sellars: McDowell, anche per le ragioni viste sopra, rifiuta interamente la concezione sellarsiana delle *Empfindungen*<sup>70</sup>. Per McDowell non ci sono impressioni non concettuali, né operazioni della ricettività concepite come precedenti (e indipendenti) da quelle dell'intelletto: il tipo di contenuto che la percezione ci mette a disposizione va invece concepito *ab ovo* come del tutto concettuale.

Così McDowell radicalizza le posizioni sellarsiane riguardanti la deduzione trascendentale, rifiuta ogni componente concettuale in Kant, e facendo leva su tale idea articola infine la sua interpretazione di Hegel.

Hegel infatti – come McDowell precisa in alcuni dei suoi saggi successive a *Mente e Mondo* — sarebbe colui che pensa in maniera più radicale (e coerente) di Kant l'idea di una percezione interamente concettuale<sup>71</sup>.

Secondo McDowell c'è ancora un residuo di “datità” all'interno della concezione kantiana dell'esperienza: esso è legato alle *forme* apriori di spazio e tempo. Da quanto emerge da questi scritti più recenti, secondo McDowell Kant considera la *forma* spaziale e la *forma* temporale dell'intuizione come restrittivamente e peculiarmente umane, di modo che l'intuizione risulta, sotto questo aspetto, indipendente dall'unificazione dell'appercezione. Questa sarebbe esattamente l'elemento della prospettiva kantiana rifiutato da Hegel: «Quello che Hegel rigetta è la concezione di Kant della conoscenza

---

<sup>70</sup> McDowell (2009), p. 110.

<sup>71</sup> Non c'è qui spazio per dilungarsi su questo passaggio, che viene articolato in McDowell (2003) e McDowell (2009). Una formulazione riassuntiva si trova in McDowell (2003), p. 83: «Kant riesce a rappresentare la combinazione del molteplice nelle intuizioni formali di spazio e tempo come un esempio di quel tipo di unità che non è intellegibile se non nel contesto della libertà del giudizio. Poi però, *il fatto che spazio e tempo siano quelle particolari intuizioni formali che corrispondono alle forme della nostra sensibilità, è dipinto come una mera peculiarità della nostra sensibilità*, non un conformarsi di essa al modo in cui le cose sono in ogni caso. L'*Estetica* incoraggia positivamente a intrattenere l'idea di differenti forme di sensibilità. Secondo Kant, la sensibilità come tale non deve essere formata spazialmente e temporalmente. Ciò lascia che sembri un fatto brutto che si esercita su di noi, dato dall'esterno delle forze unificanti dell'intelletto e dalla capacità ad esse associata di avere intuizioni, quello per cui quelle che sono unificate nelle intuizioni formali, nel nostro caso, sono molteplicità che sono specificatamente *spaziali* e *temporali*.»

empirica come il risultato di un intelletto vincolato dall'esterno dalle forme pure della sensibilità»<sup>72</sup>.

Una concezione hegeliana, eliminando la mera datità della spazialità e temporalità dall'immagine kantiana, rappresenterebbe dunque una forma piena (*unqualified*) dell'idea che le capacità concettuali permettono un contatto senza soluzione di continuità con la realtà oggettiva<sup>73</sup>.

Attraverso una particolare lettura della *Deduzione trascendentale* e delle sue insufficienze, McDowell interpreta Hegel come concettualista radicale. Quest'ultimo concepirebbe i contenuti dell'esperienza percettiva come concettuali «*all the way down*»<sup>74</sup>, senza lasciare più spazio ad alcun residuo di non-concettualità.

#### 1.4) Robert Brandom: «esperienza non è una delle mie parole»

Un altro prominente interprete che riprende le idee di Sellars servendosene per leggere Hegel in un'ottica concettualista è Robert Brandom. La sua maniera di concepire il contenuto concettuale, tuttavia, è assai diversa da quella di McDowell, e ancor più dissimile è il modo in cui Brandom (e il suo Hegel) concepisce l'esperienza percettiva. Tale formulazione di due visioni divergenti riguardo alla percezione — così come la loro attribuzione a Hegel — non ha mancato di dar luogo a un acceso dibattito tra i due<sup>75</sup>.

Le differenze tra i due pensatori iniziano a monte, e per molti versi sono di ordine più generale. L'atteggiamento filosofico di Brandom, infatti, nei suoi tratti di fondo, è più vicino a quello di Sellars. Egli condivide con quest'ultimo la tendenza alla sistematicità, che lo porta a costruire un edificio filosofico assai articolato, più complesso rispetto a quello di McDowell<sup>76</sup>. Il tentativo ambizioso che esso persegue è l'elaborazione di un

---

<sup>72</sup> McDowell (2003), p. 87

<sup>73</sup> McDowell (2003), p. 88

<sup>74</sup> McDowell (2003), p. 77.

<sup>75</sup> Si veda Brandom (1996, 2010), e McDowell (1999, 2010).

<sup>76</sup> Si veda Brandom (1999), p.1007: «Sellars era sia un filosofo analitico sia un metafisico sistematico che pensava storicamente. Questo orientamento io lo condivido con lui».

modello teorico con il quale descrivere la struttura di tutte le nostre pratiche razionali, specificatamente linguistiche, ma non solo<sup>77</sup>.

Ai nostri scopi è sufficiente accennare qui alle linee generali del modello di razionalità che proposto da Brandom, in modo da contestualizzare le idee di quest'ultimo circa l'osservazione empirica e i suoi contenuti.

Secondo Brandom, la razionalità dell'essere umano si definisce in termini semantici, ossia guardando ai contenuti concettuali di cui quest'ultimo fa uso nel pensiero e nell'azione. Il contenuto concettuale, in Brandom, viene definito mediante la nozione di inferenza: i contenuti concettuali sono quelle cose che possono fungere da premessa e conclusione di un'inferenza materiale<sup>78</sup>. L'insieme olistico dei contenuti semantici (“gatto”, “mammifero”, “democrazia”) articolati inferenzialmente costituisce lo spazio della razionalità.

Questa tesi *semantica*, nel modello di Brandom, fa il paio con una teoria *pragmatica*, la quale rende conto del modo in cui noi, soggetti razionali, plasmiamo e ci relazioniamo a tale struttura inferenziale nelle nostre pratiche. Secondo tale teoria pragmatica, l'essere razionale è un giocatore che attribuisce status normativi (in particolare, status deontici) a se stesso e agli altri. Tali status vengono chiamati da Brandom “impegni” e “titoli”, e la loro attribuzione reciproca avviene usando come regole i legami inferenziali definiti dalla semantica<sup>79</sup>.

La razionalità, per Brandom, è una procedura di progressiva articolazione di queste norme inferenziali (rosso, colorato, leone, mammifero) etc. Essere un essere razionale, per Brandom, significa essere qualcuno in grado di padroneggiare regole inferenziali, compiere giudizi in base a tali regole (questo è un cane) nonché attribuire impegni e titoli

---

<sup>77</sup> Si vedano Brandom (2000b, 2008a, 2008b, 2009b). Come egli stesso scrive: «penso che la metafisica in questo senso sia un'impresa perfettamente ragionevole, e che possiamo avere molto da imparare dal suo perseguimento» Brandom (2008a) p. 228.

<sup>78</sup> Per un'introduzione si vedano Brandom (2000a), p. 53 e Brandom (1994), cap II, pp. 67-141. I contenuti concettuali sono pertanto, in primo luogo, contenuti proposizionali. La nozione di “inferenza materiale” è derivata da Sellars, vedi Sellars (1953).

<sup>79</sup> Per una discussione di tale orizzonte si vedano Wanderer (2008), Weiss-Wanderer (2010), Prien-Schweikard (2007), Barth-Sturm (2012). Nel gioco linguistico dei colori, se affermo “questa stoffa è rossa”, mi si può ritenere impegnato ad affermare il contenuto inferenzialmente connesso “questa stoffa è colorata”; vedi Brandom (2000a), p. 57 sgg.

a se stessi e agli altri, sapendo ciò a cui mi vincolo (e gli altri si vincolano) compiendo tali mosse<sup>80</sup>. Nelle sue parole

*Essere razionale* – comprendere, “sapere come”, nel senso dell’essere capace di giocare il gioco del dare e chiedere ragioni – consiste nel padroneggiare in pratica l’evoluzione del punteggio. *Pensare e parlare è tenere il punteggio in questo tipo di gioco*<sup>81</sup>.

E’ muovendo da queste coordinate di sfondo che Brandom tematizza l’esperienza percettiva (sebbene come vedremo, parlare di “esperienza”, in Brandom, sia in parte scorretto).

Nel definire il suo paradigma di soggetto razionale che percepisce il mondo, egli opera un’ulteriore distinzione fondamentale, quella tra *sapience* (l’essere sapienti) e *sentience* (essere senzienti).

Partiamo da un esempio: per spiegare che cosa intende con *sentience*, Brandom ci invita a considerare un termometro o un termostato. Il termometro, ci dice, registra i cambiamenti che occorrono nell’ambiente circostante e contestualmente produce dei *report* o resoconti. Al variare della temperatura, cambierà la risposta che il termometro fornisce. Lo stesso può dirsi di una barra di ferro che, quando si trova in un ambiente umido, arrugginisce. Nei termini di Brandom, il termometro possiede un’*affidabile disposizione alla risposta differenziale (reliable differential responsiveness disposition, RDRD)*<sup>82</sup>.

I termometri e i termostati hanno questo genere di disposizione a rispondere in maniera affidabile a stimoli esterni. «Il mondo è pieno d’indicatori affidabili: un pezzo di ferro arrugginisce in un ambiente umido, mentre non arrugginisce in un ambiente asciutto; le mine a pressione esplodono quando qualcosa che raggiunge un certo peso vi passa sopra, i tori caricano qualunque cosa di colore rosso»<sup>83</sup>. Sotto questo punto di vista, tali indicatori assomigliano ad alcuni animali per Brandom particolarmente interessanti: i pappagalli. Questi risultano rappresentativi, per Brandom, poiché la loro risposta, a differenza di quella dei termometri e dei tori, è di tipo *verbale*. Il pappagallo, se

---

<sup>80</sup> Mentre fanno ciò, i giocatori articolano, socialmente, i contenuti concettuali.

<sup>81</sup> Brandom (1994), p. 183.

<sup>82</sup> Si veda Brandom (1994), pp. 87, 215, Brandom (2000a), p. 157.

<sup>83</sup> Brandom (2000a), p. 111

addestrato propriamente, può essere in grado di emettere la parola “rosso” quando è posto di fronte a un oggetto rosso. La domanda che si pone Brandom, a questo punto, è la seguente:

qual è la differenza tra un pappagallo che ha la disposizione (affidabile) a rispondere differenzialmente alla presenza di cose rosse dicendo “Raawk, questo è rosso”, e un essere umano che sa fare resoconti, e che emette lo stesso rumore nelle stesse circostanze?<sup>84</sup>.

O meglio, in una formulazione leggermente più accurata

Quali capacità pratiche, proprie dell’uomo, distinguono colui che fa resoconti dallo strumento o dal pappagallo? Che cosa bisogna essere in grado di fare — al di là delle disposizioni usuali alla risposta differenziale — per contare come qualcuno che ha o afferra concetti?<sup>85</sup>

La risposta di Brandom è, in linea generale, piuttosto semplice: mentre il termometro e il pappagallo sono *solo* capaci di fornire risposte differenziali affidabili, del tipo “questo è rosso”, l’essere umano razionale è in grado di compiere una mossa successiva: inserire il contenuto “questo è rosso” all’interno di una rete *inferenziale* di contenuti concettuali (legandolo a “questo è colorato”, ed escludendolo da “questo è verde”). L’uomo è in grado di padroneggiare le inferenze, attribuendo status deontici a se stesso e agli altri basandosi su di esse. Egli sa giocare il gioco le cui regole determinano l’utilizzo della parola “rosso” – e questo, per Brandom, è ciò che significa comprendere tale contenuto. Per esprimersi con i due termini sopra introdotti: mentre il pappagallo è un essere meramente *senziente* (*sentient*), l’uomo è invece un essere *sapiente* (*sapient*).

L’essere senzienti (*sentience*) è una questione di essere consapevoli, nel senso di essere desti, che condividiamo per lo meno con i nostri cugini vertebrati. Sensazioni [...] di rosso sono episodi esemplificativi dell’essere senzienti (*paradigmatic sentient episode*).

---

<sup>84</sup> Brandom (1995), p. 897. Tali considerazioni, in parte, si inseriscono in una polemica a più ampio raggio contro l’affidabilismo, vedi Alvin (2011).

<sup>85</sup> Brandom (1994), p. 88.

Stati legati alla sapienza (*sapient states*), come la credenza e l'intenzione, e episodi legati alla sapienza (*sapient episodes*) come i pensieri, invece, hanno contenuto proposizionale.<sup>86</sup>

La dicotomia *sentience*\*sapience*, in Brandom, è netta. Essa non cattura soltanto una distinzione all'interno del regno animale (tra due tipi di esseri: l'uomo e il resto degli animali), ma al contempo corrisponde anche a una distinzione *interna* all'articolazione delle capacità umane. Nell'uomo, infatti, convivono due capacità: la prima è quella alla risposta differenziale affidabile, non-inferenziale; essa è condivisa con gli altri esseri senzienti «come i gatti»<sup>87</sup> e i pappagalli. La seconda è propria all'essere umano, ed è la sapienza. Quest'ultima va a sommarsi alla precedente, in un modello a due strati di tipo *additivo*: una volta pronunciato in maniera affidabile il resoconto “questo è rosso”, l'uomo procede allo *step* successivo. Chi possiede entrambe le abilità è in grado di giocare contenuti concettuali osservativi all'interno dei giochi inferenziali.

Quindi ecco una proposta riguardo a ciò che dobbiamo intendere per “osservazione”: osservazione è l'applicazione non inferenziale di un concetto, in quanto parte dell'esercizio di una disposizione differenziale e responsiva, più o meno affidabile [...]. “Non inferenziale” qui significa che io non compio effettivamente un'inferenza.<sup>88</sup>

Un carattere importante in tale visione è il seguente: il tratto fondamentale del contenuto del resoconto è che esso risulta *interamente* ed *esaustivamente* costituito dalle relazioni inferenziali in cui è catturato. Non v'è nulla oltre ad esse che lo definisca. Anzi, anche se esso è il contenuto di un resoconto osservativo, esso non differisce dai contenuti non osservativi: ha la struttura normativa di tutti gli altri

---

<sup>86</sup> Brandom (2004), p. 238, nonché Brandom (2000a), p. 157.

<sup>87</sup> Brandom (2000a), p. 157. In realtà Brandom talvolta sottolinea come l'essere senzienti non vada fatto coincidere totalmente con il possedere RDRD, vedi Brandom (1994), p. 5 e Brandom (2000a), p. 156. Tale distinzione è irrilevante ai nostri fini, e anche Brandom non l'articola ulteriormente. Anzi, talvolta sembra paragonare un pappagallo a «uno spettrometro che viene attaccato a una registratore, in modo tale che esso produca in rumore acustico del tipo “questo è rosso” solo e soltanto quanto viene irradiato dalla luce ad una frequenza appropriata» Brandom (1994), p. 88.

<sup>88</sup> Brandom (2007b), p. 171, si veda a tal proposito Apel-Bahrenberg-Köhne et.al. (2007).

contenuti concettuali, ossia è tale solo in quanto mi viene attribuito dagli altri (e fatto proprio da me stesso in quanto parlante). Come tale, esso può essere rivisto, alla luce ad esempio delle considerazioni di coloro che giocano il mio gioco del dare e chiedere ragioni. In un esempio di Brandom:

Sia le arance che le cose arancioni possono essere oggetto di resoconti non-inferenziali (*can be noninferentially reported*). Così qualcuno che riporta (*reports*) la presenza di un'arancia dopo averla morsa (*tasted*) ma non vista, e poi inferisce, dal fatto che è un'arancia, che essa è arancione, può essere messo alla prova (*is liable to be challenged*) da qualcun altro che è in una posizione di riportare in maniera non-inferenziale che essa è viola.<sup>89</sup>

Il ruolo della risposta differenziale all'interno del processo percettivo, quindi, sembra ridursi a quello di *innescare*, se così si può dire, il processo del giudizio. I contenuti di quest'ultimo, anche nel caso del giudizio percettivo, sono definiti unicamente all'interno delle nostre pratiche normative, le quali non dipendono dal "mondo", ma sono strutturate in maniera sociale.

Di fatto, dunque, il ruolo della nozione di esperienza si assottiglia enormemente: ciò che conta in questo tipo di prospettiva filosofica è la capacità di offrire una risposta differenziale accurata, ma il *contenuto concettuale* di quella risposta *non* dipende da qualcosa come "l'esperienza", bensì dai nostri giochi sociali. E' così che Brandom può affermare apertamente: «esperienza non è una parola del mio vocabolario»<sup>90</sup>. L'intero processo del fornire resoconti osservativi può essere ridescritto senza fare uso di tale nozione, come un processo a due fasi, di reazione differenziale e padroneggiamento d'inferenze.

Al di là delle numerose difficoltà insite in tale descrizione<sup>91</sup>, essa risulta per noi interessante per il fatto che viene attribuita tanto a Kant, quanto a Hegel. Brandom, infatti, concepisce un soggetto appercettivo kantiano che compie giudizi percettivi come

---

<sup>89</sup> Brandom (1994), p. 225.

<sup>90</sup> Brandom (2000a), p. 203 n 7.

<sup>91</sup> Si veda ad esempio McDowell (2010).

un giocatore di un gioco inferenziale di questo tipo: «Nella visione di Kant, il giudicare [...] proprio della coscienza empirica ha sempre disponibile un insieme (*stable*) di concetti completamente determinati»<sup>92</sup>, ossia concetti il cui contenuto è definito in anticipo. Il soggetto kantiano, rispondendo differenzialmente, applica un concetto (poniamo “cane”), giocando poi il giudizio “questo è un cane” all’interno delle pratiche inferenziali corrispondenti.

Giudicare che ciò che vedo davanti a me è un cane – applicando quel concetto in un giudizio percettivo – può essere inizialmente integrabile con successo nella mia unità trascendentale dell’appercezione, in quanto non è incompatibile con nessun altro dei miei impegni. Ma successivamente l’esperienza empirica può normativamente richiedermi di ritirare quella caratterizzazione e di applicare invece il concetto di volpe. Questa è la mia attività e la mia responsabilità<sup>93</sup>.

Quello che Brandom sottolinea quanto guarda ai processi percettivi, anche riguardo a Kant, è sempre l’aspetto legato al *giudizio*. Al pari di quanto accade nella propria teoria della percezione, la ricettività kantiana, concepita come in buona misura *separata* da tale aspetto, assume un ruolo estremamente esile (viene ridotta all’innescò di una risposta concettuale che è nei suoi aspetti essenziali autonoma). Tant’è che Brandom può affermare che, secondo Kant, «tutta la nostra attività cognitiva consiste nel giudizio e negli aspetti di tale attività»<sup>94</sup>. Questo, secondo Brandom, è il modo giusto di interpretare il passo A 79/B105 della *Critica della ragion pura*, su cui anche il collega McDowell aveva insistito. Esso tuttavia, assume valore opposto nella lettura brandomiana: la ricettività non viene inclusa e informata dalle facoltà superiori, bensì viene posta in secondo piano, in un ruolo ancillare rispetto a quello giocato dal giudizio nella definizione dei contenuti concettuali. Anche nei suoi scritti dedicati specificatamente a Kant e Hegel, pertanto, Brandom trascura di fatto l’aspetto legato alla ricettività implicata

---

<sup>92</sup> Brandom (2009a), p. 65.

<sup>93</sup> Brandom (2006), p. 63.

<sup>94</sup> Brandom (1994), p. 80. Questa sarebbe, si noti, secondo Brandom, la morale da trarre dal famoso passo KV A79/B105.

nei processi di percezione e conoscenza: «tra i temi che non ho ritenuto particolarmente necessario menzionare vi sono l'intuizione, la sensibilità, la ricettività»<sup>95</sup>.

Questa posizione generale di Kant sull'esperienza percettiva è quella che Brandom attribuisce anche a Hegel. Certo, rispetto a Kant, Hegel introduce alcune innovazioni fondamentali, ma esse non riguardano direttamente la percezione: si tratta piuttosto del modo di concepire la natura dei contenuti concettuali, e soprattutto le dinamiche in cui essi vengono istituiti. Come scrive Brandom: «per come io leggo Hegel, egli critica Kant su questo solo punto»<sup>96</sup>. Hegel, secondo il suo interprete, non altererà la visione dell'esperienza percettiva proposta da Kant<sup>97</sup>. Come ci mostrano anche gli esempi, il modo di comprendere i contenuti concettuali empirici, secondo Brandom, non varia tra i due pensatori<sup>98</sup>. Sotto questo punto di vista — che è quello che ci interessa in queste pagine

Essere un sé, un soggetto, una coscienza – per Hegel come per Kant – vuol dire essere il soggetto di status *normativi* [...]. Significa essere capaci di prendere una posizione normativa riguardo alle cose, di impegnarsi, di assumersi responsabilità, di esercitare un'autorità, di stimare la correttezza.<sup>99</sup>

Anche Hegel riterrebbe che l'aspetto del *giudicare* sia essenziale e sufficiente a rendere conto di quello che è in gioco nei *report* osservativi, riducendo la componente ricettiva, al massimo, a elemento causale di innesco di una risposta che, in quanto concettuale, risulta totalmente definita in termini sociali.

---

<sup>95</sup> Brandom (2009a), p. 50. Danielle Macbeth ha posto l'accento su tale differenza ricorrendo al famoso slogan di Kant “i pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche”. «Per McDowell è la prima metà del motto [...] ad essere paradigmatica [...]. E' invece la seconda metà del motto kantiano [...] ad essere fondamentale per Brandom», Macbeth (2009), p. 344-5.

<sup>96</sup> Brandom (2009a), p. 66.

<sup>97</sup> «Hegel non era soltanto critico nei confronti di Kant. Hegel sostiene anche di seguire le idee più fondamentali di Kant in modo più rigoroso e coerente» Brandom (2001), p. 586.

<sup>98</sup> Brandom (2005), pp. 141, sgg.

<sup>99</sup> Brandom (2007a), p. 286.

### 1.5) Conclusioni: due tipi di concettualismo

Muovendo dalla costellazione concettuale sellarsiana, abbiamo visto come due dei pensatori oggi maggiormente di spicco nel panorama “hegeliano” americano — nonché protagonisti della controversia sul contenuto concettuale dell’esperienza — giungono a formulare due visioni della percezione tra loro radicalmente diverse. Per quanto entrambe “concettualiste”, tali posizioni danno origine a due interpretazioni di Hegel distinte ed eterogenee.

Lo Hegel di McDowell è il fautore di una teoria della percezione che potremmo chiamare “rappresentazionale”<sup>100</sup>, all’interno del quale il contenuto empirico fornito della ricettività viene già da sempre *informato* dalla capacità concettuale, dando luogo a una rappresentazione del mondo che è *ab ovo* permeata da concetti<sup>101</sup>. Brandom, dall’altro lato, si serve della nozione d’inferenza come concetto primitivo per costruire la sua immagine del concettuale e la sua interpretazione di Hegel. Ciò gli permette di ridescrivere quel fenomeno comunemente chiamato “esperienza” senza fare uso del termine, bensì dando una spiegazione tutta in termini di *giudizio* (in particolare, giudizio percettivo). Secondo tale prospettiva, alcuni contenuti appartenenti alla nostra rete olistica inferenziale – contenuti che sono, ricordiamolo, essenzialmente sociali – , sono asseriti attraverso mosse “non-inferenziali”, *innescate*, se così si può dire, da una reattività differenziale nei confronti dell’ambiente.

Tali prospettive hegeliane differiscono anche sotto un altro importante punto di vista, che vale la pena mettere in luce in ottica dei successivi sviluppi. Nella visione di McDowell la dimensione ricettiva risulta *integrata* all’interno di quella concettuale: la capacità concettuale — per usare il suo vocabolario — “informa” o “permea” la sensibilità. La visione di Brandom delle due facoltà è invece più marcatamente dicotomica e “additiva”: essa si basa sull’idea della *separabilità* delle capacità concettuali rispetto a quelle legate

---

<sup>100</sup> Si veda Rorty (2003).

<sup>101</sup> Ciò permetterà a McDowell di asserire altre tesi fondamentali, come quella della cosiddetta “apertura diretta alla realtà”, che egli attribuisce ad Hegel: «Consideriamo, per esempio, questa osservazione di Hegel: “Nel pensiero, *sono libero*, perché non sono in un *altro*”. Questo esprime esattamente l’immagine che ho utilizzato del concettuale senza confini; non c’è niente di fuori di esso», McDowell (1996), p. 47. Per una tematizzazione critica si veda Engel (2001, 2005), McDowell (2005).

alla sensibilità. Come Brandom stesso afferma, la sua prospettiva «comprende la capacità di fare resoconti osservativi, o giudizi percettivi, come il prodotto di *due abilità che si compongono*, e che sono in principio *separabili*»<sup>102</sup>.

Come abbiamo in parte notato poco sopra, tali letture — seppur in amplissima parte non elaborate a partire da un'analisi testuale, bensì motivate da interessi teoretici autonome — tendono a leggere Hegel attraverso una particolare interpretazione di Kant, rivolgendosi per la maggior parte alla *Fenomenologia dello spirito* e agli scritti ad essa precedenti. Vale pertanto la pena mettere a tema la questione dell'esperienza percettiva per com'essa appare negli scritti più tardi, al fine di osservare quali differenze vi siano con questa immagine di Hegel. Guardando ai lavori più tardi, infatti, molti interpreti tendono a attribuire al filosofo di Stoccarda posizioni in aperto contrasto con quelle difese dalla scuola sellarsiana.

---

<sup>102</sup> Brandom (2007), p. 170 corsivo nostro.



## CAPITOLO SECONDO. LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO SOGGETTIVO.

### 2.1) Pensare l'esperienza. Perché la *Filosofia dello spirito soggettivo*?

Sebbene all'interno della scuola neo-sellarsiana ci siano visioni completamente contrastanti su quale sia la natura dell'esperienza percettiva, nel capitolo precedente è apparso chiaramente come, per quel gruppo di filosofi, Hegel rappresenti il campione del concettualismo. Inoltre, come abbiamo visto, l'interesse di tutti questi autori per il tema è basato su ciò che essi vedono come il portato più importante della cosiddetta *deduzione metafisica* e della *deduzione trascendentale* delle categorie.

Nello sviluppare tale elemento, Brandom si focalizza molto sulla *Fenomenologia*, e lo stesso fa McDowell, che include nella sua disamina anche alcuni elementi di *Fede e sapere*. Entrambi, ad ogni modo, ignorano del tutto le riflessioni di Hegel contenute nel sistema<sup>103</sup>.

Ciò può essere coerente con le rispettive intenzioni filosofiche, almeno con quelle di McDowell («sono interessato a Hegel come a qualcuno che ci mostra come non avere diversi problemi – anziché: come risolverli») <sup>104</sup>. Si tratta tuttavia di una prospettiva esegetica piuttosto ristretta, in particolare se considerata in relazione al pensiero hegeliano nei suoi sviluppi più tardi. E' utile pertanto rivolgerci a tali scritti, chiedendoci: qual è la concezione della relazione tra pensiero concettuale ed esperienza percettiva che Hegel sviluppa negli anni della maturità? E più nello specifico, quali sono, in tale contesto, lo status, il ruolo e i contorni delle nozioni di “sensazione”, di “intuizione”, così come degli altri concetti in gioco nel dibattito sulla natura della percezione?

Come abbiamo detto in apertura di questo lavoro, il luogo sistematico a cui rivolgersi per cercare una risposta a tali domande sembra essere la *Filosofia dello spirito soggettivo*, contenuta all'interno dell'ultima parte del sistema hegeliano. Lì Hegel affronta, tra le altre cose, il tema della molteplicità delle attività cognitive umane, tematizzando a diversi livelli, in maniera programmatica, le nozioni che abbiamo visto al centro del dibattito

---

<sup>103</sup> In *Mente e Mondo* Hegel viene citato con molta parsimonia. McDowell stesso ha riconosciuto: «Nel mio libro Hegel figura soltanto come una figura che dà ispirazione, in larga misura fuori scena», McDowell (2000), p. 342.

<sup>104</sup> Corti (np), p. 2.

contemporaneo (*Empfindung, Gefühl, Sinnliche Gewissheit, Anschauung, Wahrnehmung* etc.).

Ci troviamo, è bene ricordarlo, all'interno di una riflessione hegeliana che è filosoficamente (oltre che cronologicamente) assai più distante dalla deduzione trascendentale kantiana di quanto lo fossero gli scritti analizzati dai pensatori americani neohegeliani<sup>105</sup>.

Nonostante ciò, Hegel mantiene un interesse per la natura dell'esperienza intesa nel suo senso generale, e quindi, *a fortiori*, anche per l'esperienza percettiva. Egli non rifiuta la nozione, né rinnega il suo portato per la cognizione umana. Le *Lezioni sulla filosofia dello spirito* sembrano chiare in proposito

Vi è spesso un'ottusità, come se la filosofia disprezzasse e sminuisse l'esperienza. [Ma] l'esperienza rientra in tutto ciò che l'uomo sa, egli deve avere intuizione esterna e interna dell'oggetto, e la ha dall'esperienza. *Essa è un che di necessario, indispensabile* (LFS, p.99, corsivo nostro)<sup>106</sup>.

Questi e altri passi mostrano come Hegel consideri la nozione di “esperienza” una componente fondamentale all'interno della sua analisi delle attività cognitive umane. In tal modo egli sembra contraddire esplicitamente alcuni dei suoi interpreti contemporanei, tra cui Brandom stesso, che abbiamo visto affermare risolutamente: «esperienza non è una delle mie parole»<sup>107</sup>. Esperienza sembra invece essere certamente uno dei termini appartenenti al vocabolario di Hegel. E' tuttavia fondamentale comprendere quale sia il carattere dell'esperienza — nel nostro caso, in particolare, dell'esperienza percettiva — e soprattutto quale sia la metodologia giusta per affrontare il problema della percezione e delle facoltà che ad essa danno luogo nella prospettiva dello Hegel maturo. Seguendo

---

<sup>105</sup> Per una prospettiva d'insieme sulla critica dello Hegel maturo a Kant si veda McCumber (2014), Sedgwick (2012) e anche Wolff (1991), pp. 116sgg.

<sup>106</sup> Si vedano anche altri famosi passi, tra cui quello contenuto nella Prefazione alla seconda edizione dell'*Enciclopedia*: «E' uno dei peggiori pregiudizi credere che la filosofia si trovi in opposizione a una sensata conoscenza dell'esperienza» (EZ, p. 90), o ancora nel paragrafo in cui Hegel loda «questo grande principio, e cioè che, quello che è vero, deve essere necessariamente nella realtà effettiva e deve esserci per la percezione» (EZ, §38A). Si veda anche SdF, III, 2, p. 159. Per comprendere il portato dell'esperienza all'interno della *Filosofia dello spirito soggettivo* è utile Petry (1978), I, pp. xi sgg.

<sup>107</sup> Brandom (2000), p. 205 n. 7.

quanto egli stesso afferma in conclusione della precedente citazione: “*Das Weitere ist, die Erfahrung zu denken*” (Quello che rimane da fare, è *pensare* l’esperienza) (VPG, p. 8, LPS, p. 62).

Per ricostruire la prospettiva hegeliana sull’esperienza percettiva all’interno della *Filosofia dello spirito soggettivo*, è necessario seguire, un passo alla volta, il percorso lungo cui si dipana lo sviluppo dialettico dello spirito stesso. Nei singoli paragrafi, infatti, Hegel tematizza quelle che (almeno in parte) sembrano a prima vista poter essere descritte come diverse componenti, attività e configurazioni della vita mentale di un soggetto che esperisce. Bisognerà pertanto comprendere lo statuto di quanto viene descritto in ognuna di tali sezioni, nonché la relazione tra le sezioni stesse.<sup>108</sup>

Come abbiamo detto nell’Introduzione, tuttavia, vi sono due modi di intendere quello che Hegel ci presenta lungo quelle pagine. Li abbiamo chiamati “descrittivista” e “ricostruttivista”<sup>109</sup>.

Vale la pena a questo punto esporre i caratteri generali di tali modelli interpretativi, definendone in via ancora astratta alcuni assunti di fondo. Sarà tuttavia solo nei paragrafi successivi, quando analizzeremo il modo in cui i due paradigmi di lettura agiscono nell’interpretare il testo hegeliano, che sarà più facile comprendere il tipo di visione che ciascuno di essi attribuisce a Hegel. Prima di vedere tali modelli “all’opera”, può tuttavia risultare utile esporne alcune linee guida.

## 2.2) *Descrizione vs ricostruzione. Due prospettive di lettura.*

### 2.2.1) *L’opzione descrittiva*

Il primo modo di leggere l’argomento di Hegel è piuttosto diffuso tra i commentatori. Hegel viene spesso interpretato come se ci stesse offrendo un qualche tipo di “descrizione” delle diverse attività o facoltà dello spirito. Intendiamo per il momento il termine “descrizione”, così come gli altri di cui ci serviremo, in maniera generale; esso

---

<sup>108</sup> Come scrive Giuspoli (2013), p. 44: «Un grosso problema di carattere metodologico è costituito [...] dalla necessità di esaminare ciascuno di questi lati per se stesso, senza però smarrire la loro concreta interna correlazione».

<sup>109</sup> Per il valore provvisorio di tali etichette si veda l’Introduzione al presente lavoro, nonché i prossimi paragrafi.

acquisirà un contenuto più specifico nel corso dell'analisi del testo. Secondo questo punto di vista, nelle tre grandi macro-sezioni che compongono la *Filosofia dello spirito soggettivo* (nell'ordine: *Antropologia*, *Fenomenologia*, *Psicologia*), Hegel analizzerebbe rispettivamente tre diverse configurazioni del "mentale". Egli tratteggerebbe i contorni di tre particolari forme di soggettività o proto-soggettività, le quali si articolano in quanto costituite da certe *facoltà* o *attività*. Nella forma più semplice, tali forme portano i nomi di "anima", "coscienza" e "intelligenza". Secondo quella lettura che abbiamo denominato "descrittivista", nei paragrafi che scandiscono ciascuna delle tre macro-sezioni, Hegel descriverebbe le modalità in cui le *attività* associate a ciascuna forma di soggettività *operano* o *funzionano*.

Con ciò si è detto ancora poco di rilevante ai fini della comprensione del testo *sub specie* descrittivista. E' necessario vagliare nel dettaglio il modo in cui vengono viste operare le singole attività (prima quelle proprie dell'*anima*, poi quelle della *coscienza*, poi quelle dell'*intelligenza*), oltre che modo in cui esse interagiscono tra di loro. Lo faremo nei prossimi paragrafi. Cercheremo inoltre di chiarificare un'altra questione fondamentale: quella riguardante il modo in cui comprendere il rapporto tra le diverse sezioni, e, di conseguenza, quello tra le forme di soggettività messe a tema in ciascuna di esse.

In generale, a prescindere dal modo specifico in cui comprende ciascuna delle tre forme di soggettività (*anima*, *coscienza*, *intelligenza*), l'interprete "descrittivista" la considera *isolabile*, ovvero ritiene possibile rinvenirla, con i caratteri descritti da Hegel, all'interno dei vari livelli del reale. L'anima, per esempio, costituirebbe la descrizione di un livello di soggettività tipico di alcune forme di vita animale (compreso, secondo alcuni, l'essere umano, ad esempio, nell'infanzia, oppure in una fase "animica" della sua esistenza, come la pazzia). La sezione sull'intelligenza invece, per come viene presentata nella sezione sulla *Psicologia*, ci descriverebbe per molti aspetti un insieme di attività proprie della soggettività umana pienamente dispiegata, e così via.

Questa idea va di pari passo con un'altra concezione, o meglio, un altro modo di guardare alle attività dello spirito descritte da Hegel.

Come abbiamo detto, a varie altezze nello sviluppo sistematico del suo argomento, Hegel sembra riferirsi alle configurazioni assunte in quel momento dallo spirito (anima, coscienza, e intelligenza) come a qualcosa che compie operazioni di diverso tipo (tra le

quali: interiorizzare la sensazione e le intuizioni, abituarsi ai loro contenuti, proiettarle nel tempo, associarvi dei nomi etc.). Da questo punto di vista, lo stesso tipo d'impostazione adottata per le singole sezioni nel loro complesso, viene adottata riguardo alle particolari sottosezioni: Hegel viene visto offrirci un certo tipo di "descrizione", appunto, di tali attività cognitive, ciascuna delle quali risulta autonoma e isolabile. Il filosofo tedesco ci indicherebbe cioè il modo in cui le facoltà o attività proprie di ciascuna delle forme di soggettività in esame, *funziona* o *lavora* nell'elaborare una forma di contenuto effettivamente dato (ad esempio, la sensazione di rosso), di cui una sequenza di facoltà si fa progressivamente carico<sup>110</sup>.

Hegel stesso sembra per molti aspetti avvallare tale interpretazione, in quanto si esprime di frequente in maniera tale da suggerire una lettura sequenziale e progressiva del suo argomento. Nelle *Lezioni*, ad esempio, spiega la procedura della *Psicologia* nel modo seguente:

Dapprima parliamo di intuizione, poi di rappresentazione, in quanto questa è orientata all'intuizione, dell'immaginazione, laddove esso è rivolta all'attività rappresentativa, e questa da esso viene mutata, poi della memoria, dover questo è rivolto alla rappresentazione delle immagini e viene rimodellato dalla memoria ciò che è nel rappresentare (LFS, p. 266, traduzione leggermente modificata).

Quello che Hegel sembra fare è pertanto tematizzare varie forme di attività cognitive, esercitate di volta in volta su di un certo materiale dato, o "contenuto" che possiede la forma dell'"immediatezza". Questo viene progressivamente elaborato da attività successive, in un lungo percorso che terminerà con la considerazione del pensiero concettuale. Tra le dinamiche cui si assiste nel corso del testo non è difficile riconoscere alcuni *topiche* di base, che, come Hegel stesso ci dice, si ripetono a diversi livelli nel percorso dello spirito: troviamo la classe delle attività legate all'"interiorizzazione",

---

<sup>110</sup> Tale visione è spesso associata al presupposto secondo cui, per dirla con le parole di Hegel, «il contenuto o l'oggetto sia per il sapere qualcosa di dato, che viene da lui dall'esterno» (EZ, §442Z, p. 287). Almeno inizialmente, tuttavia, quest'assunzione non è necessaria al descrittivista.

quelle legate all'”esteriorizzazione” e quelle della “ripetizione” (quest’ultima, seppur condividendo tratti con la prima, non coincide del tutto con essa).

Per descrivere tali operazioni cognitive, Hegel ricorre spesso ad alcune famose e peculiari costellazioni metaforiche, servendosi di termini quali *Verarbeiten*, *Verknupfen*, *Assimilieren*, *Besitznehmen* (vedi per esempio EZ 445Z). Avremo modo di ritornarvi nel prosieguo.

Questa maniera d’interpretare il testo hegeliano pare spesso implicare, in un modo ancora tutto da specificare, quella che potremmo inizialmente considerare una componente cronologica (l’espressione viene utilizzata dallo stesso Hegel, cfr. sotto). Nella versione meno raffinata, la prospettiva potrebbe essere riassunta nella maniera seguente: leggendo l’argomento di Hegel come una successione, ogni fase corrisponde all’entrata in scena di una facoltà, la quale, per così dire, rileva il risultato della facoltà precedente o lo elabora ulteriormente, consegnandolo alla facoltà successiva. Così, per esempio, il contenuto di un atto d’intuizione (come l’intuire un cubo di ghiaccio rosa) fornisce il materiale per l’esercizio di un’attività superiore (rappresentare un cubo di ghiaccio rosa).

Non è difficile trovare esempi di questo tipo di interpretazione all’interno della letteratura secondaria, su ciascuna delle tre parti riguardanti lo spirito soggettivo. Richard Dien Winfield, per esempio, commenta nella maniera seguente ciò che accade nella *Psicologia*: «Le intuizioni diventano rappresentazioni quando la mente le ricorda», poi, in un passaggio successivo, scrive che l’immagine è «la forma che l’intuizione assume quando diviene prodotta e riprodotta dalla mente»<sup>111</sup>.

Servendoci di una metafora, potremmo chiamare questo modello dello spirito, in ciascuna delle sue sezioni, quello della “catena di montaggio” cognitiva. Come vedremo, molte letture sembrano inclini a tale visione.

Dal punto di vista dell’evidenza testuale, uno dei passi più famosi a supporto di tale interpretazione non si trova nella sezione dedicata allo spirito soggettivo, bensì nelle primissime righe del sistema, all’inizio della *Logica* enciclopedica. Hegel stesso parla di un «ordine cronologico» implicato nel processo della conoscenza

---

<sup>111</sup> Winfield (2010), p. 20, vedi anche Winfield (2007).

La coscienza nell'ordine cronologico [*der Zeit nach*] si forma prima delle *rappresentazioni* che non dei *concetti* degli oggetti, e lo spirito *pensante* anzi giunge [*fortgeht*] a conoscere e comprendere con il pensiero soltanto *attraverso* il rappresentare e volgendosi ad esso (EZ, §1)<sup>112</sup>.

E' bene precisare a questo punto che molti interpreti, pur condividendo in parte questo modo di leggere la successione, negano esplicitamente che l'argomento abbia una natura *cronologica* in senso stretto. Greene, ad esempio, afferma: «lo sviluppo speculativo dello *Spirito soggettivo* non è una genesi nel tempo, ma nel concetto»<sup>113</sup>, mentre Alfredo Ferrarin, parlando della *Psicologia*, gli fa eco dicendo che essa «non deve essere letta come uno sviluppo cronologico o temporale».<sup>114</sup> Si tratta di un aspetto importante della questione, su cui avremo modo di tornare, ma che per il momento possiamo tenere da parte.

Senza perdere elementi troppo significativi nella sua caratterizzazione, potremmo considerare l'approccio descrittivista come impegnato a una lettura *lineare e progressiva* dell'argomento hegeliano. Vi sono, a tal proposito, due altre idee che sembrano in buona misura più definitorie rispetto alla componente cronologica.

La prima, che abbiamo visto poco sopra, è quella della *separabilità*. Essa fa sì che le tre configurazioni dello spirito (anima, coscienza, intelligenza), così come le singole attività proprie di ciascuna di tali configurazioni, possano venir comprese, nei loro aspetti più rilevanti, in maniera (in un senso specifico) *indipendente* dalle altre descritte nel resto della sezione. Ciò significa ad esempio, che quando Hegel definisce *l'anima* antropologica, sebbene sia possibile che *di fatto*, essa non si presenti mai senza le componenti superiori della cognizione, *in principio* essa è separabile da esse. Ovvero: qualsiasi considerazione delle facoltà superiori non altera la sua natura e la sua *definizione*. Ugualmente, per esempio, quando Hegel si rivolge all'attività dell'intuire e al suo risultato (le intuizioni), secondo il descrittivista egli sta definendo un contenuto

---

<sup>112</sup> Si veda anche il *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*: «Ogni conoscenza soggettiva comincia dalle percezioni e osservazioni, e la conoscenza dei fenomeni è di enorme importanza, anzi è una conoscenza assolutamente indispensabile» (FSS, p. 93). Riguardo all'elemento temporale si veda anche EZ, §552Z, p. 409.

<sup>113</sup> Greene (1972a), p. 124; si veda anche *Ibid.* p. x.

<sup>114</sup> Ferrarin (2001), p. 287.

potenzialmente autonomo. Dire questo, ripetiamolo, non equivale a sostenere che per comprendere la *funzione* di un'intuizione si possa fare a meno di inserirla all'interno di un più ampio sistema di attività. Il descrittivista, tuttavia, può affermare che tale inserimento non altera la definizione del *contenuto cognitivo* della sensazione o dell'intuizione: esso può essere compreso *in isolamento*, ed è descritto nella sezione corrispondente<sup>115</sup>.

In questo senso, alcuni elementi (soprattutto le *sensazioni*, ma, come abbiamo detto, anche le intuizioni), vengono spesso visti dagli interpreti come delle componenti dell'esperienza che sono “separabili” dalle altre e analizzabili autonomamente. C'è pertanto un senso in cui “avere sensazioni”, “immaginare”, “pensare” sono capacità cognitive che, almeno in casi specifici, risultano in grado di operare ed essere comprese in maniera indipendente le une dalle altre.

La *tesi della separabilità*<sup>116</sup>, in molti casi, guida le letture descrittiviste a un livello più generale. Essa si applica alla scansione della *Filosofia dello spirito soggettivo* in tre sezioni principali. Così, per esempio, “anima” è il nome per una forma di soggettività che risulta autonoma, definita da tratti caratteristici, nonché “separabile” dalle forme di sviluppo più elevato dello spirito. Se “l'anima” possa essere localizzata all'interno del reale — se ci siano cioè particolari individui o attività che siano esempi di “anima” —, o in che modo essa sia una parte della soggettività umana, è una domanda che può avere diverse risposte. Come vedremo, tuttavia, molti interpreti che si sono focalizzati sull'*Antropologia* appaiono impegnati a una qualche forma di tale visione. A tal proposito, come vedremo, alcuni interpreti hanno ipotizzato e descritto esempi di *homo antropologicus*, ossia l'uomo in quanto vive confinato all'interno dei limiti descritti all'antropologia.

Oltre all'idea di separabilità ve n'è un'altra che agisce a livello generale. Potremmo inizialmente chiamarla la prospettiva “additiva” sulle nostre capacità concettuali. Ancora

---

<sup>115</sup> Si ricordi quanto detto nell'Introduzione a proposito dell'*Empfindung*: la tesi della *separabilità* ammette l'idea che *di fatto*, in realtà, un elemento come la sensazione non occorra *mai* in quanto *slegato* dalle facoltà superiori. Quello che ci interessa non è questo, bensì la circostanza per cui la sensazione sia *adeguatamente definita già* nelle sezioni antropologiche corrispondenti, e che pertanto qualsiasi considerazione relativa alle facoltà superiori, in realtà, non aggiunga niente alla *definizione* della sensazione stessa.

<sup>116</sup> Ciò che intendo per “separabilità” è molto vicino a quello che Robert Pippin intende in riferimento a Kant, cfr. Pippin (2005).

una volta, essa può essere rinvenuta in diverse letture, che la assumono a un doppio livello: sia per quanto riguarda i rapporti tra le singole macro-sezioni delle *Filosofia dello spirito soggettivo* (anima, coscienza, intelligenza), sia per quanto riguarda il modo di concepire le singole attività descritte in ciascuna delle sezioni, le quali definiscono i rispettivi modelli di soggettività.

Partiamo da quest'ultimo caso: il modello di una progressione lineare si affianca all'idea che a ogni passo, in qualche modo, la capacità che entra in scena vada, in un modo ancora tutto da specificare, ad *aggiungersi* alla precedente. Alla capacità intuitiva e ai suoi prodotti, ad esempio, si aggiunge la capacità rappresentativa (la quale rende un individuo in grado di interiorizzare il contenuto di un'*Anschauung* e, in parte, combinarlo con altri contenuti, in modo da ottenere una rappresentazione). Il risultato è una concezione stratificata della mente in cui, per ciascuna delle forme assunte dallo spirito — sia in quanto anima, che come coscienza, che come intelligenza — troviamo diversi livelli: ognuno di essi può essere compreso in maniera autonoma e ha il proprio ruolo nel «trasformare» un certo contenuto, aggiungendosi alla precedenti. Per dar luogo a una cognizione completa, comunque, tutte le facoltà, seppur isolabili, devono essere all'opera.

L'additività tuttavia non si applica soltanto alle singole *attività*, e al *risultato* di questa attività, bensì a sua volta può essere applicata alla distinzione del testo in sezioni.

L'anima, con le sue capacità, risulta un elemento autonomo, al quale (e alle cui determinazioni) è necessario aggiungere un altro blocco di operazioni (le quali costituiscono l'intelligenza, ad esempio) in modo da ottenere una cognizione completa. A tale prospettiva sull'anima in quanto *livello* o *blocco* autonomo di attività, si accompagna talvolta l'idea che essa sia “estraibile”, e in quanto tale risulti condivisa con altre forme di vita, come gli animali. Questi ovviamente, mancano delle facoltà superiori. Il passaggio dalla “vita mentale animale” alla “vita mentale propriamente umana”, avviene attraverso l'apparire di nuove capacità, le quali si aggiungono alle precedenti e rendono l'essere umano capace di elaborare ulteriormente il contenuto dato nella sensazione.

Questo apparire di nuove capacità — secondo il modello additivo e separabile — può essere letto come una forma di «sopravvenienza», come sostengono studiosi quali

DeVries<sup>117</sup>, o come un «emergere» di nuove configurazioni<sup>118</sup>, come lo descrive Greene. In ogni caso, dato un livello basilare della cognizione, qualche strato superiore o gruppo di capacità viene “aggiunto”, cosicché gli episodi e le attività che erano presenti a un livello inferiore vengono “processati”, di modo che i loro contenuti subiscono una qualche modifica. Tale modifica comporta talvolta l’emergere di nuove forme di proto-soggettività. Un esempio di tale lettura è offerto da Markus Gabriel, il quale scrive: «Prima siamo anime del sentimento, e poi siamo pensanti: una volta (*once*) solo anime *che sentono*, ci siamo abituati (*we have become accustomed*) e siamo divenuti capaci di pensiero e astrazione attraverso la ripetizione e la pratica»<sup>119</sup>.

Questa visione dell’argomento si confà, in linea generale, a una prospettiva sulla mente intesa come una struttura a più strati (Condividiamo alcuni “strati” cognitivi con gli animali, cui si aggiungono nuove facoltà. Soltanto quando tutte le attività sono all’opera, comunque, l’individuo viene visto esercitare una cognizione completa.) Dall’altra parte, risulta forse più chiaro perché, nell’Introduzione, abbiamo proposto di chiamare tale lettura “emergentista” o “gradualista”. Essa infatti – anche se non è una conseguenza tratta da tutti gli interpreti, ovviamente — si coniuga con una prospettiva emergentista, in cui la mente viene vista “emergere”, “affiorare”, “sopravvenire” a partire da stadi (evolutivi, nel senso lato del termine) meno elevati<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> Vedi DeVries (1988), pp. 40 sgg.

<sup>118</sup> «Hegel cerca di dimostrare una “emergenza” della coscienza», Greene (1972a), p. 9.

<sup>119</sup> Gabriel (2011), p. 57. Gabriel legge l’argomento di Hegel come una sorta di argomento trascendentale. Passi come questo sembrano tuttavia impegnarlo a una qualche spiegazione di tipo cronologico. Wolff, che offer una lettura molto dettagliata della nozione di “anima” in Hegel, sembra puntare nella medesima direzione quando scrive: “Wie und warum es zum Denken kommt, so dass propositionale Einstellungen entstehen, das ist das Thema der ‘Anthropologie’”, Wolff (1991), p. 119. Diverso è il caso di Terry Pinkard, il quale tuttavia vede «la vita autocoscienze come qualcosa che emerge dal nostro naturale coinvolgimento corporeo con il mondo» Pinkard (2009), p. 83, vedi anche Pinkard (2012), p. 30.

<sup>120</sup> Una visione di questo tipo si può in parte rintracciare in Stone (2005), pp. 131-132, e forse anche in Testa (2012), seppure declinata in maniera particolare.

### 2.2.2) *L'alternativa ricostruttiva*

Un altro modo di intendere il tipo di argomento proposto da Hegel è attribuirgli quella che abbiamo definito una procedura “ricostruttiva”. Tale lettura, detto in via preliminare, si caratterizza per il fatto di mettere in secondo piano il portato descrittivo delle varie sezioni, guardando invece tale sviluppo come una ricostruzione retrospettiva di ciò che potremmo inizialmente chiamare le “condizioni per una esperienza cognitivamente significativa”.

Nelle sue lezioni, Hegel stesso descrive la procedura in questi termini. Verso la fine della sezione dedicata allo *spirito teoretico*, egli ricapitola ciò «che abbiamo visto finora» come «ricostruire [...] le intuizioni come pensieri» (LFS, p. 318 traduzione modificata). Che cosa significa “ricostruire” e in com'è possibile concepire “le intuizioni in quanto pensieri”?

Vi sono anche qui diverse sfumature possibili. In via generale, dal punto di vista del ricostruttivista, ogni forma assunta dallo spirito rappresenterebbe una particolare configurazione (o modello) di soggettività, tematizzata allo scopo di rendere l'esperienza umana intellegibile.

Hegel svilupperebbe in maniera progressiva una serie di concezioni alternative di diversi tipi di soggettività, ognuna delle quali intrattiene un diverso rapporto con il mondo, si caratterizza per determinati tipi di attività “mentali” e corrispettivi episodi, e ha una vita interiore dai contorni specifici. Ciascuna di queste concezioni rivelerebbe particolari difficoltà interne e particolari criticità che, in ultima istanza, la renderebbero insufficiente come modello per un'esperienza autentica. La riconcettualizzazione avrebbe luogo a livello superiore, il quale, una volta dispiegato nelle sue implicazioni, si rivelerebbe nuovamente manchevole. Così, a livello antropologico, Hegel assumerebbe la nozione di *anima* e quella, connessa, di sensazione, cercando di articolare concettualmente quali siano le implicazioni insite nel comprendere la relazione cognitiva con il mondo (esteriore e interiore) in tali termini.

Prendendo in considerazione, di volta in volta, modelli di relazione cognitiva al mondo che risulteranno per certi aspetti essenziali *inadeguati*, l'argomento mostrerà la necessità di un cambiamento di prospettiva e di tipo di approccio.

Secondo il ricostruttivista, quando Hegel scrive che lo spirito va considerato «nel suo formarsi ed educarsi secondo il proprio concetto» (EZ §387, p. 106), egli alluderebbe precisamente a un tale percorso di formazione concettuale, che conduce alla conoscenza che lo spirito ha di sé. Esso risulterebbe un percorso, appunto, caratterizzato da presupposti meta-filosofici diversi.

La procedura viene riscontrata, in vario grado, sia a livello globale che a livello locale, ossia: non solo tra i tre grandi complessi di anima-coscienza-intelligenza, bensì anche all'interno delle attività della singola forma di soggettività. Prendiamo brevemente ad esempio il caso della *Psicologia*. Secondo il ricostruttivista, ogni forma che lo spirito (in quanto intelligenza) assume nel corso del processo delineato nella *Psicologia* può essere vista come il tentativo di rendere l'esperienza umana intellegibile usando come candidati vari tipi di attività o capacità cognitive. Ognuno di questi tipi di attività, a sua volta, dà origine a un diverso tipo di contenuto empirico, il quale, nei termini di Hegel, si caratterizza per una certa "forma".

Ciascuna di tali forme si rivela insufficiente, e porta all'*articolazione* progressiva di una struttura cognitiva più adeguata. Muovendo all'*Anschauung*, procedendo attraverso la *Vorstellung* fino al *Denken*, Hegel esplorerebbe così la struttura logica di tale attività, mettendo in luce le insufficienze nel fornire una cognizione piena. Hegel chiama tale processo *Vergeistigung*, e lo descrive come il percorso attraverso cui «questo materiale viene reso spirituale e il suo carattere sensibile viene tolto» (EZ, §442A).

Secondo il ricostruttivista, quando parliamo di "togliere" il carattere sensibile, l'espressione non si riferisce ad un qualche processo di elaborazione di un contenuto empirico inizialmente "dato" in un'intuizione, e poi ulteriormente modificato attraverso una serie di attività. Si tratterebbe piuttosto, tra le altre cose, di una progressione nella comprensione dell'autentica forma dell'esperienza umana. «Il corso di questa elevazione è esso stesso razionale, ed è un passaggio necessario, determinato mediante il concetto, di una determinazione dell'attività intelligente (una cosiddetta facoltà dello spirito) in un'altra» (EZ 445).

Anche nel caso della lettura ricostruttivista, il processo è tutt'altro che facile da seguire e necessità di un'analisi più dettagliata, tanto dal punto di vista testuale che concettuale. Possiamo dire tuttavia che il ricostruttivista, in generale, rifiuta la tesi della separabilità.

Sia a livello globale, che a livello locale. Nonostante il procedere hegeliano, come riconosce Greene «tenda ad essere descrittivo»<sup>121</sup>, secondo il ricostruttivista non è necessario (e talora è finanche scorretto) associare, di volta in volta, alle strutture descritte nelle singole sezioni della *Filosofia dello spirito soggettivo* corrispondenti configurazioni, per così dire, *in ordo rerum*. Prendendo ad esempio la nozione di “anima”, la lettura ricostruttivista potrebbe affermare, con Bourgeois, che tale nozione «Non è quella di un’anima che quindi esiste positivamente di per sé [*positivement pour elle même*]»<sup>122</sup>. Tale interpretazione tende a rifiutare il fatto che ciascuna delle configurazioni dello spirito possa essere descritta in maniera autonoma, puntando invece maggiormente sull’idea di un progressivo sviluppo nella “forma”. E’ solo al termine del percorso che l’autentica forma dell’esperienza percettiva appare nella sua interezza, ed essa coinvolge gli stadi superiori.

Nel corso di questo lavoro vedremo più nel dettaglio il significato di tale richiamo alla nozione di forma. Per ora basti affermare che, secondo quella posizione che abbiamo nominato “ricostruttivista”, c’è un senso forte in cui non si può comprendere la posizione hegeliana relativa a ciascuna delle fasi senza far riferimento alle capacità in gioco nelle fasi successive. Non si può comprendere la vera natura della *sensazione*, ad esempio, senza far riferimento a capacità più sviluppate, presentate a livelli superiori dello sviluppo dello spirito, analizzando, quelle presentate nella *Psicologia*. L’articolazione concettuale retrospettiva, anziché sottolineare il portato descrittivo delle singole fasi, tende a vederle nella loro parzialità.

Ciò porterà a riscontrare specifiche tensioni all’interno dell’argomento hegeliano, diverse dai problemi concettuali sollevati dal “descrittivismo”, con i quali il ricostruttivista dovrà fare i conti. Non è tuttavia difficile vedere come l’immagine della mente che ne risulta, così come l’anatomia dell’esperienza percettiva, appaia profondamente modificata.

Si tratta ora di vedere le due interpretazioni, per così dire, alla prova del testo. Bisognerà osservare nello specifico in che modo sono state lette le diverse sezioni, quali siano i presupposti di tali letture, valutandone i vantaggi le difficoltà in cui incorrono. Non da

---

<sup>121</sup> Greene (1972a), p. 69.

<sup>122</sup> Bourgeois (1994), p. 148.

ultimo, bisognerà porre particolare attenzione all'immagine dell'esperienza percettiva che emerge da ciascuna.

Lo faremo seguendo l'ordine della progressione hegeliana, rivolgendoci dapprima all'*Antropologia*, poi alla *Fenomenologia* e infine alla *Psicologia*, estraendo alcuni esempi utili per il dibattito sul concettualismo e focalizzando sulle parti cruciali la controversia che abbiamo affrontato nel primo capitolo del presente lavoro.

## CAPITOLO TERZO. TRA SPIRITO E NATURA: L'ANIMA E LE COMPONENTI ANTROPOLOGICHE DELLA COGNIZIONE

### 3.1) *Termometri e pappagalli: lo statuto anfibio dell'anima*

Hegel apre la terza parte della sua *Enciclopedia*, dedicata all'analisi e allo sviluppo dello spirito, affermando che «la conoscenza dello spirito è la più concreta, e proprio per questo è la più alta e la più difficile» (EZ § 377).

L'espressione «la conoscenza dello spirito», al pari di molti altri illustri genitivi filosofici (dalla *Critica della ragion pura* e della *Fenomenologia dello spirito*), contiene una doppia indicazione circa il tipo di prospettiva cui ci troviamo di fronte. Anche in questo caso «la conoscenza dello spirito» contiene al contempo sia un *genitivo soggettivo* sia un *genitivo oggettivo*. Lo spirito è il soggetto della conoscenza, ma anche il suo oggetto: esso conosce se stesso nelle sue diverse manifestazioni, e giunge gradualmente a comprendere le proprie componenti fondamentali<sup>123</sup>.

Nello *Zusatz* al medesimo paragrafo Hegel aggiunge un'altra condizione affinché la conoscenza che lo spirito ottiene di se stesso risulti autentica: «la considerazione dello spirito, in verità, è filosofica solo quando riconosce il concetto di questo nel *suo vivente sviluppo ed effettiva realizzazione*» (EZ, § 377Z, corsivo nostro).

La conoscenza dello spirito viene pertanto presentata come un percorso che si snoda attraverso uno sviluppo concettuale progressivo, il quale coincide con un graduale aumento di “concretezza” (termine chiave per comprendere queste sezioni, su cui avremo modo di ritornare)<sup>124</sup>. Dopo aver considerato le diverse articolazioni concettuali legate alla sfera della natura — rintracciando peraltro già in quest'ultima alcune strutture e configurazioni che lasciano trasparire elementi propri alla soggettività spirituale — Hegel inizia la sua trattazione prendendo ad oggetto il *Geist* nella sua immediatezza: «lo spirito immediato, lo spirito naturale» (EZA, §307).

---

<sup>123</sup> Si veda Chiereghin (1989) per un collegamento tra questo incipit hegeliano e il *De anima* di Aristotele.

<sup>124</sup> Si veda a proposito Giuspoli (2013).

La progressione muove da quelle forme dello spirito che non lo vedono ancora distaccato dall'elemento naturale, tant'è che i temi affrontati in queste fasi iniziali coincidono, in parte, con quelli presentati nelle ultime sezioni della filosofia della natura (un'altra circostanza fondamentale, di cui tratteremo in seguito).

Il primo grado, il passo che segna l'uscita dalla tematizzazione concettuale della natura verso quella propriamente spirituale, ha luogo nell'*Antropologia*.

Nell'*Antropologia* Hegel sembra iniziare dalla descrizione di una forma di soggettività ancora immersa nella dimensione naturale. Essa risulta determinata da elementi legati alla molteplicità di condizioni ambientali, tra cui rientrano, ci dice Hegel, «la varietà dei climi, l'alternanza delle stagioni, delle ore del giorno» (EZ §391), ma anche l'etnia e la razza, il carattere. Già in una delle prime occorrenze della nozione (un appunto al dettato del corso del 1810-11), Hegel annota:

Lo spirito, osservato dapprima nel suo esserci puramente naturale e nella sua immediata unione con il corpo organico e nella sua dipendenza dalle affezioni e gli stati di quest'ultimo, è oggetto dell'*Antropologia*.<sup>125</sup>

Come abbiamo già sottolineato, non è facile circoscrivere in maniera netta quale sia l'ambito tematico di tale disciplina — che in Hegel subisce una particolare riformulazione, cosicché essa coincide solo in minima parte con «l'oggetto della comunemente cosiddetta antropologia» (EZA, § 307). Sotto molti punti di vista tuttavia, Hegel può essere visto gettare le basi per comprendere quegli aspetti della soggettività umana che risultano connessi al suo ambiente naturale, e in varia misura dipendenti da esso. Per far luce sul testo, un interprete contemporaneo come Terry Pinkard traduce il lessico hegeliano in un idioma filosofico più in voga e più vicino alle sensibilità statunitense, servendosi del concetto di “forma di vita” in Wittgenstein: l'oggetto di tale sezione va compreso attraverso l'idea di una modalità di esistenza incarnata nell'ambiente e plasmata da fattori quali «mortalità umana, nascita, fatti mondani, come quello per cui diventiamo stanchi e abbiamo bisogno di riposo, e così via»<sup>126</sup>. Si tratta, sia detto di passaggio, di un aspetto che sembra opporre Hegel ad alcuni suoi interpreti (e

---

<sup>125</sup> Vedi Rameil (1988), p. 42, ma anche Wolff (1991), p. 32.

<sup>126</sup> Pinkard (2004), p. 268.

interpretazioni) contemporanee, tra cui quelle viste sopra, in particolare quella di Brandom. L'anima infatti, nella prospettiva hegeliana, rappresenta una forma di soggettività che *non è riducibile* a un sistema di regole — intese normativamente, come prodotti sociali, ovvero contenuti concettuali inferenziali generati da pratiche di riconoscimento — bensì si radica in una dimensione di naturalità pre-sociale, la quale include in sé l'orizzonte corporeo<sup>127</sup>.

L' "anima", nozione attorno a cui si raccoglie tale primo stadio dello sviluppo dello spirito, è una nozione assai complessa<sup>128</sup>. Essa ovviamente pone Hegel nel solco di un'immensa tradizione storico-filosofica, con i cui presupposti il pensatore tedesco non manca di confrontarsi<sup>129</sup>.

Rimanendo tuttavia all'interno della prospettiva hegeliana, vediamo l'anima collocarsi ad una peculiare altezza sistematica, che le conferisce un carattere interessante e al contempo altamente problematico.

Essa si trova in un territorio di confine, fra natura e spirito, e rappresenta uno snodo fondamentale nel percorso di Hegel: dopo aver tematizzato la vita organica (nella configurazione specifica della vita animale) egli concettualizza il passaggio a una soggettività umana pienamente dispiegata, dotata di cognizione, capace di azione intenzionale e pertanto genuinamente spirituale.

La nozione di "anima" si trova a metà fra questi due mondi, e sembra portare in sé, per molti aspetti, determinazioni che sono distintive di entrambi i regni, non senza dare adito ad apparenti contraddizioni. Da una parte essa è "naturale", specialmente nelle sue prime manifestazioni (quella che Hegel chiama "anima naturale", appunto), cosicché le sue attività e manifestazioni risultano intimamente legate ai fenomeni appartenenti

---

<sup>127</sup> Si vedano Pinkard (2004, 2012), oltre che Testa (2010) per l'idea di un ruolo importante della dimensione naturale e presociale nelle dinamiche della genesi dello spirito. «L'antropologia – scrive Hegel – considera la determinatezza immediata, naturale, la corporeità» (LFS, p. 214). Riguardo alla questione specifica del rapporto mente-corpo, Wolff (1991) sostiene che essa, in Hegel, costituisce uno *Scheinproblem*. Marmasse (2006), p. 549, n. 11 lo attacca, negando tale circostanza e affermando che, invece, «una delle principali poste in gioco» dell'antropologia è proprio «costituito dalla problematica del corpo umano», *Ibid.*, p. 552. Probabilmente anche questo tema – pur non essendo al centro del nostro interesse – può essere visto da due angolature distinte, legate alla nostra dicotomia metodologica. Si vedano a tal proposito anche Nuzzo (2013) e Achella (2012).

<sup>128</sup> Greene (1972a, 1972b), Brinkmann (1998), Inwood (2007), Wiehl (1976), Sandkaulen (2011), Fetscher (1970), Cantillo (1975, 2003).

<sup>129</sup> Per una panoramica vedi Wolff (1991). Naturalmente tra i primi termini di riferimento troviamo Aristotele, vedi Ferrarin (2001), Chiereghin (1989, 1995) ma anche Cartesio, vedi Morani (2007), così come Leibniz e Spinoza, vedi Nunziante (2001).

all'orizzonte della natura; dall'altra, malgrado le sue determinazioni appaiano per molti aspetti analoghe a determinazioni del mondo naturale, le categorie sviluppate nella filosofia della natura non sono più sufficienti a comprenderla: sebbene inscritta nell'orizzonte naturale, essa lo travalica. Ciò rende scorretto tematizzare tale entità come un *ché* di circoscritto unicamente al punto di vista naturale (e delle scienze naturali).

Guardando alle formulazioni hegeliane, alcune analisi come quelle di Reinhard Wiehl e Franco Chiereghin mettono bene in luce tale carattere dell'anima in quanto *Grenzbegriff*<sup>130</sup>, giano bifronte appartenente a due mondi. «Da un lato essa è sostanza, tuttavia essa non è l'immoto sostrato che sostiene gli accidenti» (Hegel infatti, come vedremo, attaccherà duramente tale concezione, tipica della metafisica precritica)<sup>131</sup>. L'anima per Hegel non è un sostrato, bensì si delinea come uno specifico tipo di attività, la quale presenta numerosi tratti che la avvicinano a quello che lo stesso filosofo tedesco delinea come un "soggetto"; eppure, per dirla ancora con Chiereghin, «non è neppure soggetto compiutamente sviluppato, perché rimane affetta da una differenza per essa insormontabile: essa non riesce mai a disimpegnarsi dalla passività che la condiziona»<sup>132</sup>; essa «rimane determinata da un contenuto dato e la sua attività è appena il primo barlume di quella liberazione da ogni catena del mondo esteriore che si realizza compiutamente solo nello spirito»<sup>133</sup>. Non solo, Hegel prosegue affermando che l'anima, in quanto condizionata in tal modo dall'elemento corporeo, si caratterizza per una commistione (quasi contraddittoria) di libertà e necessità<sup>134</sup>.

A metà tra regno animale e regno umano, Hegel parla di anima in riferimento sia agli uomini che agli animali, aprendo tutta un'altra serie di questioni relative alla (possibile o necessaria) differenziazione tra i due tipi di *Seele*.

Considerazioni analoghe valgono inoltre dal punto di vista cognitivo, che è quello che ci interessa maggiormente. L'anima viene descritta come un tipo di soggettività che è principalmente *passiva*: essa subisce affezioni dal mondo esterno, in forma ad esempio di

---

<sup>130</sup> Wiehl (1976).

<sup>131</sup> Si veda Wolff (1991) e infra, cap. 2.1.

<sup>132</sup> Chiereghin (1989), p. 243.

<sup>133</sup> Chiereghin (1995), p. 434-5.

<sup>134</sup> «Ritorna così, all'interno dell'elaborazione antropologica della sensazione, il carattere dell'anima, già abbozzato nella metafisica jenesse, secondo il quale essa è unità di sostanza e soggetto, ma, al tempo stesso, non è più unicamente sostanza né compiutamente soggetto» Chiereghin (1989), p. 246. Per una caratterizzazione generale vedi anche Baum (1991).

sensazioni o sentimenti. Tale passività — già presente al livello animico della filosofia della natura — ancora una volta, tuttavia, non è totale. Essa contiene in sé, se così si può dire, una componente di attività. Nella sua stessa capacità ricettiva, sono iscritti processi che trascendono la semplice affezione esterna. L'anima viene considerata da Hegel come “un patire che è un agire”, con formulazioni che a prima vista sembrano talvolta correre sul filo della contraddittorietà<sup>135</sup>.

Per usare un esempio visto nel capitolo precedente, caro a molti interpreti hegeliani contemporanei: l'anima non si limita a registrare cambiamenti che occorrono nell'ambiente ad essa esterno, come fa un termometro. Essa, cioè, non risponde soltanto differenzialmente alle variazioni da cui viene affetta. Non si tratta, per dirla con Brandom, di un'entità semplicemente *senziente*. A contempo, tuttavia, essa non è neppure una forma di soggettività compiuta, pertanto non possiamo attribuirle esperienze oggettive, né pensiero concettuale (né in senso generale, né in senso tecnico-brandomiano, per cui non è in grado di inserire i contenuti di tali esperienze all'interno di una rete di connessioni razionali o inferenziali). Essa, cioè, non è un essere *sapiente*. In breve: l'anima è qualcosa di più di un termometro, ma qualcosa di meno di un giocatore del gioco del dare e chiedere ragioni. Si colloca in una zona “grigia”, per così dire, e non stupisce che, data la dicotomia *sentience*\ *sapience* su cui si fonda l'interpretazione di Brandom, egli stesso e gli interpreti che a lui si rifanno non vi abbiano posto particolare attenzione.

Questo statuto anfibio (e anfibolico) è posseduto dall'anima, come sottolinea Chiereghin, già per come essa è caratterizzata nella *Logica e metafisica di Jena*. Chiereghin lo considera il «carattere speculativamente più qualificante dell'anima»<sup>136</sup>. Esso è probabilmente il tratto che la rende più interessante, forse perfino “inattuale”, nel senso di provocatoria rispetto a molte posizioni odierne. Al contempo, resta fermo che tale *status* fa sì che una definizione dei suoi tratti peculiari risulti assai problematica.

Ciò vale soprattutto per le interpretazioni che abbiamo chiamato “descrittiviste”, le quali sposano una qualche forma della *tesi della separabilità*. Così facendo, esse tendono a

---

<sup>135</sup> Si veda ad esempio FSS, p. 106, su cui ritorneremo ampiamente in seguito. In quel luogo Hegel scrive: «La sensazione stessa è la contraddizione [...] una contraddizione che non è ancora risolta nella sensazione, ma ha la sua risoluzione in una maniera più alta».

<sup>136</sup> Chiereghin (1989), p. 248. Vedi EZ, § 403A, in cui Hegel afferma che l'anima è «l'esistenza dello speculativo».

vedere nella forma di soggettività che Hegel chiama *Seele* un qualcosa che ha una controparte “esistenziale” o empirica. Quest’ultima sarebbe identificabile ora negli esseri che si trovano ad un determinato grado dell’ordine naturale — ad esempio nel regno animale —, ora come un particolare livello dell’anatomia mentale degli esseri umani, forse condivisa con gli esseri animali. O ancora, prendendo alla lettera Hegel («fatta la terra, appare l’anima» LFS, p. 125) l’anima potrebbe sembrare la descrizione di una fase dello sviluppo storico o cronologico dello spirito. Queste letture devono trovare una definizione *coerente* di anima e delle sue attività cognitive, oltre che rintracciare alcuni esempi di organismi descrivibili nei termini di tale configurazione soggettiva.

Troviamo aspetti importanti di tale visione generale in Klaus Brinkmann, il quale rivendica un portato ontologico forte per la nozione hegeliana di anima (essa, ci dice lo studioso, è «una categoria perfettamente genuina nella nostra ontologia, per lo meno nel modo in cui è discussa e analizzata da Hegel»<sup>137</sup>). Muovendo da tali presupposti, egli ne definisce il contenuto nella maniera seguente:

L’anima, secondo Hegel, rappresenta la vita pre-conscia, o, in ogni modo, pre-tematica che è potenzialmente capace di auto-articolarsi (e comincerà ad articolarsi in termini di mondo-oggetto nella sezione della *Fenomenologia*).<sup>138</sup>

Si tratta di un’assunzione diffusa in molte interpretazioni dell’*Antropologia*, ed è utile tenerla a mente, in previsione dei problemi che essa solleverà. Tale posizione infatti apre a una serie importante di questioni: come si articola più da vicino tale vita pre-conscia? Che tipo di relazione intrattiene con il “mondo”? E’ possibile descrivere l’anatomia e il portato esperienziale dell’anima, presa isolatamente? Che tipo di relazione intrattengono le sue attività (*Tätigkeiten*) con le forme superiori di cognizione? E’ possibile isolare l’anima, e individuare esseri che vivono una tale vita “animica”? L’anima infatti, secondo

---

<sup>137</sup> Brinkmann (1998), p. 3.

<sup>138</sup> Brinkmann (1998), p. 9. Nel suo articolo Brinkmann espone una tesi ontologicamente carica, salvo poi chiamare la procedura di Hegel “ricostruttiva”, affermando che lungo l’argomento di Hegel «ricostruiamo una genealogia ontologica per un prodotto finale che assumiamo essere il risultato di uno sviluppo concettuale, non già reale » (p. 15). Quest’affermazione, presa alla lettera, è coerente con la teoria “ricostruttiva” che esporremo tra poco. Essa tuttavia va intesa in maniera di versa quando viene legata alla prospettiva esposta nel medesimo articolo.

quanto abbiamo detto, si colloca al limite, e in queste interpretazioni spesso viene vista come elemento comune tra l'animale e l'essere umano.

Il “ricostruttivista”, dall'altra parte, si confronterà con un diverso quadro problematico. Sebbene anche per lui la definizione dello statuto delle attività dell'anima risulti fondamentale, il presupposto da cui muove — ancora tutto da giustificare, e per il quale è richiesta un'analisi più ravvicinata degli argomenti di Hegel — è infatti diverso: egli sostiene che la componente “costruttiva” legata alla teoresi sull'anima sia assai limitata, mentre gli aspetti critici siano molto più rilevanti. Quello che Hegel ci dice in numerose sezioni sull'anima, quindi, non giocherebbe alcun ruolo in una possibile definizione hegeliana della mente, o meglio, delle attività cognitive dello spirito nella sua forma di soggetto finito. Non si pongono quindi le difficoltà testuali del descrittivista, malgrado, come vedremo, altri problemi sorgano nel portare avanti tale lettura.

Rimanendo in un ordine generale di considerazioni, la peculiarissima posizione dell'*Antropologia* all'interno del sistema rimane tale anche se guardiamo al testo da un punto di vista storico-genetico. Nonostante dal punto di vista sistematico preceda le altre, l'*Antropologia* è la sezione dello spirito soggettivo che storicamente ha preso forma per ultima. Malgrado se ne trovino tracce tematiche nella *Propedeutica* del 1808, oltre che in diversi scritti precedenti— come nella *Realphilosophie*, in cui tuttavia non si va oltre alcune coincidenze tematiche, relative ad alcuni argomenti che solo in seguito diverranno di pertinenza antropologica— essa «sembra essere stata elaborata in quanto parte della *Filosofia dello spirito soggettivo* solo verso la fine del periodo di Norimberga, intorno al 1815»<sup>139</sup>. La sua comparsa ufficiale in questa veste, seppur soltanto sotto forma di un accenno, si ha nella *Scienza della logica*, per poi sistematizzarsi a partire dal 1817. Come ha sottolineato Chiereghin

Ciò che ha sempre stupito gli interpreti è il fatto che l'*Antropologia* sembra scaturire quasi dal nulla, a differenza delle copiose testimonianze di un'incessante rielaborazione

---

<sup>139</sup> Wolff (1991), p. 32. Per un'analisi storico-genetica della *Filosofia dello spirito* si veda anche Rameil (1988). Relativamente all'*Antropologia* nella sua fase di “incubazione” (quando ancora non era stata inserita in quanto parte autonoma del sistema) si veda Chiereghin (1989, 1995), in quale traccia lo schema delle corrispondenze tra gli scritti precedenti alla fase di Norimberga e quelli successivi, mettendo bene in luce alcune coincidenze tematiche, così come alcune peculiarità legate alla genesi del testo.

cui sono state sottoposte nel corso degli anni, dal 1801 al 1817, tutte le altre parti del sistema.<sup>140</sup>

Le circostanze in cui il testo è venuto alla luce — l'inversione tra l'ordine sistematico in cui troviamo queste sezioni, da una parte, e l'ordine cronologico della loro composizione, dall'altra — così come la natura dei temi trattati, hanno dato adito a diverse letture (troviamo ora uno Hegel che scopre l'inconscio e fatica a inserirlo nel sistema, ora uno Hegel che lavora per ricucire lo iato tra un soggetto finito appercettivo e la sua dimensione corporea e naturale etc.), spesso basate su un numero limitato di indizi testuali e una forte componente interpretativa, dettata dagli interessi e dai presupposti dei singoli commentatori.

Resta comunque fermo che il testo antropologico, anche per le ragioni appena esposte, risulta interessante per moltissimi aspetti. Come ribadisce Chiereghin, l'*Antropologia*

occupa una posizione singolare nel sistema hegeliano sotto diversi riguardi: innanzitutto per la sua genesi, in secondo luogo per la posizione sistematica assegnatale da Hegel, infine per il peculiare intreccio di istanze critiche e costruttività speculativa presenti in essa<sup>141</sup>.

Per fare chiarezza sulla questione, bisogna guardare più da vicino a quelli che Gilles Marmasse chiama «les enjeux de l'*Anthropologie*»<sup>142</sup>, facendo luce sulla nozione di anima e il suo rapporto cognitivo con il mondo, oltre che valutando quali argomenti sono a disposizione di ciascuno degli schieramenti.

---

<sup>140</sup> Chiereghin (1995), p.432, corsivo nostro.

<sup>141</sup> Chiereghin (1995), p. 429.

<sup>142</sup> Vedi Marmasse (2006).

### 3.2) *La prospettiva “descrittivista” sull’anima*

#### 3.2.1) *Animae non sunt multiplicandae*

La lettura “descrittivista” dell’anima può presentarsi in varie forme: essa può limitarsi a una sola sezione o riguardare più sezioni; al contempo, essa varia a seconda di come venga inteso l’“oggetto” della descrizione effettuata da Hegel. Nelle prossime pagine, cercheremo di metterne in luce alcune versioni, provando a mettere in rilievo i tratti che le accomunano.

Quando guardiamo più da vicino alla sezione sull’anima, vediamo che Hegel scandisce il capitolo in tre parti principali, descrivendo tre configurazioni dell’anima che denomina rispettivamente “anima naturale”, “anima del sentimento” e “anima effettivamente reale”, la trattazione di ognuna delle quali si compone a sua volta di diverse sottosezioni.

La prima questione generale da porsi è pertanto la seguente: a che cosa si riferiscono tali denominazioni?

Un primo modo “descrittivista” di leggere le sezioni iniziali dell’*Antropologia* consiste nel considerarle come uno staccato. Si tratterebbe, nel caso limite, di un’interpretazione progressiva in cui, a ogni tipologia di anima descritta da Hegel, corrisponderebbe un particolare tipo di entità o attività. Di fatto, almeno nel caso della *natürliche Seele*, egli stesso talora si esprime come se «l’universale vita planetaria, la varietà dei climi, l’alternanza delle stagioni» (EZ §392, p. 118), ad esempio, fossero reali manifestazioni o esemplificazioni di un’entità chiamata *anima naturale*.

Nella trattazione di tale primo stadio di sviluppo antropologico rientrano diversi aspetti: questa tipologia di anima è connessa ai fenomeni legati alla vita siderale, come abbiamo detto, ma anche alla «diversità delle razze» (EZA, § 312, EZC §393) e dei caratteri dei singoli popoli, i quali risultano legati, secondo Hegel, a precise determinazioni geografiche<sup>143</sup>. Vi si aggiunge poi un'altra classe di fattori che ne influenzano l'attività e

---

<sup>143</sup> E’ questa la sezione in cui Hegel si abbandona a una famosa e piuttosto infelice tassonomia dei popoli, lasciandosi andare a controverse osservazioni circa gli africani (bollati come “infantili”, LFS, p. 133), gli indigeni americani («stirpe debole e in via d’estinzione», EZ, §393Z, p. 129), gli italiani (il cui «carattere è più conforme alla natura femminile che a quella maschile» EZ, §394Z, p. 131), etc., in un florilegio di marca spiccatamente eurocentrica e non troppo velatamente razzista, si veda in proposito De Laurentis (2013), oltre che le considerazioni fatte nell’Introduzione al presente lavoro. Vi sono obiezioni all’idea di

le modalità d'interazione con l' "esterno". Hegel li suddivide in tre gruppi: «il corso naturale delle età della vita» (EZ§ 396), e «il rapporto tra sessi» (EZ § 397) e «il destarsi dell'anima» (EZ § 398).

Anche se, specialmente per trattare queste ultime manifestazioni dell'anima, Hegel ritiene che sia necessario far riferimento molti aspetti propri dello spirito formato<sup>144</sup>, talvolta egli stesso sembra propendere per l'isolabilità, riconoscendo la presenza di una tale anima naturale, la quale, ad esempio, sembra poter essere avvertita in particolari stadi dello sviluppo dell'individuo: «particolarmente nella giovinezza», ci dice, non solo ci sentiamo in sintonia con la natura, ma «abbiamo di conseguenza una sensazione dell'anima universale» (EZ, §389Z, p. 113).

Una tale lettura ("descrittivista") dell'*Antropologia*, basata sul presupposto di una separabilità radicale delle sue sezioni iniziali, non sembra a prima vista totalmente attraente. Tuttavia, essa appare meno peregrina se guardiamo al panorama delle "antropologie" contemporanee a Hegel. Proprio all'epoca, di fatto, l'antropologia stava muovendo i suoi primi passi come disciplina autonoma<sup>145</sup>. A tal riguardo, per il descrittivista è interessante rilevare come in quella fase germinale, accanto a un filone importante dell'antropologia, che oggi chiameremo "naturalista" — concentrato sugli aspetti psicopatologici dell'essere umano e attento al loro ancoramento nella fisiologia — vi fosse un altro ramo della disciplina, ugualmente rilevante. Sulla scia di Herder, un certo ramo dell'antropologia romantica non era estraneo all'idea che l'uomo fosse da considerarsi come il risultato di uno sviluppo progressivo che coinvolgeva diverse "ere geologiche" e "forme" passate della natura. Si tratta una visione che apparteneva all'atmosfera culturale dell'epoca, tant'è che autori di rilievo come H. Steffens e J. S. Heinroth, nelle rispettive *Antropologie*, presentano elementi spiccatamente spiritualisti<sup>146</sup>. E' così che nella sua analisi delle varie accezioni di antropologia in circolo all'epoca di Hegel, Riccardo Martinelli può affermare:

---

un razzismo in Hegel, in quanto, in queste stesse pagine, egli afferma: «l'uomo è in sé razionale: in questo sta la possibilità dell'eguaglianza del diritto di tutti gli uomini, la nullità di una rigida differenziazione in stirpi umane con e senza diritti» (EZ, §393Z, p. 124).

<sup>144</sup> Si tratta di fenomeni di carattere particolare, in quanto per analizzarli è necessario ricorrere a una procedura che Hegel chiama di "anticipazione", la quale sarà ampiamente discussa in uno dei prossimi paragrafi, si veda LFS, pp. 134.

<sup>145</sup> Vedi i classici Marquard (1965, 1976), Linden (1976), oltre che Poggi (2000) e Martinelli (2004, 2010)

<sup>146</sup> Tali aspetti sono sottolineati da Martinelli (2004, 2010).

In breve, l'idea romantica dell'unità dello spirito con la natura, che è la chiave del successo dell'antropologia in quell'epoca, non implica necessariamente una visione naturalistica. Anzi, anche quando i medici sono coinvolti, l'antropologia romantica è assai più complessa di una mera dottrina psicopatologica dell'essere umano. *L'origine e lo sviluppo del lato spirituale dell'uomo viene frequentemente visto come il risultato di un'intenzione trascendente . Il compito dell'antropologia è quello di spiegare tale processo, e l'epifania storica dello spirituale, a partire dal lato naturale dell'uomo*<sup>147</sup>.

Sebbene sicuramente queste influenze abbiano giocato un ruolo nel plasmare la visione di Hegel (il lavoro di Steffens viene citato in diverse occasioni), vi sono alcune osservazioni che sembrano andare contro una tale lettura. Considerare l'anima naturale, ossia il primo stadio dello sviluppo dell'*Antropologia*, come la descrizione di un'entità autonoma, rinvenibile nel mondo naturale, significherebbe per certi aspetti impegnare Hegel a una qualche sorta di pansichismo, un'idea che egli stesso sembra rifiutare (l'anima, nei suoi primi stadi, «non dev'essere fissata come *anima del mondo*», EZ § 391), perlomeno se intendiamo l'anima nell'accezione platonizzante di “anima del mondo” quale essa figura nel *Timeo* o nelle *Leggi*<sup>148</sup>.

In secondo luogo, seppure Hegel talvolta si esprima in modo da far pensare che l'anima naturale sia qualcosa d'individuabile a ritroso nel passato, («fatta la terra, appare l'anima» LFS, p. 124), suggerendo di vederla come qualcosa che precederebbe in maniera quasi genetica e temporale l'anima umana, anche tale lettura non pare del tutto adeguata<sup>149</sup>. Ammesso e non concesso che all'interno del pensiero hegeliano sia possibile *tout court* riscontrare qualcosa come una prospettiva “filogenetica”, essa, come sottolinea

---

<sup>147</sup> Martinelli (2010), pp. 16-17, corsivo nostro. Per l'opinione di Hegel su Steffens (la cui *Antropologia* era uscita nel 1822) si veda il *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo*.

<sup>148</sup> Vedi Greene (1972a), pp. 36, 62. Anche Gabriel (2011), p. 55 e Chiereghin (1989), p. 267 sottolineano come Hegel assuma in questi passi una posizione antagonista verso la psicologia platonica. Una posizione che per Chiereghin è decisamente ispirata da Aristotele.

<sup>149</sup> Operando un'eccessiva semplificazione, un possibile modo di chiarificare la descrizione hegeliana potrebbe essere una visione herderiana del tipo seguente: in una terra in cui si producono un certo clima e un certo numero di condizioni specifiche, ad una certa distanza dal sole, appaiono forme di vita organica che, poste in una relazione immediata con l'ambiente, esperiscono il mondo sotto l'influenza di tali condizioni, mediante la sensazione, passando poi, in ere successive, a sviluppare facoltà superiori. Si tratterebbe di un modo di declinare “cronologicamente” Hegel più vicino per certi aspetti alla sensibilità evuzionistica. Si tratta tuttavia di un ordine di idee che appare lontano dalla prospettiva di Hegel. Si vedano Bach (2006) e Bonsiepen (1986), Breidbach (1987), Vidoni (2004). Si veda il prosieguo per una critica a tale punto di vista.

non a torto Michael Wolff, va ricercata ad una altezza sistematica differente: «per Hegel non è nient'altro se non ciò che egli chiama *Gattungsprozess* (EZ § 367)», un processo che si colloca ancora nell'orizzonte naturale ed è affetto dalle limitazioni che pertengono a quest'ultimo<sup>150</sup>. Hegel stesso sottolinea peraltro che tale processo è affatto differente dall'*Entwicklung* che caratterizza lo spirito nella *Philosophie des Geistes*, e pertanto anche la comprensione filosofica di esso risulterà necessariamente diversa (EZ, § 381Z). Infine, per lo meno in questo caso, è Hegel stesso che sembra bloccare in maniera decisa una lettura di tipo herderiano dei suoi passi. L'anima, nella sua forma naturale e universale, ci dice Hegel, «non ha ancora alcuna esistenza determinata [...], alcuna esistenza effettiva» (EZ§390). Essa «ha la sua vera ed effettiva realtà solo come *singularità*, come soggettività» (EZ § 391, una formulazione analoga si trova già nel 1817, cfr. EZA, § 309<sup>151</sup>).

Quest'ultima osservazione è importante. Con essa Hegel sembra dirci che, almeno nel caso dell'anima universale, è lecito affermare che essa non va concepita come qualcosa di numericamente distinto da altri tipi o paradigmi di anima (come un'entità sovra-individuale, poniamo, accanto alla quale coesisterebbero anime singole). La nozione, di fatto, non è sufficiente a comprendere alcunché di “concreto”.

E' importante sottolineare come Hegel stesso, già nel 1817, trattando dei fenomeni empirici legati all'anima universale, affermi che malgrado possa darsi l'impressione che egli stia riferendosi a fenomeni «concreti», ciò che viene descritto «deve essere considerato come anticipato o preso dalla rappresentazione» (EZA, § 319). Le descrizioni di Hegel, anche piuttosto vivide vengono sempre precedute da un'avvertenza particolare:

---

<sup>150</sup> Wolff (1991), pp. 168-9. Vedi EZ, § 368 e ss. Non entreremo qui in un'analisi dettagliata della questione, che ha prodotto un intenso dibattito. Basti ricordare che Hegel, in generale, tende a concepire la natura — e il processo di conservazione del *genere* — come qualcosa di essenzialmente ripetitivo, ciclico e non lineare (pertanto, come afferma spesso, “monotono”, se non perfino “noioso”). In ogni caso, si può certamente concordare con Wolff quando afferma che lo spirituale «non si lascia spiegare come un fenomeno fisico» Wolff (1991), p. 168, pertanto l'idea “filogenetica” sembra squalificata quasi in partenza.

<sup>151</sup> Nell'*Enciclopedia* del 1830 viene aggiunta l'apposizione “come soggettività” per chiarificare il passo. Inoltre, in EZA, tale osservazione sulla singolarità si trova in un'*Anmerkung* riguardante l'anima in generale (EZA, § 309), solo successivamente verrà spostata nel paragrafo relativo all'anima naturale.

La determinatezza indicata nel paragrafo è astratta [...]. Se si dovesse parlare più concretamente di questa differenza [...] l'essere per sé dell'anima dovrebbe essere già preso come l'Io della coscienza e come spirito dotato d'intelletto (EZ, §398A, p. 151).

Come avremo modo di vedere, la coppia concettuale *astratto\concreto*, assieme all'idea di *anticipazione*, risulta fondamentale per comprendere la natura dell'argomento di Hegel. In linea generale, è il filosofo stesso a sostenere che la successione dei vari stadi rappresenta un progressivo aumento di "concretezza". Questo peculiare carattere fa sì che sia possibile riferirsi a strutture "concrete" soltanto in un momento successivo dello sviluppo dialettico. Pertanto, malgrado da un lato Hegel introduca a livello antropologico elementi che paiono empiricamente individuabili in maniera diretta, dall'altro egli ci mette in guardia dal conferire un valore scorretto ai suoi *esempi*: essi non sono concepibili indipendentemente da ulteriori fasi di sviluppo (se non a patto, appunto, di *anticipare* tali costellazioni successive).

Avremo ampiamente modo di tornare su questo argomento<sup>152</sup>. Al momento ci preme sottolineare come vi siano buone ragioni per sostenere che l'anima, in quanto *anima naturale*, non è passibile di una lettura "descrittivista". Essa non è un modello sufficientemente articolato, tale da essere in grado di tematizzare forme di soggettività autosussistenti e dotate di carattere empirico. Prima di incontrare una configurazione che possa avere un portato descrittivo, tale da catturare alcuni fenomeni all'interno del reale, bisognerà aspettare perlomeno le fasi successive di sviluppo (ammesso e non concesso che tale modello abbia un qualche portato descrittivo *tout court*).

Tali osservazioni di Hegel, unite alle considerazioni di cui sopra, sembrano poter far largo all'idea che l'anima in gioco nell'argomentazione sia *una sola* (ossia, un solo modello di soggettività). Pur mantenendo un carattere positivo per la nozione in gioco — ossia, ripetiamolo, sostenendo che essa trovi una controparte nel reale — si possono leggere le differenti sezioni dell'*Antropologia* come i diversi momenti di cui si compone un *unico* tipo di soggettività, che riceve la denominazione di *anima*<sup>153</sup>. Hegel, di fatto,

---

<sup>152</sup> L'idea di "anticipazione", tra le altre cose, sembra portare argomenti a favore di una lettura ricostruttivista,

<sup>153</sup> Per l'influenza di Aristotele su tale modo di affrontare la questione si veda il prosieguo. Vedi anche EZ, §402Z.

descrive notoriamente un processo di progressiva “individualizzazione” dell’anima, «che all’inizio è del tutto universale, si particularizza, e infine si determina alla singolarità, all’individualità» (EZ, 396Z). Lo stesso afferma nella *Enciclopedia* di Heidelberg, menzionando il «progresso dell’anima universale verso la singolarità» (EZA, §318A).

In una delle sue prime *Lezioni sulla filosofia* dello spirito, introducendo la procedura argomentativa generale, Hegel fa un’affermazione metodologicamente assai rilevante:

L’anima come sostanza universale si determina ulteriormente, e questa determinazione ulteriore non è un essere reciprocamente esteriore delle configurazioni, ma questa universalità si determinerà come soggetto, come *individualità*, e *tutte le configurazioni rimangono in questa soggettività* (LFS, p. 118, corsivo nostro).

Quest’affermazione pare applicarsi a molti (se non tutti) i paragrafi dell’*Antropologia*<sup>154</sup>. Ciò mostra la coerenza di un principio esegetico guida per questa sezione del testo: *animae non sunt multiplicandae, praeter necessitatem*.

Anche se una lettura radicalmente descrittiva della prima sezione sembra difficoltosa, ciò naturalmente non esaurisce la questione relativa al portato “descrittivo” della nozione di anima *tout court*, e apre questioni ulteriori. Pur riconoscendo che almeno le prime fasi nella descrizione dell’anima hanno solo realtà, per così dire, “virtuale”, il tipo d’interpretazione che abbiamo chiamato “descrittivista” è comunque impegnata a sostenere una concezione positiva dell’anima, considerata come un’entità o attività dotata di autonoma costituzione. Rimane quindi aperta una questione importante: a che livello dell’argomento raggiungiamo una configurazione “concreta” dell’anima, associabile a determinati enti o attività nel mondo? Come s’inseriscono gli aspetti trattati singolarmente all’interno di ciascuna delle sezioni dell’*Antropologia* all’interno di quell’unica «soggettività» o «individualità» di cui Hegel fa menzione nella sua citazione? Su questo punto gli interpreti non sono concordi. Di volta in volta le differenti letture “descrittiviste” sono giunte a “isolare” una delle componenti dell’anima, prendendo il discorso hegeliano presentato nella corrispondente sezione come riferentesi a un determinato gruppo di fenomeni. E’ bene vedere più da vicino come queste parti vengano

---

<sup>154</sup> Se non – come del resto Hegel pare intenderla – all’intero sviluppo dialettico della *Filosofia dello spirito*.

interpretate, soprattutto per quanto riguarda il tema della costituzione mentale, ossia dei modi e articolazioni della relazione cognitiva dell'anima con l'esterno.

### 3.2.2) *Il rapporto anima-mondo: la sensazione*

Se guardiamo al modo in cui la soggettività descritta dall'*Antropologia* si rapporta al mondo, troviamo Hegel descrivere due classi di episodi, chiamati rispettivamente “sensazione” e “sentimento”.

Un'anima formata, ossia un'anima reale, ci dice Hegel, è un'anima che *sente*. «La sensazione è questa prima figura [*Gestalt*], in cui l'anima è come concreta, come individualità, pertanto *solo qui è propriamente anima [eigentlich erst Seele ist]*» (FSS, p. 235, corsivo nostro).

Il fatto che Hegel si premuri di sottolineare che *solo adesso* l'anima può essere vista come “concreta” e dirsi “propriamente tale” sembra confermare la lettura precedente, che vuole una sola anima in gioco nell'argomentazione, a riprova che le forme precedenti di “anima” non hanno sussistenza autonoma.

La caratterizzazione del modo in cui tale entità si rapporta al mondo – ossia, in prima battuta, attraverso la sensazione – è assai interessante, per quanto complessa tanto dal punto di vista teoretico quanto dal punto di vista storico filosofico<sup>155</sup>. L'interpretazione “descrittivista” ne fornisce diverse interpretazioni.

Come noto, ci sono molte cose che Hegel chiama “sensazioni”. Tra di esse troviamo la sensazione del calore (e dei colori) ma anche «la collera», «la sete di vendetta», le sensazioni riguardanti il diritto, la bellezza e l'eticità (EZ §401Z, p. 171). Queste ultime sono tuttavia sensazioni proprie di una soggettività formata, la cui analisi filosofica risulta derivativa rispetto al caso semplice della sensazione come attività mentale. In quanto segue, ci focalizzeremo su quella che, con Hegel, potremmo chiamare «sensazione sensibile» (EZ, §50).

---

<sup>155</sup> I due interlocutori principali sembrano essere, come spesso accade in Hegel, Aristotele e Kant. Vedi Ferrarin (2001); Wolff (1991) Sanguinetti (di prossima pubblicazione). Per l'analisi della sensazione si vedano tra gli altri DeVries (1988), Greene (1972a), Stederth (2001), Pinkard(2012), Brinkmann (1988).

Diversi critici hanno tentato l'impresa di isolare quest'ultimo elemento, guardando alla "sensazione" come a una dottrina positiva in Hegel, il quale, nella sua descrizione, ci porrebbe di fronte alle sue visioni sulla costituzione della mente umana, riguardanti in particolare una delle sue componenti.

La sensazione è la forma del torpido agitarsi dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto, nella quale *ogni* determinatezza è ancora *immediata*, posta come non sviluppata sia riguardo al contenuto sia riguardo all'opposizione di qualcosa di oggettivo di fronte al soggetto, come appartenente alla *peculiarità* naturale *più particolare* dello spirito stesso (EZ, § 400).

Tra gli interpreti più attenti a un'analisi della sensazione nel suo portato epistemico troviamo W. DeVries, che articola riassuntivamente la sua prospettiva in quattro punti. Per Hegel, scrive DeVries

1. La sensazione, sebbene chiaramente mentale, non è di per sé cognitiva; l'intenzionalità della sensazione non è l'intenzionalità del pensiero.
2. La sensazione, nonostante ciò, è fondamentale per la cognizione. E' il punto d'avvio di ogni conoscenza ed esperienza.
3. Il mondo dell'esperienza sensoriale di qualcuno è un mondo fenomenico, nel senso che è una costruzione della mente, a partire dalle sue affezioni. [...]
4. Ci sono diversi livelli di emergenza dello spirito dalla passività della pura sensazione, in quanto lo spirito si libera dalla sua dipendenza dal corpo e dal suo ambiente fisico immediato.<sup>156</sup>

Questi quattro punti sintetizzano in maniera assai efficace opinioni condivise da gran parte della letteratura secondaria circa la teoria hegeliana della sensazione (le quali, a nostro avviso, si associano prevalentemente con la prospettiva descrittivista). Vale la pena pertanto soffermarsi su alcuni aspetti, discutendoli più approfonditamente.

---

<sup>156</sup> DeVries (1988), p. 54.

La sensazione è un elemento della vita mentale rispetto al quale il singolo risulta, in un senso specifico, passivo: sia nel testo enciclopedico che a lezione, Hegel gioca con l'etimologia della parola *Empfinden*, che contiene al suo interno il verbo “trovare” (*finden*). *Empfinden*, dice Hegel, è in buona misura un «in sich finden», un trovare in sé (LFS, p. 154 e FSS, p. 106, vedi anche EZ, §399)<sup>157</sup>. Si tratta inoltre di un elemento profondamente legato alla corporeità. Quando sente, «l'anima è determinata *immediatamente*, quindi in modo naturale corporeo» (EZ, §403A), scrive Hegel, aggiungendo che il corpo è la «sfera della sensazione, tanto per le determinazioni interne dell'anima come per quelle esterne» (EZ, §401Z)<sup>158</sup>.

In secondo luogo, al pari delle intuizioni kantiane, una delle caratteristiche definitorie della sensazione su cui Hegel insiste a più riprese è la loro «singolarità» (EZ, §402 e §402Z, p. 179; si veda anche in FSJ, p. 31).

Terzo, come ricorda DeVries, la sensazione non è di per sé un tipo di episodio cognitivamente significativo. A essa non va attribuita l'intenzionalità tipica del pensiero: si tratta di un episodio che occorre in un'individualità «priva di coscienza e d'intelletto» (EZ, §400). L'assenza d'intenzionalità, tuttavia, non sembra da limitarsi a quel *tipo* di *direzionalità* che caratterizza anche il pensiero. La sensazione, sembra affermare Hegel, manca di qualsiasi capacità di rappresentare oggetti o proto-oggetti *tout court*: «la soggettività dell'anima senziente è una soggettività così immediata, così poco sviluppata [...] che l'anima, nella misura in cui sente *soltanto*, non si comprende ancora come una soggettività contrapposta a qualcosa di oggettivo» (EZ, §400Z). Hegel lo ribadirà a più riprese: «dal punto di vista della sensazione [...] non si realizza [...] alcuna coscienza *oggettiva*, alcun sapere del mondo come di qualcosa effettivamente posto *fuori di me*» (EZ, § 402Z, p. 181).

Per rimarcare la specificità di questo genere di episodi, Wolff conia il termine (non hegeliano) “sensazioni pre-intenzionali” o “pre-riflessive”: «con sensazione pre-

---

<sup>157</sup> Su questo aspetto di veda Gabriel (2011), pp. 50, 52. In direzione in parte opposta si esprime tuttavia in FSS, p. 105.

<sup>158</sup> Brinkmann (1998), p. 11, glossa tale passaggio richiamando la nozione di *Leib* e di cinestesi in Husserl. Considerazioni simili si trovano in Severino, il quale, pur senza richiamarsi a Husserl scrive ad esempio: «la *Leiblichkeit* è quindi lo stesso *Körper* considerato non come mero oggetto anatomico ma come *Empfindungssphäre*, sistema del sentire», Severino (1983), p. 28. La relazione mente-corpo è stata oggetto di molto interesse nella letteratura secondaria, si vedano ad esempio Wolff (1991), Winfield (2011), Nuzzo (2013), Van der Meulen (1963).

intenzionale, che Hegel ha qui davanti agli occhi [...], s'intende un contenuto che non è né un contenuto proposizionale (sentire, che...) né un atteggiamento intenzionale (sentire *qualcosa*, per esempio qualcosa di caldo o di rigido)»<sup>159</sup>.

Oltre a essere un tipo di episodio che *non* risulta caratterizzato da quello che oggi viene chiamato contenuto intenzionale, la sensazione pare svincolata anche da qualsiasi relazione con il linguaggio: il sentire non è, di per sé, necessariamente articolabile in maniera discorsiva. Le *Empfindungen* (al pari dei sentimenti), dice Hegel, sono *das Unsagbaren* (EZ, § 20).

Nel cercare di porre in forma linguistica l'atto del sentire (nonché il suo contenuto), rappresentando ciò che accade nell'attività dell'*empfinden*, si rischia di cadere in errori concettuali, dice Hegel, distorcendo la natura di ciò che è in gioco. La formula "io sento x", egli ci dice, sembra suggerire infatti in maniera quasi naturale la presenza di una relazione intenzionale, laddove essa non c'è. Quando si parla di sensazioni, prosegue Hegel, la forma linguistica soggetto-predicato è un semplice "pleonasma".

Se io dico: io sento *qualcosa* di duro o di caldo, o vedo *qualcosa* di rosso [...] questa differenziazione appartiene alla mia coscienza o riflessione, la quale costituisce la differenziazione della sensazione soggettiva e del suo oggetto, una differenziazione che non appartiene ancora alla sensazione in quanto tale. — Io sento gioia, dolore, collera ecc. è un'espressione pleonastica in quanto gioia, dolore, collera ecc. sono esse stesse sensazioni, e questa espressione rappresenta dapprima soltanto il mio sentire in generale e poi la sensazione particolare, che io ho (FSS, p.108).

Il linguaggio, sembra affermare Hegel, produce una sorta d'illusione concettuale, e ci fa tendere a pensare la struttura logica dell'episodio della sensazione in maniera scorretta. C'è un'altra nota occasione in cui egli parla di pleonasma in maniera analoga, la quale ci può forse aiutare a comprendere che cosa Hegel voglia dirci. Si trova all'inizio della *Logica* enciclopedica, laddove Hegel polemizza con il detto "pensare con la propria testa" (*Selbst-denken*). Anch'esso alimenta un'immagine scorretta, stavolta del pensiero: «in effetti — ci dice Hegel nel famoso passo—nessuno può pensare per un altro, come

---

<sup>159</sup> Wolff (1991), p. 48. Vedi anche *Ibid.*, p. 36.

non può mangiare o bere per un altro, e quindi quell'espressione è un pleonasmo» (EZ, 23A). Pleonasmo, in questo caso, non significa quindi soltanto l'aggiunta di per sé innocua di qualcosa che già era espresso dal concetto iniziale. Esso invece induce un modo sbagliato di vedere le cose: tanto un modo sbagliato di concepire il pensiero (come qualcosa di cui ci dobbiamo appropriare, nel primo caso), quanto un modo sbagliato di guardare alla sensazione (come qualcosa di strutturato intenzionalmente e in una relazione con un soggetto, nel secondo).

In questo senso, chi legge queste pagine in maniera descrittiva e con uno sguardo rivolto al dibattito contemporaneo in filosofia della mente, trova qui passi importanti per riferirsi alla controversia tra concettualisti e non-concettualisti riguardo all'esperienza percettiva. Appare chiaro da questa caratterizzazione che le "sensazioni", così intese, si avvicinano molto a quello che nella nostra concezione precedente abbiamo chiamato il "contenuto non-concettuale". La sensazione somiglia al tipo di episodio che Wilfrid Sellars chiama *sense-impressions*, e che Sellars stesso – forse non a caso – associava a sua volta alle *Empfindungen* kantiane: ovvero, episodi non dotati di intenzionalità o direzionalità, né di alcun carattere linguistico. Esse sembrano essere, anche per Hegel, cognitivamente "cieche".

Così descritta, la «sensazione sensibile» sembra costituirsi quale l'elemento proprio del livello più basso della vita mentale dell'essere umano. Tale episodio mentale è responsabile dell'accesso cognitivo al reale, in quanto sarebbe attraverso esso che, almeno secondo molti interpreti, avviene il contatto cognitivo con il mondo. Si tratta inoltre di un elemento che, almeno stando ad alcune parti del testo, è condiviso con alcune forme di vita inferiori, tra cui, plausibilmente, il mio gatto<sup>160</sup>. Non si è esitato pertanto in proposito ad attribuire a Hegel una visione tipica della posizione non-concettualista<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Almeno così la intende, ad esempio, Houlgate (2006), p. 243. Hegel, di fatto, almeno in alcune occasioni scrive che essa è comune «all'anima animale e a quella umana» (LFS, p. 161). A ben vedere, tuttavia, egli non è chiaro in proposito, e altrove tende a differenziare tra le due (EZ, § 401Z, p. 170). Come vedremo, per il ricostruttivista la questione del rapporto tra sensazione animale e sensazione umana va letta in maniera diversa.

<sup>161</sup> Si vedano in particolare Houlgate (2006), DeVries (1988).

### 3.2.3) *Empfindung*: una nozione problematica

Abbiamo finora inteso la discussione hegeliana della sensazione come la descrizione di una prima componente della vita mentale di un individuo. Secondo una lettura lineare e “descrittivista” dell’argomento, essa — per com’è definita nell’*Antropologia* — sarebbe *isolabile*: ora come primo stadio di un’ontogenesi dello spirito (come forma di cognizione predominante, ad esempio, nei bambini), ora come un elemento situato a livello più basso nella cognizione dell’essere umano maturo. Le due prospettive, naturalmente, non si escludono a vicenda, cosicché l’*Empfindung* può venire vista come un elemento appartenente a entrambe le dimensioni. Secondo tale impostazione vi sarebbe un livello più basso di attività spirituale, presente nei bambini, al quale devono essere associati a ulteriori livelli per comporre una totalità che ci dà una piena esperienza umana. Mentre il bambino — e\o l’animale — si ferma alla sensazione, l’individuo prosegue, articolando la propria vita mentale in una serie di attività che, se prese tutte assieme, ci rendono capaci di elaborare ulteriormente il dato sensibile, formando così le condizioni necessarie per una cognizione in senso completo.

Quando tuttavia guardiamo ai contorni e ai presupposti di questo tipo d’interpretazione del testo hegeliano, ci troviamo di fronte ad alcune problematicità. Cercheremo di metterle in luce singolarmente, analizzando alcuni modi d’intendere la “descrizione” della sensazione che Hegel porta avanti in questo capitolo: ne sottolineeremo alcuni problemi concettuali, accennando ai luoghi in cui Hegel sembra proporre una visione diversa (che svilupperemo poi nella sezione dedicata al ricostruttivismo).

#### 3.2.3.1) *Sensazione e contraddizione*

La nozione di sensazione *qua* sensazione sensibile, privata delle componenti che emergeranno nella riflessione successiva, risulta a ben vedere difficile da concepire in quanto concezione “positiva”, ossia dotata di un portato descrittivo autentico.

L’*Empfindung* si delinea come un elemento della vita mentale che risulta «singolare», «contingente», il quale si rivolge a ciò che è «immediatamente dato» e «presente» (EZ,

402Z p. 178). Si tratta di un evento «transeunte» (EZ §402), ossia ha un contenuto che risulta puntuale nella dimensione temporale, il quale sfugge alla ritenzione da parte del soggetto che ne è affetto. A ben vedere, se per l'atto della sensazione ha senso parlare di una localizzazione temporale, potrebbe sembrare difficile parlare di collocazione temporale in riferimento al suo *contenuto*, in quanto come noto, nella visione hegeliana del mentale, spazio e tempo verranno a caratterizzare determinati contenuti empirici solo molto più tardi<sup>162</sup>.

Per una soggettività intesa in quanto anima senziente, sembra pertanto che la localizzazione dei contenuti di un episodio di sensazione attraverso la domanda “quando?” non sia possibile. Così neppure può essere posta la domanda riguardo a “che cosa”, ovvero quale sia l'oggetto rappresentato nel contenuto della sensazione stessa. Nel *Frammento sulla filosofia dello spirito* (quando affronta la questione dell' “oggetto” della sensazione, chiarendo che esso, nell'ottica della sensazione stessa, non sussiste, e pertanto dire “io sento x” è un pleonasma), Hegel è precisa:

Tutte queste differenze non appartengono ancora al punto di vista della sensazione stessa, ma a una riflessione più tarda dell'anima, in quanto anche in seguito essa si determina a *Io* e poi a *spirito* (FSS, p. 108).

«Alla semplice sensazione rimane ancora estranea l'opposizione di un senziente e d'un sentito, d'un soggettivo e d'un oggettivo» (EZ, §400Z). Diventa pertanto difficile edificare una teoria della cognizione su un elemento di questo tipo, rispetto alla cui stessa pensabilità emergono alcune difficoltà. Come può infatti esso rappresentare un tratto essenziale di tale forma di soggettività e rendere conto del suo rapporto col mondo?

Muovendo dal presupposto della “separabilità”, potremmo ipotizzare il caso di un soggetto la cui modalità epistemica e cognitiva sia l'*Empfindung* (un *homo antropologicus*, poniamo): quest'ultimo sarebbe un soggetto che vive immerso in un grumo di sensazioni, privo di qualunque forma di autoriflessività. Potremmo attribuirgli al massimo quelle percezioni che, per dirla ancora con Kant, «non apparrebbero allora

---

<sup>162</sup> Ikäheimo (2011) discute in maniera dettagliata i problemi creati da tale prospettiva, in particolare dall'attribuzione di una sensazione così definita agli animali (essi non sembrano infatti capaci di localizzare le cose nello spazio e nel tempo).

ad alcuna esperienza, risultando quindi prive di oggetto e null'altro se non un certo gioco di rappresentazioni, ossia meno di un sogno» (KV, A 112).

Inoltre, l'*Empfindung* viene caratterizzata come un episodio “privato”, oltre che “cieco”. Data questa sua caratteristica, ci dice Hegel— in un argomento che ricorda piuttosto da vicino quello di Wittgenstein contro il linguaggio privato — essa non può valere in nessun modo come giustificazione per un giudizio. «Se io parlo di un che di oggettivo [...] questo è allora qualcosa di universale, qualcosa che è per tutti [...]. Ragioni, principi sono anche quanto è comune, che non è il lato della sensazione» (LFS, p. 155). Pertanto, scrive Hegel, «è completamente inammissibile richiamarsi alle proprie semplici sensazioni. Chi fa questo, si ritira dal campo, a tutti comune, delle ragioni, del pensiero, e della Cosa, nella propria singola soggettività» (EZ, 400Z, p. 162). E in generale, lo stesso vale per il sentimento: «ciascuno deve lasciar perdere chi, in caso di diversa opinione, si appelli proprio al sentimento» (LFS, p. 156). E' difficile quindi vedere come, secondo la descrizione che abbiamo ripercorso nel paragrafo precedente, la sensazione, che non ha portato cognitivo, è singolare, è cieca, privata e transeunte, possa risultare una nozione filosoficamente attraente. Hegel sembra piuttosto esplorare le problematicità di una teoresi che prende in considerazione un episodio così concepito, ossia *isolato* e indipendente dalle facoltà superiori, le quali a questo punto non giocano alcun ruolo nella sua costituzione. Queste conclusioni peraltro si accordano con quanto egli afferma sulla sensazione e sul sentimento a livello più generale.

Come noto, la critica alla *sensazione* e al *sentimento* in quanto modalità epistemiche (e di direzione dell'azione) è pervasiva in Hegel, e si riscontra ai vari livelli del sistema e del pensiero del filosofo tedesco. La polemica contro Schleiermacher né è un noto esempio, e non abbisogna d'introduzione (si veda, inoltre EZ §2). Sicuramente l'interesse principale del filosofo tedesco, specialmente in quei luoghi, non è primariamente rivolto all'esperienza percettiva; tuttavia non pare scorretto veder applicate alcune considerazioni presentate in quei luoghi al contenuto sensibile della percezione. Per converso, d'altro canto, vi sono critiche alla sensazione intesa nel suo senso più “elevato” all'interno della sezione antropologica dedicata all'*Empfindung* (la sensazione, spesso, non si distingue in quanto episodio percettivo o meno, ma viene descritta in quanto

episodio *an sich*, caratterizzato da tratti specifici, o, per dirla con Hegel, da una determinata *forma*).

Fatte queste dovute precisazioni, anche tale circostanza depone a favore del fatto che la sensazione, in quanto elemento cognitivo, non sembra valere come modalità di conoscenza, né dischiuderne alcuna. La concezione adeguata del sentire, in quanto attività dello spirito, sostiene Hegel, si ottiene liberandoci di quella che abbiamo chiamato “tesi della *separabilità*” — che egli attribuisce all’intelletto — secondo la quale sarebbero isolabili e descrivibili autonomamente:

La difficoltà per l’intelletto consiste nel liberarsi dalla *separazione*, da lui stabilita in modo alquanto arbitrario, tra le facoltà dell’anima — il sentimento e lo spirito pensante — giungendo a rappresentarsi nell’uomo soltanto *una* ragione nel sentimento, nella volontà e nel pensiero (EZ, § 471, primo corsivo nostro)

### 3.2.3.3) *Il modello “additivo”*

Ammesso e non concesso che la nozione di sensazione per come appare nell’*Antropologia* sia di per sé cogente, e che nella vita mentale dell’individuo sia effettivamente presente un tale elemento, resta pur vero che per ottenere una genuina cognizione è necessaria l’aggiunta di ulteriori componenti. Come sostiene Houlgate — fautore di quella che potremmo chiamare una lettura “forte” dell’*Empfindung* — secondo Hegel «le sensazioni da sole, comunque, non bastano per la concreta esperienza delle cose. L’esperienza richiede ulteriori operazioni mentali»<sup>163</sup>. Qui emerge un’ulteriore tratto caratteristico di alcune letture descrittiviste, che vedremo riapparire nel proseguio. Riconoscendo la parzialità dell’episodio legato all’attività del sentire, tali letture si appellano ai passaggi dialettici successivi, considerandoli come processi di “rifinitura” ed elaborazione cognitiva del sentito. Nel fare ciò, esse si richiamano a una serie di noti meccanismi e costellazioni metaforiche utilizzati da Hegel nel testo, sulle quali avremmo

---

<sup>163</sup> Houlgate (2006), p. 243.

modo di ritornare: le sensazioni vengono “appropriate” da un soggetto, il quale le “assimila”, le “interiorizza” o “ricorda”, vi si “abituava” etc..(vedi EZ § 401).

Risulta tuttavia difficile capire come tali attività dello spirito — specialmente se intese in quanto “operazioni mentali” successive — riescano a portare l’individuo a costituire l’oggettività. Si tratta di uno degli argomenti più noti che i concettualisti hanno a disposizione per attaccare i loro avversari: esso consiste nel mettere in dubbio la possibilità che operazioni (come ad esempio la composizione, o l’interiorizzazione) esercitate su di un contenuto non-concettuale, cognitivamente non significativo, siano in grado di dare luogo a rappresentazioni del mondo dotate di autentico portato oggettivo. Per usare le parole di McDowell viste nel primo capitolo: come è possibile «ottenere esperienze di un mondo oggettivo a partire da elementi che di per sé sono meno di ciò»?<sup>164</sup>

#### 3.2.3.4) *Chi possiede la sensazione? Prima introduzione*

La plausibilità di una lettura descrittiva, secondo la quale nelle sezioni iniziali dell’*Antropologia* andrebbe rinvenuta una “teoria hegeliana della sensazione”, non si basa soltanto sulla discussione dei passi sopra menzionati. Vi è un altro argomento messo in campo dai “descrittivisti” per giustificare un’interpretazione forte, progressiva della sezione. Hegel stesso sembra infatti rinvenire esempi di “sensazione”, suggerendo che la propria descrizione sia applicabile ai vari stadi di sviluppo dell’individuo: «il fanciullo – ci dice – è ancora immerso nella naturalità, non ha che impulsi naturali, è uomo spirituale solo secondo la possibilità o il concetto e non secondo la realtà effettiva» (EZ §385, p. 101). In un altro paragrafo, di poco successivo, afferma inoltre che «la vita del bambino non nato somiglia a quella della pianta», mentre «quando il bambino, lasciando lo stato vegetativo nel quale si trova nel corpo della madre, messo al mondo, passa al modo di vivere animale» (EZ, § 396, p. 142)<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> McDowell (2002), p. 273.

<sup>165</sup> Per un’introduzione al tema vedi Illetterati-Giuspoli-Mendola (2010), p. 239.

Un essere umano nei primi stadi della sua vita corrisponderebbe così a quel livello di sviluppo catturato dall'*Antropologia*: immerso nella realtà materiale, l'infante si muoverebbe in un mondo cognitivo caratterizzato in maniera corporea, fatto d'impulsi e sensazioni. In età della culla, il «bambino in quanto mero *an sich*, in quanto possibilità, interiorità, è un semplice *Naturwesen*» (LFS, p 107): non si confronta con oggetti, ma con mere sensazioni. La sua relazione con il mondo, dice la *Filosofia della natura*, «al più si può chiamare sentimento, ma non spiritualità» (EZ, §246Z, p. 85)<sup>166</sup>. A queste sensazioni, sembra dirci nel proseguo Hegel, ci possiamo “abituare”, sviluppando la capacità di muoverci tra di esse, “sopportarle” e riconoscerle in quanto tali. Nel fare ciò, acquisiamo una particolare forma di relazione verso noi stessi.

L'applicabilità di una lettura “ontogenetica” a passi sembra supportata dal fatto che, all'inizio della sua *Antropologia*, anche Kant sembrava suggerire l'idea di un bambino che si limita a vivere in un mondo della sensazione, fatto «di mere percezioni sparse, non ancora riunificate sotto il concetto dell'oggetto» (A, §1, p.110). Tale posizione, tra le altre cose, trova alcune corrispondenze nella visione proposta alcuni filosofi contemporanei<sup>167</sup>.

Ci occuperemo in maniera dettagliata delle osservazioni hegeliane sulla vita mentale infantile all'interno di un paragrafo successivo. Al momento ci preme solo notare che, malgrado passi come quelli appena citati paiano suggerire una sorta di “ontogenesi” dello spirito, tale prospettiva risulta problematica. Nonostante a livello locale alcuni esempi hegeliani possano far pensare a una lettura ontogenetica, con un occhio rivolto al prosieguo, sembra difficile poter assumere che anche gli stadi successivi descritti da

---

<sup>166</sup> Vedi anche LFD, § 175Z.

<sup>167</sup> Per illustrarla in maniera sintetica (e finanche troppo superficiale) potremmo servirci delle parole di Achille Varzi: «All'inizio c'è il mondo. Non è tutto uguale: qui è caldo, lì è madre, là è rumore. Ben presto cominciamo a distinguere e a riconoscere: di nuovo caldo, ancora madre, altro rumore! Ciononostante, tutte queste cose appaiono inizialmente del medesimo conio. Esse sono, nelle parole di Willard Quine, mere manifestazioni del nostro sporadico incontro col mondo, porzioni di quel tutto che è. Solo col trascorrere del tempo questo tutti si veste di forme: gli oggetti si staccano dallo sfondo e acquisiscono una loro individualità [...] le sensazioni acquisiscono contorni definiti, si ripresentano, si assomigliano nel ricordo [...]. Cominciamo a dare nomi, a usare verbi, e dipingere aggettivi», Varzi (2010) p. 3. E' assai possibile comunque che la distinzione tra la descrizione dello sviluppo del neonato (ontogenetica) e quella dello sviluppo di diverse forme di vita (filogenetica) non sia così netta come sembra. Potrebbe essere all'opera in Hegel una forma di quella che Paolo Rossi chiama la “dottrina della ricapitolazione”. Resa popolare da Friedrich Meckel, il Couvier tedesco, tale prospettiva sosteneva che lo sviluppo del singolo organismo «obbedisce alle medesime leggi di sviluppo dell'intera serie animale e gli animali superiori, nel corso della loro evoluzione, passano sostanzialmente attraverso gli stessi stati organici permanenti che appartengono a livelli di organismi inferiori», cit. in Rossi (2001), p. 130.

Hegel rappresentino tappe specifiche nello sviluppo di un essere umano. Tra di essi figura ad esempio la malattia mentale, e Hegel stesso ci dice che essa *non* deve essere compresa come un fenomeno caratteristico dello sviluppo di *ogni* individuo.

Questa nostra concezione della follia come d'una forma o grado che *necessariamente* si presenta nello sviluppo dell'anima, non va naturalmente intesa come se con ciò si affermasse che *ogni spirito, ogni anima* debba passare attraverso questo stadio di estrema lacerazione. Una tale affermazione sarebbe non meno insensata del supporre che, poiché nella *filosofia del diritto* il *delitto* viene considerato come un fenomeno *necessario* alla volontà umana, per questo il commettere delitti dovrebbe diventare una necessità inevitabile per *ogni singolo* (EZ, § 408Z).

L'estendibilità di una lettura carica di risvolti ontogenetici a tutto l'argomento di Hegel appare problematica. Inoltre, come abbiamo detto, sembra opportuno concordare con Michael Wolff quando afferma che «la teoria hegeliana dello sviluppo dello spirito (*Hegels Entwicklungstheorie des Geistes*) non muove dal presupposto che lo sviluppo spirituale sia la conseguenza naturale di una evoluzione corporea (filogenetica o ontoenetica) dell'uomo e si lasci spiegare in tal modo»<sup>168</sup>. Come sostiene Wolff, «l'anima non sviluppa pertanto le sue capacità (*Anlagen*) spirituali a partire dalla natura (*von Natur aus*)»<sup>169</sup>.

#### 3.2.4) *Il passaggio al sentimento*

Nel caso dell'*Empfindung*, la questione dell'estendibilità della lettura descrittivista si pone col passaggio allo stadio successivo, quello dedicato all'«anima del sentimento» — una sezione che Hegel rielabora più volte, modificandone il titolo nelle diverse edizioni

---

<sup>168</sup> Wolff (1991), p. 168.

<sup>169</sup> Wolff (1991), p. 169. Rosen (2014), p. 248 è più *tranchant* quando afferma: «Hegel non è uno psicologo dell'infanzia, né un genetista linguistico».

dell'*Enciclopedia*.<sup>170</sup> Come per la sensazione, anche “sentimento” è un termine che Hegel utilizza in un vasto numero di luoghi e con uno spettro di significati assai ampio, non limitato al suo occorrere nella forma di soggettività che egli chiama *fühlende Seele*.

Nella *Filosofia dello spirito soggettivo*, vediamo apparire il sentimento in ognuno dei tre livelli della trattazione hegeliana: antropologico, fenomenologico e psicologico<sup>171</sup>. Questo elemento non è affatto irrilevante per la nostra indagine, dacché il ripresentarsi delle medesime nozioni e forme a livelli diversi dell'analisi dello spirito risulta significativo per la procedura hegeliana, può essere spiegato in vari modi. Vi ritorneremo tuttavia in seguito.

E' utile per il momento focalizzarsi sul caso specifico del sentimento *antropologico*, e non è inappropriato chiedersi in che modo esso sia da concettualizzare. Se guardiamo al modo in cui Hegel descrive l'*anima del sentimento*, troviamo il rimando ad alcune forme basilari di auto-riferimento, le quali coincidono con lo sviluppo di una prima forma di *sé*<sup>172</sup>. Quest'ultimo, benché non ancora portatore di stati mentali intenzionali dotati di contenuto oggettivo, sembra tuttavia costituirsi nella forma di una qualche “ipseità”. Il sentimento, ci dice Hegel, «si rivolge piuttosto all'*ipseità* insita nel sentire» (EZ, §402Z, p. 177).

A tal proposito, restando all'interno di un paradigma descrittivo, vi sono nuovamente almeno due modi di intendere la transizione generale dall'anima della sensazione a l'anima del sentimento. In primo luogo, in quanto tematizzazione di una nuova operazione nella gamma delle attività spirituali caratteristiche di ogni individuo. Dobbiamo concepire l'attività del sentimento, seguendo l'indicazione di Houlgate, come una “operazione mentale” successiva? In questo caso – secondo un paradigma “additivo” — il suo contributo sarebbe l'aggiunta di una forma di auto-relazione ad un contenuto già fornito dalla sensazioni. Dovremmo dire cioè – a costo, certo, di una banalizzazione forse

---

<sup>170</sup> Nel 1817 l'anima del sentimento porta il nome di “anima soggettiva”, diventando nel 1827 “anima sognante”. Nelle *Frammento sulla filosofia dello spirito soggettivo* viene denominata “anima senziente” (*empfindende Seele*). Si vedano a tal proposito Wolff (1991), p. 172sgg e Reid (2013), il quale ha un'interessante posizione sui motivi di tale cambiamento.

<sup>171</sup> Il sentimento riemerge nella *Psicologia*, tanto nella sezione dedicata allo spirito teorico, quanto in quella dedicata allo spirito pratico, in una sezione intitolata «praktische Gefühl» (EZ, §471). Quest'ultima occorrenza del sentimento rientra in misura minore all'interno della nostra trattazione, per una sua tematizzazione introduttiva si veda Peperzak (1991), pp. 99 sgg.

<sup>172</sup> «L'anima, in quanto ha sentimenti, non è più individualità puramente naturale, ma individualità interiore; questo suo *essere per sé* [...] deve diventare autonomo e libero» (EZ, § 403).

eccessiva – che una sensazione di un certo tipo (poniamo un lampo), viene “elevata” a sentimento (di un lampo) aggiungendo una componente di auto-relazione?

Una lettura simile, basata sulla separabilità della sezione, ma non coincidente con la precedente, potrebbe alternativamente concepire *in toto* l’anima che prova sentimenti come un *tipo* di anima distinto da quella senziente. Tuttavia, se vi fosse un tipo di soggettività diversa e superiore rispetto a quella che potremmo chiamare “l’anima della sensazione”, essa dovrebbe in linea di principio essere individuabile. Ma è possibile identificare organismi dotati esclusivamente di “sensazione”, e organismi che invece sono capaci di “sentimento”, i quali manifesterebbero un livello superiore dello sviluppo dello spirito? Quali sarebbero esempi di tali organismi?<sup>173</sup>

Non è facile rispondere a tali interrogativi con il solo ausilio dei testi hegeliani. Domande come queste, d’altro canto, appaiono di banalizzare il tipo di discorso e di sviluppo dialettico presentato nel testo (e di fatto, intenzionalmente, lo fanno). Vale tuttavia la pena correre il rischio di eccessiva semplificazione, dacché tali interrogativi possono essere utili per portare a galla alcuni presupposti latenti nelle interpretazioni che di volta in volta sono state fornite del testo.

In linea di principio, infatti, se l’analisi hegeliana condotta in queste pagine ha un valore “descrittivo”, essa dovrebbe avere una controparte concreta e separabile, individuabile all’interno del reale. Di fatto, moltissime interpretazioni non mancano di identificare esempi di “anima del sentimento” nei diversi fenomeni che Hegel ci descrive nelle *Anmerkungen* e negli *Zusätze* a tale sezione. Le pagine dedicate al sentimento sono infatti tra le più dense e ricche di dettagli dell’intera *Filosofia dello spirito*. All’interno della sezione dedicata all’anima del sentimento troviamo discussi in primo luogo i fenomeni connessi con quello che Hegel chiama il rapporto magico, i quali comprendono ad esempio «il sogno naturale», «la vita del bambino in seno alla madre» (EZ, § 405). Ad un secondo stadio, troviamo una trattazione del «sonnambulismo magnetico» e più in generale tutti i fenomeni legati al mesmerismo (EZ, § 406), infine troviamo trattato il caso più famoso della «follia» e la spiegazione della malattia mentale (EZ, § 407). Si affrontano così temi centrali, i quali, seppur legati soltanto in maniera indiretta ai

---

<sup>173</sup> Una tale impostazione, se estesa all’intero argomento, porterebbe inoltre ovviamente a una moltiplicazione delle “anime” in gioco.

problemi di teoria della percezione, presentano risvolti fondamentali per capire la natura dell'argomentazione. Non si tratta soltanto di pagine assai commentate in ragione delle tematiche in esse contenute (si pensi alla teoria hegeliana della malattia mentale); ai nostri fini, esse costituiscono alcuni dei passi più importanti che testimoniano a favore della tesi della *separabilità*: esse sarebbero l'esempio della possibilità del darsi in maniera autonoma di quanto descritto in tali sezioni. Vi torneremo in seguito, valutando in che modo il "ricostruttivista" cercherà di reinterpretare queste occorrenze. Per ora basti accennare al fatto che gli esempi di anima del sentimento trattati a questa altezza sistematica, tanto nell'*Enciclopedia* che nelle *Lezioni sullo spirito soggettivo*, appaiono in buona parte legati a forme di soggettività più complesse, e pertanto vengono introdotti quasi sempre (e non a caso) "anticipando", per dirla con Hegel, caratteristiche tipiche di livelli superiori dello spirito. Nel ricapitolare le tre fasi in cui si articola la dialettica dell'anima del sentimento (il sognare o presagire, la follia, e la corporeità), Hegel sottolinea: «di tutti questi gradi che abbiamo indicato, dobbiamo ripetere quanto avevamo già notato dei precedenti stadi di sviluppo dell'anima, e cioè, che qui bisogna accennare anticipatamente ad attività dello spirito che solo in seguito si potranno considerare nella loro libera figura, perché esse *sono già operanti nell'anima del sentimento*» (EZC, § 402, p. 182, corsivo nostro). Tale affermazione ha un valore metodologico estremamente rilevante, che il ricostruttivista cercherà di sfruttare per avanzare la propria interpretazione alternativa. Dedicheremo uno dei prossimi capitoli alla discussione dettagliata di tali esempi.

Tralasciando momentaneamente tale aspetto, vale la pena tornare brevemente sulla pensabilità dell'anima del sentimento per com'è descritta nel del testo enciclopedico, riguardo alla quale vediamo il ripresentarsi di alcune difficoltà. Anche tale modello di soggettività, infatti, malgrado implichi un più marcato elemento di autoriferimento rispetto alle fasi precedenti, rimane infatti in qualche modo difettoso: qui «non si realizza, come si è già parimenti notato, alcuna coscienza *oggettiva* [...]. L'anima del sentimento ha rapporto soltanto con le sue *interne* determinazioni; la sua posizione con ciò che è per lei, rimane ancora chiusa in lei» (EZ, §402Z). Alcuni interpreti, come Wolff, hanno sottolineato che nel sentimento sia implicata anche una sorta di "intenzionalità", la quale fa

sì che l'anima «si riferisce a un oggetto»<sup>174</sup>. Ma tale proto-intenzionalità, se così possiamo chiamarla, è nuovamente problematica. Hegel ripete che non ci troviamo al livello in cui si dà coscienza, e nelle *Lezioni*, quando si tratta di introdurre l'anima del sentimento (che nel 1827-28 è detta “anima sognante”) ne ribadisce carattere deficitario: «l'anima è solo ancora in balia dei mutamenti» (LFS, p. 169). Inoltre, egli stesso, talvolta, appare meno interessato alla differenziazione tra sensazione e sentimento di quanto lo siano i suoi interpreti. Ci dice Hegel, «non c'è da fare una grande differenza tra sensazione e sentimento» (LFS, p. 154). La ragione è che «sensazione esprime lo stesso più dal lato soggettivo, sentimento esprime questo più nella sua determinatezza» (Ibid.)<sup>175</sup>. Ma entrambi, potremmo dire, sono forme deficitarie di caratterizzazione del mentale.

Per raggiungere una comprensione adeguata della natura del *Gefühl* — ci dice più avanti Hegel, a un livello del sistema in cui lo spirito si è già formato al pensiero — bisogna considerarlo come già in qualche modo “concettuale”. «Se i sentimenti sono autentici, lo sono grazie alla loro determinatezza, cioè al loro contenuto, e questo è autentico solo nella misura in cui è entro sé universale, cioè ha per sua fonte lo spirito pensante» (EZ, §471A, p. 341). Una considerazione assai importante per il ricostruttivista.

### 3.2.5) *Abituarsi alle sensazioni: ascesi, ripetizione e descrittivismo*

Il successivo passo dialettico all'interno della *Filosofia dello spirito* vede l'entrata in scena dell'*abitudine*. Si tratta, nelle parole del filosofo tedesco, di «un punto difficile nell'organizzazione dello spirito» (EZ § 410A, p. 239). Hegel avverte il lettore che l'abitudine è una forma «che abbraccia ogni tipo e grado dell'attività dello spirito» (EZ

---

<sup>174</sup> Wolff (1991), p. 173.

<sup>175</sup> In parte in direzione contraria EZ § 402A.

410A, p. 241)<sup>176</sup>. La nozione, per il momento, ci interessa tuttavia soltanto a questa altezza del sistema.

A questo livello, l'abitudine sembra emergere come il processo mediante cui, grazie ad una dinamica di ripetizione, il soggetto (o il proto-soggetto sviluppato a questo punto dell'*Antropologia*) acquisisce un nuovo tipo di relazione ai propri contenuti "esperienziali". L'anima «in tali determinazioni essa non sta come senziente», bensì «non se ne interessa e non se ne occupa» (EZ, §410). Mediante l'abitudine ottiene la capacità di uscire dalla prigionia delle determinazioni sensibili<sup>177</sup>.

Anche qui, non è difficile applicare una lettura "descrittivista", che identifica l'abitudine come quel processo mediante cui si crea un sé (o si perfeziona quella prima forma di autoriferimento emersa nelle sezioni sul sentimento). Per farlo, è necessaria la capacità di "dominare" le impressioni dei sensi, attraverso un processo di *abituazione*.

Per descriverlo è necessario pensare a uno stato iniziale in cui un soggetto è "immerso" o "assorbito" dalle proprie sensazioni, alle quali si abitua attraverso un processo di ripetizione<sup>178</sup>. L'abitudine ci innalza e ci permette di ottenere una forma di auto-riflessività che è stata considerata da alcuni un vero e proprio processo di «*ascesi* in senso letterale»<sup>179</sup>, ossia di «ripetizione ed esercizio di disciplinamento».<sup>180</sup> Nella formulazione hegeliana

ciò che per noi deve divenire abitudine è un essere ripetuto di sensazioni, l'abitudine si porta dietro per ripetizione il fatto che il singolo è fatto proprio da un'universalità. Così è universalità da molti singoli, che sono ripetuti (LFS, p. 202)<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> Essa è intimamente legata alla nozione di "seconda natura". Si vedano ad esempio Peperzak (2004), McCumber (1990), Bonito Oliva (2000). Per un antecedente della nozione di seconda natura vedi Fonnesu (2000).

<sup>177</sup> Si veda McCumber (1990), Forman (2010), Fetscher (1970), pp. 86-90, Gabriel (2011), pp. 52 sgg., Merker (1990), DeVries (1988), p. 85sgg.

<sup>178</sup> Per molti aspetti è difficile uscire dal linguaggio metaforico per dare contenuto più specifico a tale nozione di "immersione". La letteratura secondaria, e tal proposito, non offre molti aiuti. Potremmo, per cercare di renderne più definiti i contorni, definirla come una mancanza di auto-riflessività.

<sup>179</sup> Gabriel (2011), p. 50

<sup>180</sup> Ibid., p. 52.

<sup>181</sup> Vedremo in un paragrafo successivo come l'idea della produzione di universalità a partire dal semplice ripresentarsi di determinati contenuti, che Hegel pare associare al *Gedächtnis*, sia vista come assai manchevole.

Un esempio di questo tipo d'impostazione è costituito dalla lettura di Markus Gabriel, il quale muove dal presupposto secondo cui «l'intuizione decisiva della filosofia dello spirito soggettivo di Hegel è il *primato genetico del sentimento sul pensiero*»<sup>182</sup>. «Un tempo anime senzienti – prosegue Gabriel — ci siamo abituati e siamo diventati capaci di pensiero e astrazione attraverso la ripetizione e la pratica»<sup>183</sup>. Gabriel, come tutti i descrittivisti, sostiene che il sentimento deve essere concepito come «anteriore al pensiero»<sup>184</sup>, e sembra che per molti aspetti tale anteriorità sia inevitabilmente legata ad elementi ampiamente cronologici. (Un uso simile di «anteriore» si ritrova peraltro in altri interpreti dell'*Antropologia*<sup>185</sup>.) Tali presupposti appaiono ancora più evidenti nella lettura di Willem DeVries, che ha proposto d'interpretare tale dinamica in analogia al *training* comportamentista: l'anima acquisisce «un insieme di schemi di comportamento semplici», ci dice DeVries, e «gli schemi di comportamento abituale costituiscono il presupposto per forme di comportamento governate da regole agli stadi superiori»<sup>186</sup>. «I comportamentisti — conclude DeVries — non erano completamente fuori strada; scambiarono soltanto uno dei *livelli più bassi* dell'organizzazione mentale per la totalità della mente»<sup>187</sup>. Così la procedura dell'abituarsi verrebbe ad assomigliare a un'attività che, *di fatto*, quando occorre, permetterebbe a delle creature sensibili, immerse unicamente in una ridda di sentimenti, di astrarre dalle sensazioni, riferendosi ad esse in maniera “universale”.

Tuttavia, quando diciamo che è necessario “abituarsi” al sentimento, resta da comprendere in che modo ciò avvenga. Come può il semplice occorrere ripetuto di una

---

<sup>182</sup> Gabriel (2011), p. 54, corsivo nostro. L'espressione “primato genetico” ricorre anche in Ibid., p. 57.

<sup>183</sup> Gabriel (2011), p. 57.

<sup>184</sup> Ibid., p. 50. Gabriel (2011) dedica un'intera sezione alla discussione della *Antropologia*. Il suo intento fondamentale è quello di negare la dicotomia mente-corpo, mostrando come Hegel teorizzi una soggettività corporea, ancorata all'elemento naturale. La distinzione tra un soggetto e un oggetto interverrebbe *dopo*, e verrebbe intesa da Hegel come un momento «patologico» (Ibid., p.59). Il problema in tale lettura è dato dal fatto che Gabriel non chiarisce come vada intesa l'espressione “dopo”, che spesso sembra essere usata in un senso cronologico.

<sup>185</sup> Si veda ad esempio Marmasse (2006), p. 551: «La sfera antropologica è quindi *anteriore* a ogni conoscenza come a ogni agire efficace».

<sup>186</sup> DeVries (1988), p. 86.

<sup>187</sup> DeVries (1988), p. 86, corsivo nostro. Si noti come il presupposto di tale teoria è ancora una volta l'idea di molteplici “livelli” autonomi del mentale. Per una critica a tale concezione dell'abitudine si veda vedi Forman (2010), p. 348. Una simile lettura, sebbene interessata più agli aspetti connessi con il “dominare il corpo” da parte dell'anima, si trova in Wolff (1991), pp. 170-1.

stessa sensazione (un episodio, effimero, singolare) generare una qualche universalità?<sup>188</sup>  
Qual è la necessità logica che fa scaturire dal ricorrere molteplici volte di uno stesso contenuto la formazione di un sé?<sup>189</sup>

Un modo alternativo di guardare alle pagine hegeliane, potrebbe consistere nel vedere l'abitudine come un mezzo di cui Hegel si serve per *illustrare* o rendere comprensibile un certo tipo di modello di soggettività. Essa non corrisponde in alcun modo alla produzione genetica di un soggetto. Il richiamo all'abitudine sarebbe invece un modo in cui Hegel cerca di introdurre una certa configurazione della soggettività, con una certa relazione ai propri contenuti mentali. Si tratta, nella sua terminologia, di un «universale», il quale «si mantiene nel suo semplice rapporto a sé» (LFS, p. 201). Per far sì che tale paradigma risulti comprensibile al lettore, «rendiamo rappresentabile questo concetto astratto attraverso la rappresentazione dell'abitudine» (LFS, p. 201), dirà Hegel nelle lezioni. La dinamica del “prendere possesso” del proprio corpo risulterebbe quindi per molti aspetti priva di portato cronologico<sup>190</sup>.

### 3.2.6) *L'anima effettivamente reale*

questa nuova struttura cui perveniamo al termine dell'abitudine, tuttavia, appare affetta da diverse problematicità.

Qualunque sia il modo d'interpretare i passi relativi all'abitudine, è indubbio che essa mette capo all'ultima delle costellazioni presentate dall'*Antropologia*, ovvero “l'anima effettivamente reale”. Con essa reale raggiungiamo un tipo di soggettività caratterizzata per la compenetrazione tra l'aspetto corporeo e le attività “interne” della soggettività.

---

<sup>188</sup> E' rilevante, per quanto diremo in seguito, notare come in EZA, Hegel, parlando del procedimento di “ripetizione”, evochi, a guida di chiarificazione, la nozione d'induzione. L'anima, ci dice Hegel «produce in questo essere immediato la sua universalità mediante *ripetizione* delle azioni determinate mediante il suo scopo, mediante *induzione*» (ENZA, § 325).

<sup>189</sup> Prendiamo il caso semplice del ricorrere della sensazione, poniamo, di un lampo: oggi vedo un lampo, domani anche, e lo stesso avviene dopodomani. Non è logicamente necessario — a patto di non ricorrere a qualche altra assunzione — che il semplice aumento del numero delle occorrenze riesca a permettere la formazione di un sé, né che ciò implichi, rispetto ai contenuti, un livello di astrazione superiore a quello dell'episodio iniziale.

<sup>190</sup> «Questo prender forma [...] appare [*erscheint*] come una ripetizione di tali determinazioni, il prodursi dell'abitudine» (EZ, § 410).

L'anima pertanto «è questa identità dell'interno con l'esterno», essa «ha la propria libera figura nella propria corporeità» (EZ, § 411).

Anche se questa parte non è forse immediatamente rilevante per i nostri interessi tematici, è utile metterne in luce alcuni aspetti. Alcuni interpreti hanno messo in luce il guadagno ottenuto a tale livello sistematico: l'anima effettivamente reale ci permette di pensare una forma di compenetrazione di anima e corpo — in cui l'anima innerva il corpo fino a diventarne padrona<sup>191</sup>. Tuttavia, è opportuno notare come tale prospettiva rimanga ancora altamente deficitaria. Il tipo di considerazioni riguardanti la soggettività che si rendono possibili a questo punto dello sviluppo concettuale sono, al massimo, quelle della *fisiognomica*. Il giudizio di Hegel su tale modalità dello spirito è piuttosto netto: «voler elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia, al rango di scienze, fu perciò uno dei più vuoti ghiribizzi» (EZ § 411)<sup>192</sup>. Gli stessi toni si riscontrano nella prima edizione dell'*Enciclopedia*

nella sua determinatezza fisiognomica e patognomica qualcosa di accidentale per lo spirito, e voler sollevare la fisiognomica, ma più di tutto la cranioscopia a scienza, è una delle trovate più vuote che si possano dare, ancora più vuota di una *signatura rerum*, quando si doveva riconoscere dalla forma delle piante la loro virtù terapeutica (ENZA, § 326).

Sicuramente la fisiognomica è parte delle modalità espressive della soggettività umana. A questo livello tuttavia, considerata in quanto isolata e non “informata” dalle attività superiori superiori, essa ha poco portato. «Per questo non può essere che un *segno* indeterminato e del tutto incompleto per lo spirito» (EZ, § 411)<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Wolff (1991), pp. 184 sgg.

<sup>192</sup> Per il riferimento a Petry (1978), III, p. 627.

<sup>193</sup> «Ciò per cui l'uomo si rende conoscibile sono le sue azioni» (LFS, p. 213), dirà Hegel a lezione, ribadendo la limitazione della considerazione dell'uomo in quanto anima. La dimensione in cui l'uomo si rivela autenticamente tale, ossia «il suo esterno non è la sua figura, ma le sue azioni» (LFS, p. 214). Non essendo ancora giunti a tematizzare l'azione, questa considerazione sembra costituire un indizio a favore di quella tesi secondo cui, a quest'altezza sistematica, non è ancora possibile parlare di uomo.

### 3.2.7) Considerazioni finali

La lettura “descrittivista” delle prime sezioni dell’*Antropologia* mostra come sia possibile intendere il discorso hegeliano come una “descrizione” di una particolare forma di soggettività, identificabile come l’appellativo di *anima*. Le letture “descrittiviste” presuppongono un contenuto effettivo e la possibilità di una realizzazione empirica per la nozione di *Seele*, nonché per le sue operazioni. In molti casi, la descrizione dell’anima individuale umana presuppone la “separabilità” se non di tutti, almeno di molti degli stadi descritti da Hegel, i quali corrisponderebbero a specifici fenomeni (processi o attività). Nella tassonomia degli eventi mentali troveremmo così le sensazioni (condivise anche dal nostro gatto), o, ad esempio, un’altra classe di eventi, detti “sentimenti”. «Questo modo di presentare le cose – come scrive Brinkmann – illumina la natura *ontologica* dell’analisi hegeliana»<sup>194</sup>.

Assumendo questo punto di vista è stato possibile vedere in Hegel un tipo di prospettiva legata all’idea di “emersione”. Hegel, secondo Greene «cerca di dimostrare l’«emergenza della coscienza»<sup>195</sup>. Lo stesso dirà DeVries, che addirittura qualificherà tale emergere come un processo di sopravvenienza (*supervenience*)<sup>196</sup>. Anche senza sposare tesi radicali come quest’ultima, resta fermo che nella letteratura secondaria non è inusuale trovare riferimenti all’«affiorare» della coscienza — a partire dall’orizzonte naturale<sup>197</sup>, o all’«emersione dell’umano»<sup>198</sup>. Ci sono vari modi di intendere tali espressioni, ma non pare scorretto affermare che in molti casi (si badi, non in tutti) l’idea che sta alle spalle della prospettiva emergentista è esattamente quella di progressione i cui gran parte degli aspetti presi in considerazione risultano isolabili, separabili ed in qualche modo rinvenibili nel mondo reale.

La “separabilità”, ripetiamolo, riguarda talora i singoli momenti (attività dell’anima, come la sensazione, o l’abitudine), talora l’intero plesso tematico dell’anima (che si realizza, ad esempio, in quanto “inconscio”). Talora, infine, l’anima viene vista come “separabile” e si realizza dando luogo a un particolare tipo di umanità. C’è pertanto un

---

<sup>194</sup> Brinkmann (1998), p. 9.

<sup>195</sup> Greene (1972a), p. 9.

<sup>196</sup> DeVries (1988), p. 82.

<sup>197</sup> Si veda Illetterati-Giuspoli-Mendola (2010), p. 238.

<sup>198</sup> Giuspoli (2013), p. 47.

senso in cui si può parlare di *homo antropologicus*, isolabile, costituito unicamente da quei caratteri enucleati durante lo sviluppo della sezione enciclopedica dedicata alla *Seele*.

Ne troviamo un esempio nella lettura di Franco Chiereghin, che pure in diversi luoghi rifiuta la tesi separabilità<sup>199</sup>, e che tuttavia sembra contemplare l'idea di un'indipendenza *reale* degli aspetti antropologici dell'essere umano. Ci sono casi, ci dice Chiereghin, in cui l'uomo «rimane confinato nei limiti segnati da Hegel nell'*Antropologia*». Quando ciò accade,

egli si preoccupa che allo stato di veglia possa seguire il sonno ristoratore, si occupa dei suoi sogni e delle premonizioni che possono esservi contenute, può lasciare la propria attenzione trascorrere di cosa in cosa, con quella superficialità curiosa che si trasforma in continua distrazione e la distrazione è il primo passo, secondo Hegel, sulla strada della follia; egli può addomesticare la propria sfera fisica attraverso le abitudini e conseguire in ciascuna di esse delle specifiche abilità, ma l'intera sua vita può trascorrere senza che egli abbia il minimo sentore di quella potente astrazione in virtù della quale l'io si raccoglie in se stesso, alienando da sé la realtà oggettiva, e ancora meno di quella solitudine interiore, nella quale lo spirito può ricostituire in sé la perduta unità con la totalità del reale.<sup>200</sup>

Lo stesso tipo esemplificazione ci viene fornita da Severino, che ci dice: «L'anima naturale è l'uomo, individuo sensibile, che vive in una unità ancora indifferenziata con la natura [...] ed è un puro fluire psico-fisico»<sup>201</sup>. Gli fa eco Gilles Marmasse, il quale si concentra maggiormente sul portato esperienziale associato all'*Antropologia*, sostenendo che la nozione di anima «possiede in realtà un senso incredibilmente (*remarquablement*) determinato. Si tratta del vissuto dell'individuo in quanto quest'ultimo non si distingue, di per sé, dal mondo, e non organizza coscientemente né le sue rappresentazioni né le sue volizioni»<sup>202</sup>.

---

<sup>199</sup> Si veda Chiereghin (1989), p. 270, in cui sostiene che Hegel, nella sua *Psicologia*, cerca in qualche modo di ricucire la separabilità dell'intelletto presente della teoresi aristotelica.

<sup>200</sup> Chiereghin (1995), p. 452. E' possibile che questo "uomo antropologico" - superstizioso, affetto da qualcosa di simile ai disturbi dell'attenzione e asservito ai suoi istinti - sia, per Chiereghin, una sorta di esperimento mentale. Tuttavia potremmo comunque considerarlo come un buon esempio di portato descrittivista.

<sup>201</sup> Severino (1983), p. 21. Resta comunque difficile, in Severino, definire più precisamente che cosa significhi "puro-fluire psicofisico".

<sup>202</sup> Marmasse (2006), p. 544.

Come abbiamo messo in luce, tuttavia, una tale lettura di quello che Hegel chiama «progressione dello sviluppo del nostro oggetto» (EZ, § 402Z, p. 178) comporta alcune serie difficoltà relative alla coerenza nel concepire le nozioni in gioco e il passaggio tra le varie sezioni, sollevando pertanto dei dubbi circa la possibilità di separare queste ultime e vederle realizzate in maniera autonoma. Per alcuni commentatori, come vedremo, tali difficoltà rendono perfino difficile, se non perfino scorretto, parlare di «uomo» riguardo all'*Antropologia*. In linea generale, l'aver messo in luce gli aspetti deficitari insiti in tale lettura può aiutare ad aprire il campo a un altro tipo di approccio al testo, legittimando il tentativo di guardare all'argomento di Hegel da una diversa angolatura, che abbiamo definito del «ricostruttivista». Proveremo ad articolarla in quanto segue, così da poter avere una immagine generale delle due prospettive in gioco, con le loro differenze e peculiarità, prima di passare ad una considerazione tanto della *Fenomenologia* quanto nella *Psicologia*.

### 3.3) *Un'anima poco concreta: l'alternativa ricostruttivista*

Come abbiamo visto, il ricostruttivista pone l'accento sul fatto che molte delle nozioni espone nell'*Antropologia*, legate a quella forma di soggettività che chiamiamo *anima*, hanno ben poco di sostanziale<sup>203</sup>. Se volessimo fornire una versione radicale della sua posizione, potremmo dire che agli occhi del ricostruttivista, la *Filosofia dello spirito soggettivo*, nelle sue varie tappe, viene meglio compresa come un "ipotesi di lavoro". Certo, ognuna delle tappe costituisce un progressivo avvicinamento a una configurazione "concreta", e tuttavia esse sono ancora insufficienti per dar luogo a un paradigma di soggettività auto-sussistente<sup>204</sup>. Al fine di giustificare tale affermazione, tuttavia, il ricostruttivista deve innanzitutto fare i conti con quei luoghi antropologici in cui, di fatto,

---

<sup>203</sup> Diverso è il caso dell'anima per com'è presentata all'interno della *Filosofia della natura*, che per il ricostruttivista ha invece carattere più costruttivo, sebbene non sia un modello per comprendere l'essere umano. Si veda a tal proposito il proseguo.

<sup>204</sup> In generale, afferma il ricostruttivista, per vedere quali siano le posizioni di Hegel su molti dei temi esposti nell'*Antropologia* (tra cui la sensazione stessa, ad esempio) bisognerà considerare un modello di soggettività più sviluppato, esposto in seguito, il quale non ricada nelle difficoltà filosofiche tipiche della nozione di *anima*.

Hegel offre esempi concreti di *anima*, dando l'impressione di non star descrivendo affatto modelli "virtuali" o strutture concettuali deficitarie, bensì configurazioni che hanno una "controparte reale" e ben tangibile all'interno dell'ordine delle cose esistenti. Come comprenderle? E' necessario mostrare la plausibilità di una maniera alternativa di concettualizzare tali osservazioni, ed è questo, in primo luogo, ciò che proveremo a fare.

### 3.3.1) *Anticipazioni e concretezza*

Un elemento chiave della strategia "ricostruttivista" di comprensione degli esempi di Hegel è quello legato all'anticipazione. Si tratta di un'espedito espositivo fondamentale cui Hegel ricorre in molte parti della sua filosofia dello spirito di Hegel. Lo notano anche gli interpreti di stampo più descrittivista, come Greene, che parlando delle prime sezioni dell'*Antropologia* afferma

A questo puro inizio, siamo ancora lontani dal livello della soggettività cosciente. Tuttavia Hegel ha introdotto materiale che di solito viene associato con la vita cosciente, come ad esempio l'esercizio del talento, l'espressione del temperamento e del carattere.<sup>205</sup>

Nel trattare dei fenomeni legati all'anima, Hegel offre molteplici esempi, dalla malattia mentale fino a casi assai specifici, quali «*sonnambulismo*, la *catalessi*, la *pubertà delle fanciulle*, lo stato di *gravidanza*, il *ballo di san vito*» (EZ, § 405Z). Spesso, riferendosi a questi passi, egli viene lodato per l'attenzione che riserva alle scienze naturali della sua epoca, non ché per la cura che ripone nel formulare una prospettiva filosofica che si accordi con "l'immagine scientifica del mondo" a lui contemporanea<sup>206</sup>.

Ciò è senz'altro vero. Tuttavia, quando introduce tali esempi, al fine di chiarificare quanto accade a livello dell'esposizione sistematica, Hegel afferma chiaramente a più riprese che l'anima — per com'è esposta a livello antropologico — *non* è sufficiente a catturare quello che gli esempi ci mostrano a livello empirico.

---

<sup>205</sup> Greene (1972a), p. 70.

<sup>206</sup> Si veda su tutti DeVries (1988), xii sgg.

Se è possibile addurre *esempi concreti* nell'*Antropologia*, ciò avviene perlopiù solo a patto di “anticipare” componenti che troveranno la loro trattazione sistematica solo in seguito. Quando menziona configurazioni “empiriche”, Hegel si premura spesso di mettere in guardia il lettore di star attuando una procedura di *anticipazione*. Come si è da più parti notato, la filosofia dello spirito, in generale, e quella sezione del sistema in cui si ricorre più spesso all’espedito dell’*antizipieren*<sup>207</sup>.

Nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito*, affrontando le cosiddette «diversità universali» ad esempio (gli elementi legati al carattere, alla razza etc.), Hegel ci avverte che esse

sono elaborate in base a più profonde determinazioni spirituali. Queste non sono ancora presenti qui, ma *per esprimersi più concretamente, devono essere anticipate* (LFS, p. 134, corsivo nostro).

Tali disposizioni, per come sono considerate a livello antropologico, sono ancora «di tipo del tutto astratto» (Ibid.).

Lo stesso vale per il discorso relativo alle età della vita, così come per altri aspetti più ordinari e concreti dell’esistenza dell’essere umano. Quando vengono esemplificati, ciò accade con una clausola che Hegel raramente dimentica di premettere. La si può rintracciare in tutte le edizioni dell’*Enciclopedia*, così come nel *Frammento sulla filosofia dello spirito*, in cui, ad esempio, vediamo Hegel affermare

Per parlare più *determinatamente e concretamente* del corso naturale dello spirituale attraverso le sue età, bisogna, come per la descrizione della diversità delle razze, che la conoscenza della spiritualità concreta, per quanto non si sia ancora colta nella scienza dal punto di vista dell’antropologia, sia anticipata e assunta insieme alla differenziazione dei gradi (FSS, p. 105).

Per tematizzare la realizzazione empirica dell’anima, è necessario mettere in campo fattori e differenze non pertinenti all’apparato concettuale antropologico: «per determinarle o descriverle più concretamente, bisognerebbe anticipare la conoscenza

---

<sup>207</sup> Il verbo *antizipieren* occorre sette volte, di cui cinque concentrate nell’*Antropologia* e nelle sezioni introduttive della filosofia dello spirito soggettivo.

dello spirito formato» (EZ § 396, traduzione modificata<sup>208</sup>), ripete Hegel, e lo stesso vale per la discussione delle sensazioni interne (§401Z, p. 172). Solo prendendo in considerazione elementi appartenenti alle fasi successive dello sviluppo dello spirito è possibile portare l'attenzione su fenomeni "concreti". Senza il coinvolgimento delle forme superiori di soggettività, tale concretezza non può essere colta.

Hegel esprime tale visione a più riprese. Già nell'*Introduzione* all'intera filosofia dello spirito, in un paragrafo esplicitamente metodologico e cruciale dal nostro punto di vista, Hegel fa un'affermazione assai importante in tal senso. Su di essa si potrebbe basare un'intera interpretazione di questa parte del sistema (si tratta di quello che Bourgeois chiama «il testo decisivo»<sup>209</sup> per comprendere le dinamiche in gioco nell'argomento hegeliano).

La natura *concreta* dello spirito comporta per chi la considera la specifica difficoltà, che i particolari gradi e determinazioni dello sviluppo del suo concetto non rimangono al tempo stesso come esistenze particolari [...] come succede nella natura esterna [...]. Le determinazioni e i gradi dello spirito invece non sono essenzialmente se non in quanto *momenti, stati, determinazioni dei gradi superiori dello sviluppo*. (EZ §380 p. 86).

Hegel sta affermando che la peculiarità dell'analisi filosofica dello spirito consiste proprio nel fatto che le diverse forme prese in esame, l'una dopo l'altra, nel corso dello sviluppo dialettico (prima la sensazione, poi il sentimento, più in là l'intuizione etc.<sup>210</sup>), per quanto appaiano necessariamente separati all'interno dell'esposizione, in realtà *non* vanno concepite, in primo luogo, come *partes extra partes*, oggetti o posti in una relazione spaziale e temporale tra loro<sup>211</sup>. Ma non solo, Hegel sembra sostenere qualcosa di più: non è possibile considerare i gradi inferiori dello sviluppo dello spirito (per come questi sono esposti nel sistema) come autonomi da quelli superiori neppure *a livello*

---

<sup>208</sup> Si veda anche LFS, p. 137: «Altrettanto qui, per parlare concretamente, deve essere anticipata la conoscenza dello spirito formato».

<sup>209</sup> Bourgeois, (1994), p. 145.

<sup>210</sup> Ma ciò vale, ad un livello superiore, anche per nozioni come "famiglia" "società civile" e "stato".

<sup>211</sup> Mentre nella natura «le determinazioni concettuali hanno l'apparenza di un *sussistere in modo indifferente* e della *singolarizzazione* reciproca» (EZ, § 248), e pertanto posseggono un'esistenza separata le une dalle altre, ciò non accade nello spirito. Si veda Illetterati (1995), Stone (2005) e Illetterati-Giuspoli-Mendola (2010), p. 201.

*concettuale*. Ossia, se consideriamo i gradi inferiori facendo unicamente riferimento esposto nel loro luogo sistematico – come, in parte, il descrittivista sembra fare (o comunque, come la sua visione sembra consentirci di fare) — essi risulteranno in larga parte altamente problematici.

Quando li separamo, privandoli del contributo dei livelli superiori, sembriamo ricadere in una concezione difficile da sostenere, talvolta perfino in un'impasse contraddittoria, come nel caso della nozione di *sensazione* vista sopra, e dunque affatto concreta. La vera natura della sensazione, sembra dirci Hegel, non è comprensibile senza riferimento alle attività superiori dello spirito.

Avviene [...] che ciò che è più alto si manifesti già empiricamente presente ad un livello inferiore ed astratto, ad esempio, nella sensazione c'è già ogni aspetto superiore nello spirito come contenuto o determinatezza (EZ § 380, p. 86).

Mentre una lettura lineare e progressiva tende a vedere come istanziate molte delle caratteristiche presenti nell'*Antropologia*, il ricostruttivista si attiene alle indicazioni di Hegel, e dà peso alla distinzione, da riscontrare in molte parti del testo, tra “astratto” e “concreto”.

Questa coppia concettuale risulta fondamentale per comprendere le dinamiche in gioco nell'argomento di Hegel<sup>212</sup>. Egli infatti qualifica molte delle sezioni e delle strutture che prende in esame come “astratte”. Con questo termine, come sottolinea Giuspoli, Hegel indica un particolare modo di considerarle, ossia in quanto concettualmente isolate rispetto a «un sistema di relazioni concettuali, quale contesto in cui prende forma la comprensione razionale scientifica del reale»<sup>213</sup>.

Se vengono astratte dal contesto concettuale in cui si trovano inserite, e, per così dire, considerate in maniera isolata, cioè senza relazione a quelli che saranno gli sviluppi successivi – il *con-crescere* delle determinazioni<sup>214</sup> –, tali nozioni risulteranno

---

<sup>212</sup> A tal proposito, le osservazioni di Paolo Giuspoli appaiono illuminanti, vedi Giuspoli (2013), in particolare pp. 14, 42, 69-70.

<sup>213</sup> Giuspoli (2013), p. 14.

<sup>214</sup> Sull'etimologia si veda ancora Giuspoli (2013), p. 14: «E' opportuno specificare [...] che il termine concreto è inteso nel suo significato etimologico, vale a dire come ciò che si costituisce e si manifesta mediante il *con-crescere* delle sue determinazioni. In particolare, la caratterizzazione *concettuale* fa sì che il

necessariamente parziali, e quindi inadeguate a catturare razionalmente la concretezza del reale.

Vediamo una dinamica di questo tipo all'opera a livello della sensazione: per poter dire molte cose riguardo all'*Empfindung* (tanto riguardo al suo portato oggettivo, quanto alla natura intenzionale, quanto al suo contenuto) dobbiamo far ricorso a una terminologia propria di una soggettività compiuta, dotata di pensiero e capacità cognitive superiori. «Tutte queste differenze — sostiene Hegel, riferendosi a molte dei caratteri con cui tratteggia la sensazione — non appartengono ancora al punto di vista della sensazione, bensì a una riflessione più tarda dell'anima» (FSS, p. 16).

Hegel stesso ribadisce tale argomento nell'Introduzione all'intera *Filosofia dello spirito*, sostenendo che per poter tematizzare l'occorrere empirico (concreto) di determinati fenomeni è necessario anticipare contenuti che verranno dipanati nei livelli superiori dello spirito.

Considerando i gradi inferiori, diviene necessario, per renderne avvertibile *l'esistenza empirica, rimandare [erinnern]* ai gradi superiori, nei quali essi sono presenti solo come *forme, anticipando* così un contenuto che nello sviluppo si presenterà solo in un secondo momento (ad esempio, nel risveglio naturale, la coscienza, nella pazzia, l'intelletto ecc) (ENZ §380, corsivi nostri.).

In questa citazione troviamo almeno tre elementi di fondamentale importanza da un punto di vista metodologico. In primo luogo il richiamo all'anticipazione, in secondo luogo l'idea di memoria (*erinnern*) in quanto capacità di riunire in sé le diverse determinazioni dello spirito in un'unità concreta, in terzo luogo l'idea di *forma* intesa come chiave per interpretare la relazione tra le diverse componenti del mentale affrontate nella filosofia dello spirito. Le affronteremo in quanto segue, muovendo dal modo in cui il ricostruttivista, date queste coordinate, interpreta quegli esempi antropologici che — come molta letteratura sembra sostenere — costituire la riprova di una prospettiva descrittivista del testo. Tre sono i casi fondamentali che tratteremo. Uno di essi, menzionato nella citazione, è l'esempio della “pazzia”, l'altro è quello degli animali, e

---

concreto sia tale solo se “ogni suo momento può venire compreso immediatamente soltanto a partire da e con gli altri”(EZA, § 112)».

l'ultimo i bambini. Tutti e tre gli esempi riguardano esseri apparentemente dotati di sensazione ma non delle facoltà superiori: si tratta di presunte esemplificazioni concrete che testimonierebbero una presunta "separabilità" delle nozioni antropologiche.

### 3.3.2) Tre casi di "separabilità": animali, bambini e pazzi

A chi sostenesse la non esemplificabilità delle nozioni antropologiche, si potrebbe rispondere che Hegel stesso sembra ammettere l'esistenza un elemento antropologico autonomo, situato a livello più basso della cognizione e comune all'organismo animale e all'individualità umana. Si tratta di quello cui troviamo le *sensazioni*: un livello comune a uomini ed animali (anche se, nel caso umano, sia necessario considerare ulteriori "operazioni mentali" al fine di ottenere un'immagine completa della costituzione spirituale dell'uomo).

Si apre qui un problema testuale e teoretico assai importante, non solo per Hegel, ma anche per il dibattito odierno sul non-concettualismo. Infatti, per usare le parole di Christopher Peacocke: «cani, gatti e animali di molte altre specie, così come gli infanti (*human infants*) percepiscono il mondo, anche se il loro repertorio concettuale è limitato, e forse persino non esistente»<sup>215</sup>. Pertanto, prosegue Peacocke, essi sembrano fornirci la riprova dell'esistenza di elementi non-concettuali implicati nella percezione. Come concepire tale percezione e i suoi contenuti? E, in secondo luogo: tali contenuti sono propri anche alla costituzione mentale dell'essere umano adulto, capace di usare i concetti? Sono realmente dello stesso *tipo* di quella umana? Peacocke distingue bene le due posizioni oggi in gioco nel dibattito, denominando tale questione il problema della *hard line*:

Parlando di 'hard line' riguardo all'esperienza animale, intendo la tesi secondo cui nessuno degli stati percettivi coscienti dotati di contenuto rappresentativo che sono propri

---

<sup>215</sup> Peacocke (2001a), p. 260. Un problema analogo si manifestava già in Sellars; si veda ad esempio la corrispondenza con Chisholm, nella quale quest'ultimo gli rimprovera: «Sarebbe certamente un dogma psicologico senza fondamento affermare che gli infanti, i muti e gli animali non possono avere credenze e desideri fintanto che non sono capaci di usare linguaggio» Chisholm-Sellars (2007), p. 121.

(*enjoyed*) dagli esseri umani maturi possono essere propri (*enjoyed*) da animali non-linguistici privi di concetti, o con capacità concettuali soltanto minime. Con “soft-line” intendo semplicemente la negazione della *hard line*. Così la tesi della *soft line* dice che alcuni degli stati coscienti dotati di contenuti rappresentativo, propri (*enjoyed*) dagli essere umani maturi possono essere propri (*enjoyed*) da animali non linguistici privi di concetti, o con capacità concettuali soltanto minime.<sup>216</sup>

A partire da questa dicotomia, le posizioni contemporanee si dettano, facendosi assai più tecniche, e introducendo nell’arena filosofica diversi argomenti<sup>217</sup>.

Questa distinzione generale è tuttavia momentaneamente sufficiente per portare Hegel a dialogare con tale dibattito. A prima vista, infatti, Hegel sembra parzialmente negare la *hard line*. Egli infatti pare dirci che tanto gli animali quanto gli uomini hanno stati percettivi chiamati *sensazioni* (anche se, per Hegel, il fatto che siano dotati di contenuto rappresentazionale non è certo). Questa, tuttavia, è la prospettiva che otteniamo se stiamo alla lettura descrittivista<sup>218</sup>. Se guardiamo più da vicino al testo, è possibile tuttavia notare alcuni tratti interessanti, che sembrano andare contro una tale lettura.

### 3.3.2.1) *Le due anime. L’antropologia e il suo doppio*

Un primo elemento (assai poco discusso e rilevato) su cui porre attenzione riguarda la relazione tra l’ultima parte della *Filosofia della natura*, dedicata all’animale e la prima parte dell’*Antropologia*. Di fatto, la sezione dedicata alla terza e ultima forma della vita organica, ossia l’animalità, ci presenta una forma di soggettività caratterizzabile come *anima*, la quale ha moltissimi aspetti in comune con l’*anima* nella sua veste antropologica. «Nell’*Enciclopedia*», sottolinea Burgeois, «l’anima chiude il processo della natura - l’animale è già un’anima - così come inaugura il processo dello spirito - l’uomo è ancora un’anima»<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Peacocke (2001a), p. 261.

<sup>217</sup> Oltre ai testi menzionati nel cap. 1, per una panoramica si veda Schmidt (2010).

<sup>218</sup> Si veda a tal proposito Winfield (2007), p. 57.

<sup>219</sup> Bourgeois (1994), p. 122.

Le coincidenze tematiche tra le due sezioni e le rispettive caratterizzazioni dell'anima sono numerosissime. «Anche l'animale ha un'anima», ci dice Hegel (LFS; p. 112)<sup>220</sup>. Tale anima manifesta i tratti, seppur germinali, di una forma di soggettività libera: la liberazione dalla spazialità e temporalità naturale, la libertà del movimento e della vocalizzazione etc. Tali determinazioni, menzionate a livello della *Filosofia della Natura*, ritornano nelle pagine antropologiche. L'animale, in quanto anima, non ha soltanto voce e movimento, ci dice Hegel, «ma ha soprattutto il sentimento» (ENZ § 351). Anche l'animale è dotato di sensibilità (EZA §281)<sup>221</sup>, e la sua anima viene descritta a più riprese come «microcosmo» (EZ §391), esattamente come avverrà nell'*Antropologia*.

A livello testuale ci troviamo di fronte ad un significativo fenomeno di “duplicazione”, in cui sembra che la stessa configurazione, l'anima, si ripresenti con caratteri analoghi a due livelli sistematici differenti. Tale circostanza solleva il problema di come comprendere le ragioni di tale ripetizione tematica, e quale è lo statuto dell'anima “doppione”. Si apre quello che Bernard Burgeois – forse l'unico ad aver preso sul serio tale questione — denomina il problema delle «deux ames», le due anime<sup>222</sup>.

Se adottiamo una prospettiva interpretativa lineare, di tipo descrittivista, la presenza del “doppione” antropologico risulta scomoda, in quanto più difficile da giustificare. Se l'anima, nella sua forma compiuta, è una sola, comune alla soggettività animale e a quella umana, perché descriverla due volte? Perché non tematizzarla semplicemente a livello di organismo animale per poi passare, in maniera lineare e conseguente, a descrivere quelle operazioni aggiuntive che, sommandosi a quelle tipiche dell'anima, le permettono di raggiungere il livello cognitivo propriamente umano?

Di fronte a tale circostanza (così come, del resto, di fronte a tutte le ripetizioni tematiche presenti nella *Filosofia dello spirito* soggettivo), la lettura descrittivista si trova in difficoltà. In ragione di tale difficoltà, prende forza un modo alternativo di concepire la presenza di tale elemento testuale.

---

<sup>220</sup> Ci rivolgiamo qui alle caratteristiche generali dell'organismo animale — quello che Hegel chiama “il tipo universale dell'animale” (EZA §292) — ponendo attenzione ai tratti comuni delle «distinte formazioni e ordini degli animali» (Ibid, p. 182). Per un'analisi più accurata dell'animalità nelle sue diverse conformazioni vedi Illetterati (1995).

<sup>221</sup> Si veda anche EZA §274, in cui si afferma che l'animale ha «principalmente [il] sentimento», così come EZ §381Z, p. 88, dove Hegel sostiene che l'animale «ha sensazione».

<sup>222</sup> Bourgeois (1994).

Come ricordano B. Burgeois, W. Wolff e F. Chiereghin, Hegel afferma a più riprese che vi sia effettivamente una distinzione di principio tra “l’anima animale” e “l’anima umana”: egli stesso lo ribadisce con decisione, sostenendo che «l’umanità animale è qualcosa di totalmente altro dall’animalità». La differenza tra le due anime riguarda anche le loro attività, tra cui ad esempio quelle legate alla sensibilità, cosicché è possibile vedere il filosofo tedesco affermare che, «già in questa sfera distingue l’anima dell’animale da quella spirituale» (FSS, p. 109).

L’insistenza sull’eterogeneità delle due anime acquista coerenza ulteriore se teniamo conto diverso atteggiamento di Hegel nelle due sezioni: a fronte delle criticità esposte a livello antropologico, troviamo una descrizione assai meno problematica nella *Filosofia della natura*. Se da una parte, in quest’ultima, Hegel sembra trattare il paradigma della *Seele* come un modello adeguato per comprendere il fenomeno della proto-soggettività animale, dall’altra, come si è mostrato sopra, è difficile pensare una soggettività umana soltanto in termini di *anima*.

Hegel emerge qui, se volessimo dirla con Peacocke, come il teorico della *hard line*. Non vi sono stati o elementi comuni tra cognizione umana e quella all’animale. La nozione di sensazione – così come, in parte, quella di anima — quando viene applicata all’essere umano e all’animale, sembra avere al più un significato *analogico*.

Ciò non ci aiuta soltanto a rendere conto della ripetitività tematica, di per sé altrimenti difficile da spiegare, ma rende Hegel più coerente rispetto a vedute espresse altrove, in particolare nella storia della filosofia, di cui vale la pena menzionare un aspetto, su cui torneremo in seguito.

Come da più parti osservato, la trattazione antropologica dell’anima ha come suo costante punto di riferimento *Aristotele*<sup>223</sup>. In tal senso, Hegel loda notoriamente Aristotele per aver negato un modello compositivo e additivo, in cui le anime si aggiungerebbero le une alle altre, e per aver rifiutato, contestualmente, l’idea che le tre anime sarebbero specie di un unico genere. Pertanto, come ricorda Burgeois, Hegel stesso «non può ammettere l’esistenza per sé di un’anima che, nella sua omogeneità fondamentale,

---

<sup>223</sup> Ferrarin (2002), p. 234 sgg., Chiereghin (1989). Un aspetto interessante, in tale appropriazione, è dato dal fatto che il tipo di attività che Hegel chiama “anima” *tout court*, sembra in realtà presentare primariamente gli aspetti di una sola delle anime aristoteliche, ovvero l’*anima sensitiva*.

costituisce la base reale unica della vita animale e della vita umana»<sup>224</sup>. Così, conclude Bourgeois, «l'omonima generica copre una differenza qualitativa essenziale tra l'anima animale e l'anima umana, che Hegel rimarca con forza quando evoca le loro manifestazioni analoghe»<sup>225</sup>. Ci sono dunque profondi motivi sistematici per aver trattato le due anime in luoghi diversi. Motivi che sembrano opporsi a una lettura lineare e descrittivista della progressione sistematica.

### 3.3.2.2) *L'infanzia e il "natürlicher Mensch"*

Passiamo ora al caso dell'infante. E' possibile, almeno a un primo livello di sviluppo, utilizzare l'apparato concettuale di cui Hegel si serve per comprendere l'animale al fine di pensare la natura (la costituzione della mente e le esperienze) dell'infante? Sebbene talvolta Hegel sembri suggerire il contrario (EZC §396Z, p. 142-3)<sup>226</sup>, vi sono luoghi in cui Hegel propone una visione più raffinata, operando una distinzione fondamentale tra la natura della cognizione dell'animale e quella del bambino. Egli nega la tesi della comunanza, ponendosi come il teorico di una *hard line* tra animale, da una parte, e l'uomo (anche quando quest'ultimo è considerato) nei suoi primi stadi di vita, dall'altra. La differenza tra i due tipi di soggettività è di tipo *qualitativo*, afferma Hegel, e riguarda anche i primi stadi della crescita. Il bambino non è un mero essere naturale (*einfaches Naturwesen*), bensì è un *natürlicher Mensch* (VPG, p. 107). «Al bambino non possiamo attribuire razionalità, ma il primo vagito del bambino è già diverso dall'animale», scrive Hegel nelle lezioni di filosofia della storia, nel vagito è già contenuta l'impronta (*das Gepräge*) dell'umano (VPG, p. 35).

Pertanto, non è lecito considerare il bambino (né, per estensione, la sua vita mentale) al pari di quella dell'animale, ed è scorretto chiedersi che cosa vada "aggiunto" per arrivare a una cognizione pienamente umana. Questa visione "additiva" – che peraltro per molti

---

<sup>224</sup> Bourgeois (1994), p. 132.

<sup>225</sup> Bourgeois (1994), p. 133.

<sup>226</sup> Scrive Hegel: «Quando il bambino, lasciando lo stato vegetativo nel quale si trova nel corpo della madre, è messo al mondo, egli passa al modo di vivere animale» (EZ, §396, p. 142); egli tuttavia corregge subito tale affermazione, specificando che nel momento della nascita «già si manifesta la superiorità della sua natura» (EZ, §396, p. 143).

aspetti somiglia alla posizione che Hegel attribuisce a Condillac<sup>227</sup> — è legata alla prospettiva descrittivista, tuttavia sembra pertanto scorretta. Le differenze tra le due forme di soggettività sono invece *ab ovo*.

L'idea che quella animale e quella umana siano due tipi di soggettività *essenzialmente e qualitativamente* diverse anche a livello basilare della cognizione prende così forza. La differenziazione emerge anche sotto altri punti di vista: Hegel sostiene che l'animale venga al mondo con un corredo cognitivo e fisico già sviluppato, il quale non va incontro a processi di mutamento. «L'animale nasce quasi pronto (*fast fertig*), la sua crescita è più un rinforzarsi»: esso ha «tutto ciò che gli serve» (VPGE, p31)<sup>228</sup>. L'uomo invece porterà a termine il proprio sviluppo cognitivo e spirituale solo attraversato un processo di formazione, il quale influirà sulla natura dei suoi contenuti mentali.

La sensazione di un essere umano, fin dalla nascita già diversi da quelli di un gatto, si svilupperà e assumerà la una *forma* paradigmatica solo in seguito a processi di maturazione. Una volta compiuto tale processo di educazione al pensiero concettuale (un processo che *non* va fatto coincidere con quello descritto nell'*Antropologia*) anche la sua sensazione apparirà radicalmente diversa. Come ripeterà nelle *Lezioni di filosofia della storia*:

L'umanità animale (*Tierische Menschheit*) è qualcosa di completamente differente dall'animalità (*ist etwas ganz anderes als Tierheit*). Lo spirito non si sviluppa dall'animale, non inizia dall'animale, bensì bisogna iniziare dallo spirito, ma da quello che dapprima è solo *an sich*, ossia è naturale. Non animale, ma uno spirito tale, che su di esso è impresso il carattere dell'uomo (VPG, p. 35)<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Si veda Halbig (2002). Condillac viene visto come colui che pensa «lo sviluppo dell'individuo – connesso con lo sviluppo antropologico – secondo il quale si ritiene che le facoltà e le forze entrino in scena uno dopo l'altra, esteriorizzandosi nell'esistenza» (EZ, § 442A).

<sup>228</sup> Nelle stesse pagine preciserà che si tratta di un «rinforzarsi quantitativo».

<sup>229</sup> Anche se Hegel appare qui come il teorico di una *hard line* piuttosto spinta, ciò non significa, chiaramente, che egli sostenga che gli animali non percepiscano il mondo o non si orientino in esso. Su questo punto le ultime parti della filosofia della natura sono chiare. A tal proposito la posizione di Hegel pare ancora una volta vicina a quella di McDowell. Si veda il buon riassunto fornito da Peacocke (2001a), p. 261: «Coloro che scelgono la strada della *hard line* non devono per forza negare che gli animali abbiano una qualche sensibilità percettiva nei confronti dell'ambiente. McDowell, che sostiene la *hard line*, insiste sul fatto che gli animali hanno tale sensibilità percettiva: “è un fatto ovvio che condividiamo la percezione con i semplici animali”. Egli non ha neppure in mente, per esempio, solo un qualche tipo di sensibilità informativa che fare degli animali quella sorta di automi che Descartes credeva che fossero. In *Mente e mondo* McDowell parla di “proto-soggettività”. [...] In ogni caso, per McDowell è necessario che si tratti

Non bisogna perciò «fermarsi all'animalità del sentire» (FSS, p.109). In conclusione: se poco sopra abbiamo argomentato contro l'idea di una "separabilità" della sezione antropologica, ora vediamo che essa non sembra isolabile in quanto stadio animale dell'uomo, o un livello di cognizione condiviso con gli animali, cui l'uomo può, in qualche occasione, regredire (poniamo, perdendo le facoltà superiori), tornando ad uno stadio di semi-animalità. Questa linea interpretativa tuttavia, legata alle due tesi della (a) separabilità (b) natura animale della *Seele* antropologica sembra legata all'approccio descrittivista. Essa è comune, soprattutto quando si parla di un ultimo fenomeno, quello della pazzia.

### 3.3.2.3) *Il privilegio del folle: un esempio di vita animica?*

Sebbene la discussione hegeliana della malattia mentale non abbia risvolti immediati sulla controversia circa la costituzione della mente, essa resta di estremo rilievo, soprattutto per il tipo di considerazioni messe in campo dagli interpreti. La teoresi hegeliana sulla follia, infatti, è stata vista rappresentare per molti aspetti la prova più lampante della "separabilità" di una delle sezioni dell'*Antropologia*. Detto in maniera generale: il folle è l'esempio vivente di come alcune strutture descritte nell'*Antropologia* possano occorrere nel reale, in maniera isolata, indipendentemente da quanto viene descritto nelle sezioni sistematiche successive. Vale dunque la pena prendere in considerazione quest'ultimo (e più discusso esempio) caso di separabilità, vagliando la correttezza delle interpretazioni, in quanto permette di porre in rilievo la differenza degli approcci "ricostruttivo" e "descrittivo" a Hegel.

La letteratura intorno al tema è vasta, in parte in virtù della natura dell'argomento, in parte in considerazione del fatto che il periodo storico in cui Hegel si trova a scrivere è segnato dall'emergere, della discussione psichiatrica, di nuovi paradigmi medici

---

unicamente di un analogo. Secondo il suo punto di vista non è letteralmente vero che il semplice animale ha un'esperienza visiva di una superficie – posta a una certa distanza e direzione – nello stesso senso in cui ce l'hanno gli esseri umani maturi, che usano concetti».

riguardanti la malattia mentale e la dimensione dell'inconscio (come vedremo tra breve, queste due dimensioni, nel nostro discorso, si legano profondamente)<sup>230</sup>.

“Inconscio”, nel sistema di Hegel, si dice in molti modi. La distinzione operata dalla lingua tedesca tra *bewusstlos* e *unbewußt* è in parte amplificata, dacché le due accezioni si declinano variamente nel pensiero del filosofo tedesco, moltiplicando la polisemia del termine. Ai nostri fini potremmo assumere inizialmente la tassonomia avanzata da Mills, il quale, pur riconoscendo che Hegel non opera mai tali distinguo esplicitamente, individua almeno cinque usi o possibili accezioni del termine. Inconscio, ci dice, significa

- (1) Ciò che non ha coscienza, come l'Idea fuori di sé, istanziata nella natura;
- (2) uno stato o una condizione dello spirito in quando non autocosciente (*non or unself-consciousness*);
- (3) Un regno che è “altro da” o dialetticamente opposto alla coscienza;
- (4) Ciò che è al di là o al di fuori dello spirito nel suo momento attuale [di sviluppo], e che potremmo attribuire (a) al regno della potenzialità non ancora attualizzata dallo spirito (il che corrisponderebbe alla seconda definizione) oppure (b) a ciò che è la negatività stessa, quindi una caratteristica centrale nello sviluppo dello spirito; e infine
- (5) un fondamento o un abisso pre-razionale (*Schlacht, Abgrund o Ungrund*) che serve da fondazione affinché tutte le forme dello spirito si manifestino<sup>231</sup>.

A prima vista alcuni di tali sensi sembrano sovrapporsi l'uno all'altro, e Mills, a dire il vero non si dilunga molto per chiarificarli ulteriormente. E' tuttavia utile tenerli a mente come una prima cartografia.

Per quanto riguardala trattazione dell'anima, che qui ci interessa, Hegel viene visto in queste sezioni teorizzare aspetti della nostra vita non-cosciente. Ciò riguarda specialmente le singole parti dedicate al *Gefühl*, ma spesso vi è stata la tendenza a identificare in quanto *inconscio* l'anima nella sua interezza, con tutte le sue attività<sup>232</sup>. Giulio Severino, ad esempio, ci dice che «l'inconscio, come unità psicofisica, si svolge nell'*Enciclopedia* secondo i tre momenti dell'anima naturale, dell'anima senziente,

---

<sup>230</sup> Vedi Petry (1978), II, p. 580 e Severino (1983), pp. 46 sgg., oltre che il classico Ellenberger (1970), per una contestualizzazione storica. Si vedano anche Mills (1996, 2000, 2002), Farina (2013), Berthold-Bond (1992,1995), Masullo (1997), Sturma (1990), Bonito Oliva (1979, 1995), Christensen (1968a; 1968b).

<sup>231</sup> Mills (2000), p. 322.

<sup>232</sup> Si vedano Severino (1983), Wiehl (1979), Mills (1996, 2000). Nel caso di Mills, come purtroppo in altri casi, la lettura di Hegel sembra particolarmente influenzata da molte teorie psicoanalitiche.

dell'anima reale»<sup>233</sup>. Tutto il plesso concettuale associato alla *Seele* non sarebbe altro che l'inconscio, la «dimensione della vita dell'uomo che precede e rende possibile la coscienza»<sup>234</sup>.

Qui è ancora necessario specificare in quale senso viene detto che l'inconscio *precede* la coscienza (se si tratti di *das Bewußtlos* o *Unbewußt*). In generale, tale lettura tende a vedere l'anima come la descrizione di una serie di attività che accadono (al di sotto) della vita cosciente, le quali si avvicinano molto al senso associato ad *Unbewußt*, o, se vogliamo, il terzo senso indicato da Mills (3). Esse costituiscono un gruppo di funzioni che si collocano a un livello inferiore della nostra attività razionale e che hanno luogo senza che l'essere umano ne sia consapevole (e, in parte, senza che ne *possa* diventare consapevole). Non è difficile qui, ripetiamolo, riscontrare il presupposto della *separabilità*.

Hegel talvolta sembra esprimersi in questo senso, considerando l'anima come un sistema autonomo di capacità, isolabili rispetto al resto delle facoltà superiori, le quali operano al di sotto della coscienza.

Nella *Filosofia della religione*, le funzioni dell'anima sono descritte attraverso un'analogia con il sistema circolatorio, un sistema conchiuso del quale non abbiamo coscienza. Parlando della "religione naturale", ci ricorda Marmasse, Hegel menziona le determinazioni dell'anima naturale, e afferma

L'uomo è spirito, e il suo spirito si determina come anima, come quest'unità del vivente — questa sua vitalità [...]. Tale azione (*Wirkseimkeit*) è presente nell'uomo, finché esso vive, senza che egli la voglia, o ne sia a conoscenza, e tuttavia la sua anima vivente è la causa (*Ursache*) la cosa originaria (*ürsprungliche sache*) che agisce. L'uomo, che è pure quest'anima vivente, non sa nulla di ciò, non vuole la circolazione del sangue e non la prescrive, e tuttavia la compie (*tut es*) (VPR, II, p. 468).

---

<sup>233</sup> Severino (1983), p. 21, vedi anche Ibid. p. 22: «la dimensione dell'inconscio 'psichico' ha inizio nel momento in cui l'anima naturale, ancor prima di elevarsi ad anima senziente, diviene sensitiva».

<sup>234</sup> Severino vede sicuramente Hegel descriverci dinamiche inconscie proprie dell'essere umano. Nel farlo, attribuisce a Hegel l'idea che lo sviluppo dell'*Antropologia* sia condotto elaborando il tema dell'inconscio, che Severino considera come separabile.

Tralasciamo al momento il fatto, importante, che tale descrizione delle funzioni dell'anima —anche in virtù delle considerazioni che la precedono — corrisponde a un livello di analisi proprio della *Filosofia della natura* e non dell'*Antropologia*, per cui Hegel si riferisce agli aspetti fisiologici dell'organismo, comuni all'animale. L'immagine, di fatto, può essere utile per illustrare anche un certo tipo di interpretazione di Hegel, relativa al livello antropologico. Secondo tale visione vi sarebbero una classe di eventi cognitivi, o attività dell'anima che (al pari della digestione, o della circolazione del sangue) avvengono *al di sotto* della soglia della coscienza e possono essere compresi senza riferimento ad essa. Questo ci porta a concepire una struttura della mente bipartita in due livelli, in un modello (non a caso) non lontano da quello psicanalitico: da una parte un dominio, inconscio, caratterizzato da episodi autonomi, non-concettuali (la sensazione di blu, gli impulsi animali etc.), raccolti, per usare le parole di Severino, in «una sfera che li contiene *al di sotto* della coscienza»<sup>235</sup>. Tale sfera, è appunto l'anima che, come molti commentatori non mancano di notare, viene poeticamente descritta da Hegel come una “notte”. Dall'altra troviamo il dominio della coscienza, della “luce” dello spirito (in cui troviamo le percezioni di oggetti, i segni, la fantasia etc.).

Secondo questa immagine, tale stato è isolabile, e quando viene lasciato senza l'intervento delle facoltà superiori o attività cognitive propriamente razionali (le quali esercitano un certo controllo su quelle inferiori), può prendere il sopravvento nella vita mentale del soggetto finito. L'uomo può «ricadere» (un verbo molto usato da Hegel) in tali stati, i quali sono responsabili di diversi fenomeni, tra i quali, sembra dirci Hegel, troviamo la follia - il magnetismo, il sonnambulismo (vedi anche LFS, pp. 112 ,170sgg)<sup>236</sup>. Hegel sembra descrivere la malattia mentale come il caso della “separazione” in cui un individuo rimane «bloccato in una particolarità del sentimento» (EZ § 408). Al pari di quanto accade nel magnetismo, avremmo anche qui un «*autonomizzarsi* dell'anima sensitiva, la sua *separazione* dalla coscienza mediata, intellettuale» (EZ §406Z).

Di fatto, pertanto, Hegel sembrerebbe teorizzare un caso emblematico in cui l'anima si trova nell'esistenza indipendentemente dalla presenza delle facoltà superiori. Lo

---

<sup>235</sup> Severino (1983), p. 72, corsivo nostro. Severino cita a proposito Jung come sostenitore di una visione analoga a quella hegeliana.

<sup>236</sup> Per una breve ma efficace panoramica della tassonomia hegeliana dei vari tipi di malattia mentale vedi Farina (2013).

sprofondare nella malattia mentale sarebbe una sorta di “regressione” a una fase descritta nello sviluppo dell’argomento hegeliano: come scrive Hegel «se ora l’uomo dalla sua vita consapevole e ponderata ricade nella mera sensazione, è malato» (LFS, p. 174), «in questo caso [...] è ritornato al grado dell’anima senziente» (LFS, p. 170)<sup>237</sup>. Anche sulla scorta di queste affermazioni, alla descrizione che Hegel ci fornisce nel capitolo sull’anima (senziente) è stata talvolta conferita una valenza ontologica. Nella forma più radicale, tali passi ci mostrerebbero la presenza, in Hegel di uno «statuto metafisico dell’inconscio»<sup>238</sup>.

Concepire però la malattia mentale sotto questo paradigma solleva tuttavia numerose perplessità. Vi sono innanzitutto quelle legate al fatto che - vale la pena ricordarlo - lo sviluppo dialettico dell’argomento non è ancora giunto al momento in cui siamo in grado di tematizzare fenomeni come pensiero, linguaggio e intenzionalità. Questa è la sezione in cui Hegel ricorda con più insistenza al suo lettore che per comprendere i fenomeni empirici legati alla follia, che egli adduce come esempio, è più che mai necessario ricorrere all’operazione di anticipazione: «anche nel considerare la follia bisogna anticipare la coscienza formata e intellettuale» (EZ §408A).

Hegel si premura di mettere in chiaro che il precedere della malattia nell’ordine dell’esposizione non significa che essa è autonoma dalle parti successive, *neppure a livello concettuale*. Il motivo per cui «la follia vada trattata *prima* della coscienza in possesso di salute e d’intelletto, nonostante essa abbia l’intelletto per presupposto» (EZ, §408Z, p. 226) viene messo in luce da Hegel mediante un paragone con la filosofia del diritto. In essa, ci dice Hegel nel § 408 dell’*Enciclopedia*, assistiamo a una «progressione simile».

Secondo un’immagine piuttosto nota, Hegel ci ricorda come la tematizzazione dell’individuo all’interno della sfera dell’eticità, pur avvenendo in uno stadio piuttosto tardo della filosofia del diritto — uno stadio successivo ad altri aspetti legati alla socialità dell’individuo umano — non vada compresa come qualcosa «temporalmente posteriore al diritto e alla moralità» che la precedono. Lo stesso vale per la famiglia, che è uno dei primi momenti, la quale non è «qualcosa di *precedente* allo stato nella realtà effettiva» (EZ, §408Z, p. 227). In una dinamica hegeliana *par excellence*, le prime forme sono

---

<sup>237</sup> Si vedano anche EZA §321, EZ, § 408.

<sup>238</sup> Mills (2000), p. 322.

“astratte”, e trovano la loro realizzazione soltanto all’interno di quelle che si presentano per ultime. Esse sono quelle più concrete, e quindi risultano da sempre inglobare quelle considerate prima all’interno della trattazione filosofica. Allo stesso modo *l’anima senziente* non sembra separabile all’interno dell’argomento come qualcosa che possa essere dotato di autonomia, nemmeno dal punto descrittivo, e non è capace di per sé di comprendere il fenomeno della pazzia nel suo essere *concreto*. «Per la stessa ragione abbiamo dovuto anche esaminare, nel campo antropologico, la *folia* – poiché questa, come abbiamo visto, consiste in un’*astrazione* che si fissa contro la coscienza oggettiva, *concreta* dell’individuo» (EZ, §408Z, p. 227).

Con ciò, si vuol dire che anche il caso empirico della *malattia mentale* non va compreso come una semplice esemplificazione empirica dell’anima *an sich*. Bisogna a tal riguardo tenere ben distinti due punti di vista, i quali corrispondono a due tematizzazioni distinte della *folia*: da una parte abbiamo la *folia* come stadio sistematico, dall’altro abbiamo la realizzazione empirica della *folia*. Come sostiene Pillow, può darsi che la *folia* sistematica non abbia (e non possa avere) una controparte empirica<sup>239</sup>: in quanto di soggettività descritto nella sezione dell’*Antropologia*, l’anima del sentimento potrebbe non essere sufficiente di per sé neppure a comprendere la natura della *folia* e quello che accade in essa.

Di fatto, appare difficile concepire il paradigma del “folle” in piena coerenza con il modello additivo. Si tratterebbe infatti di un individuo bloccato nella semplice sensazione: muto, incapace di pensiero, avvinto in una ridda di sensazioni disarticolate e effimere, forse perfino incapace di avere esperienze dotate di un portato oggettivo (ossia di avere un mondo di fronte a sé). E’ questo il modello di soggettività adeguato per comprendere il malato mentale? Non bisogna rifuggire da queste conclusioni, per quanto paradossali, in quanto esse appaiono come la conseguenza cui sembra portarci una radicale adesione alla tesi della separabilità, qualora quest’ultima venga considerata con tutte le sue implicazioni.

Se dovessimo considerare il folle come un semplice caso di realizzazione empirica del paradigma del sentimento, per molti aspetti non avremmo i mezzi concettuali per

---

<sup>239</sup> Pillow (1997). Pillow ha una lettura interessante della malattia mentale, che lo differenzia dalla maggior parte dei commentatori. Egli ritiene che la malattia, a livello sistematico, costituisca un conflitto tutto interno all’anima, tra due sue parti, anziché una perdita della parte razionale, vedi Pillow (1997), p. 191.

distinguerlo dall'animale senziente. Si tratterebbe in una semplice forma alternativa di costituzione mentale, cui dovremmo forse perfino negare i caratteri dell'umano<sup>240</sup>. Appare necessaria la presenza di un elemento razionale come parte costitutiva della follia. Nel momento in cui tuttavia diciamo la soggettività folle, intesa empiricamente, implica la presenza di un elemento razionale, stiamo contraddicendo la tesi della separabilità, e dunque la lettura dell'anima come inconscio.

Del folle pertanto pare scorretto dire, in senso letterale, che regredisce fino ad una mentalità immersa nella sensazione. Hegel sembra affermare proprio questo quando, oltre che introdurre l'idea di anticipazione, dice che anche colui che è affetto dalla malattia mentale è un'*Io*, una soggettività quindi dal carattere *almeno* fenomenologico. Si tratta di una forma mentale che lo distingue dagli animali, per cui «egli ha, per così dire, il *privilegio* della mania e del delirio» (EZ § 408).

Questa idea che la malattia mentale contenga, *in sé, già* elementi propri di alcuni stadi superiori dello spirito, va di pari passo e trova conferma nella convinzione che nella soggettività del malato sia *implicito* e comunque in azione un principio di razionalità. Il ristabilirsi di tale principio della sua forma corretta.

Anche la vera cura *psichica* mantiene perciò fermo il punto di vista secondo il quale la follia non è l'astratta *perdita* della ragione, né sotto il profilo dell'intelligenza né sotto quello del volere e della responsabilità, ma solo sconvolgimento, solo contraddizione *in una ragione che ancora sussiste* (EZ, §408A, p. 408, ultimo corsivo nostro).

Tale convinzione, presente fin dalla prima edizione dell'*Enciclopedia* (EZA § 321) è alla base della simpatia di Hegel per la prospettiva di Pinel, che trattando il paziente come essere umano, scrive Hegel, «presuppone il malato come un essere razionale» (EZ § 408).

---

<sup>240</sup> Qualora tale stato fosse realmente separabile, risulterebbe difficile da concepire come una "malattia" anziché come una semplice forma alternativa di costituzione mentale. Inoltre, ovviamente, per poter concepire la malattia è necessario far ricorso a un criterio normativo, ossia il concetto di un individuo "sano". Questo è quello che Hegel afferma quando ci dice che «conoscere quei travimenti presuppone già il *concetto*, cioè che cosa l'uomo *deve* essere» (EZA § 321, p. 202).

A tal proposito c'è un'osservazione di Burgeois, seppur poco nota e in conflitto con molte letture odierne, appare ancora una volta illuminante e condivisibile:

Pertanto — è necessario sottolineare — l'esistenza, anormale, dell'anima umana in quanto anima, è quella di un momento sempre legato contraddittoriamente al suo altro, il sé razionale. Non è quella di un'anima che quindi esiste positivamente di per sé (*positivement pour elle même*) . La follia libera l'anima, ma mai assolutamente (*jamais absolument*)<sup>241</sup>.

In conclusione: Hegel stesso annuncia che «questo capitolo dell'antropologia è in generale il più difficile, perché il più oscuro» (LFS, p. 170). Tali passi tuttavia sembrano far propendere per una lettura “ricostruttivista”, che non va incontro ai problemi dovuti alla separabilità. Nonostante non manchino, come si è mostrato, passi che sembrano spingere in direzione contraria<sup>242</sup>, considerare il livello della *malattia* come un caso in cui l'anima (intesa come inconscio) risulta isolata, comporta numerose problematicità. La malattia mentale concreta, ci dice Hegel, non è un'astratta «perdita dell'intelletto» (EZ 321A). La malattia mentale “sistematica” è invece sì un livello astratto, e per molti aspetti parziale: un esempio “*frappante*”, come scrive Marmasse, delle insufficienti causate dal processo di astrazione per come appare nell'antropologia<sup>243</sup>.

Tale posizione va contro le interpretazioni della mente hegeliana come formata da due livelli, uno conscio e uno inconscio, spesso portata avanti, in maniera implicita o esplicita, da diversi interpreti, soprattutto da coloro che leggono il testo a partire da una prospettiva psicanalitica<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup> Bourgeois (1994), p. 148.

<sup>242</sup> Vedi per esempio EZ, §408A, laddove Hegel pare effettivamente sostenere che nello spirito malato la componente dell'anima «non si risolve nella sua coscienza», di fatto suggerendo l'idea di un inconscio separabile e dai tratti autonomi.

<sup>243</sup> Marmasse (2006), p. 553. Una considerazione simile relativa all'*Antropologia*, la quale «alla fine si è trovata di fronte all'impossibilità di giungere a una definizione di un'essenza umana». Si veda Bonito Oliva (1995).

<sup>244</sup> Si veda il caso estremo di Christensen (1968a, 1968b), la cui lettura è influenzata da molte vedute psicanalitiche e spesso assai metaforica . Christensen arriva perfino a sostenere che «le disposizioni del sentimento sono per Hegel *sublimate* nella coscienza concettuale» (1968b, p. 442). Anche se poi si accorge che tale lettura «sembra essere una caricatura» (Ibid., p. 442), egli sostiene che Hegel avrebbe potuto sostenere l'idea «di un inconscio concepito in una maniera in qualche modo freudiana» (Ibid. p. 440). PER noi è importante sottolineare come la sua interpretazione si basi sull'assunto condiviso per cui alcune «operazioni della mente sono viste come appartenenti ai modi più primitivi della vita della mente»

L'idea dell'autonomia dell'anima intesa come "inconscio" è legata, ripetiamolo, alla tesi più generale della "separabilità", e dunque a una prospettiva descrittivista sul testo.

Essa in buona parte è fatta propria, ad esempio, da un interprete come Giulio Severino. Severino riconosce il doppio livello del discorso su cui viene analizzata la follia (essa è «sia un momento che lo spirito nel suo svolgersi deve sempre in qualche modo attraversare, sia una *condizione virtuale* [...] può attuarsi fino a coinvolgerlo interamente»<sup>245</sup>). Tuttavia, egli afferma, è possibile «la scomposizione esistentiva dei momenti dello spirito».<sup>246</sup> Con scomposizione esistentiva egli non intende altro che la tesi della separabilità, per cui uno dei momenti dello sviluppo descritto da Hegel non ha solo «condizione virtuale», bensì può effettivamente presentarsi nell'esistenza, separato dagli altri. Talvolta Severino, come abbiamo visto sopra, sembra affermare che un'intera sfera dello spirito, quella *Antropologica*, sia in grado di fare lo stesso.

Ci sono tuttavia buone ragioni per sostenere che Hegel non crede che ciò sia possibile. Per lo meno nel caso della malattia, Hegel non ci dà una "descrizione" dell'inconscio basata sul presupposto che esso sia una parte della mente (e una sezione antropologica) autonoma<sup>247</sup>.

---

(Christensen 1968b, p. 439). La parte inconscia, ossia «l'anima come individuale (l'anima del sentimento)» è «l'uomo naturale degli impulsi egoisti del cuore, vanità, orgoglio e le altre passioni, fantasie, speranze, amore e odio — tutte appartenenti all'inconscio. Le brame terrene, *sempre presenti* al cuore, vengono liberate quando non vengono tenute a freno dell'autocontrollo, da principi teoretici e pratici» (Ibid., p. 442). Anche la lettura di Berthold-Bond (1992, 1995), secondo cui Hegel «identifica la coscienza con una superficie» (1992, p. 427), è assai influenzata da vedute psicanalitiche. Un'analisi più accurata è quella di Mills (1996, 2000), il quale analizza l'idea di "abisso inconscio" a partire anche dall'influenza di Böhme. Il discorso tuttavia, anche in questo caso, si mantiene su tale paradigma duale, con un inconscio «legato alla nostra costituzione naturale o passato evolutivo animale» Mills (2000), p. 324, una posizione che abbiamo visto essere difficile da sostenere. Mills tende a vedere l'anima come tale luogo, il quale «gioca un ruolo indispensabile nello sviluppo *ontologico* delle facoltà superiori dello spirito» (Mills, 2000, p. 322, corsivo nostro). Si veda anche l'affermazione per cui «il movimento dello spirito soggettivo ha la sua genesi nell'inconscio, i.e. lo spirito si manifesta originariamente come inconscio» Mills (2000), p. 326; Mills (1996), p. 71 offre una considerazione analoga.

<sup>245</sup> Severino (1983), p. 60, corsivo nostro.

<sup>246</sup> Severino (1983), p. 61. La tesi di Severino viene ripresa, con poche modificazioni, da Morani (2007).

<sup>247</sup> Severino sembra cogliere maggiormente nel segno, invece, in quella parte della sua ricostruzione in cui afferma che «Hegel non identifica l'inconscio con l'irrazionale», Severino (1983), p. 32.

### 3.3.3) Contro la tesi della separabilità. Un'ipotesi

Resta tuttavia difficile comprendere la visione hegeliana delle attività dell'anima in maniera alternativa all'idea della separazione. Hegel stesso tuttavia sembra fornirci qualche indizio all'interno del suo testo.

Ciò emerge guardando al legame di queste parti del sistema con Aristotele, nonché con la lettura del *De anima* (ma non solo del *De anima*) da parte di Hegel, in quale è stato messo variamente in luce dalla letteratura secondaria. Franco Chiereghin ha mostrato in maniera convincente la sussistenza di paralleli a livello tematico e strutturale tra l'articolazione della *Filosofia dello spirito soggettivo* e diversi scritti aristotelici. La prima è scandita in riferimento ai secondi<sup>248</sup>.

Di tale ambito, vi è un aspetto particolarmente rilevante. Nel suo celebre studio, Alfredo Ferrarin sottolinea come, tra i caratteri della teoresi aristotelica sull'anima che Hegel loda maggiormente, vi è il fatto che Aristotele non ricerca qualcosa come un definizione tra le tre anime (vegetativa, sensitiva e intellettuale), ma intende la gerarchia come una progressiva inclusione e riassorbimento a livello superiore. Secondo Hegel, scrive Ferrarin

Il significato della sequenza delle tre anime [...] è che l'anima vegetativa è contenuta potenzialmente o idealmente in quella sensitiva nel modo in cui un predicato inerisce in un soggetto [...]. In questo modo, ogni forma diviene la materia di una forma superiore. Aristotele ha ragione a considerare lo spirito come «una serie di determinazioni successive»; la sua grande intuizione è che le diverse anime non vanno concepite indipendenti ma come momenti ideali [...]<sup>249</sup>.

Questo modo di vedere la relazione delle tre anime in Aristotele costituisce un buon modello iniziale per tematizzare la relazione tra i differenti momenti dello sviluppo della filosofia dello spirito. Sebbene resti da vedere più nel dettaglio che cosa esso implichi, sicuramente rappresenta un modello alternativo al paradigma "additivo". Un modo per

---

<sup>248</sup> Si veda Chiereghin (1989), p. 255: «Mentre le tematiche speculative del *De Anima* appaiono sì già nell'*Antropologia*, ma continuano poi anche nella *Psicologia*, sono soprattutto *Parva Naturalia*, fatta eccezione in parte per il *De memoria et reminiscentia*, ad avere orientato l'elaborazione dell'*Antropologia* hegeliana». A tal proposito Chiereghin (1995), Ferrarin (2001), Weiss (1969), Wolff (1991), Wiehl (1988).

<sup>249</sup> Ferrarin (2001), p. 249-50

approcciare la questione in sintonia con tale rifiuto si trova in quanto sostiene Franco Chiareghin in proposito:

Se nelle piante l'anima vegetativa o nutritiva è il principio sufficiente a esplicarne i modi di esistenza, quando nell'animale compare la sensazione non è che l'anima sensitiva vada ad aggiungersi alla vegetativa, cooperando con essa, ma la riassorbe in sé svolgendo sia le proprie funzioni sia quelle dell'anima vegetativa; altrettanto, quando nell'uomo compare la comprensione intellettuale del mondo, l'anima intellettuale contiene in potenza la vegetativa e la sensitiva e ne esplica, all'occorrenza, ogni funzione, così che l'anima è in ogni caso sempre e soltanto una.<sup>250</sup>

Il ricorso alla nozione di “forma” come chiave per comprendere l’argomento di Hegel, può dischiudere forse così anche una considerazione diversa del tipo di costituzione dello spirito cui l’argomento sembra dar luogo. Se ogni nuova attività che entra in gioco va vista come una “forma”, che in quanto tale retroagisce su quelle precedenti, sembra che la natura di queste ultime, per com’è descritta in tali sezioni, sia costretta a mutare.

Così l’anima, nozione di per sé deficitaria, una volta all’interno di un contesto più ampio della vita mentale dell’individuo, “informata” dalle sue parti superiori e intellettive, sembra cambiare i suoi contorni. Lo stesso può dirsi, forse, delle attività e i contenuti che la caratterizzano, come la sensazione.

#### 3.4) *Un’antropologia senza uomini? Considerazioni finali*

A prescindere da quali siano i contorni che la sensazione acquista quando viene “informata” dalle facoltà superiori, sembra comunque legittimo distinguere almeno *due* nozioni di sensazione. Quella presentata nell’*Antropologia*, “ripulita” dalle anticipazioni e dall’azione delle *Tätigkeiten* superiori dello spirito, pare essere, per Hegel stesso, una nozione filosoficamente difficoltosa. Facendo leva su tale circostanza, il ricostruttivista

---

<sup>250</sup>Chiareghin (2011), p. 26. Lo stesso tema si trova in Chiareghin (1989), pp. 263-4.

può spingersi fino ad affermare che l'*Empfindung*, in quanto avulsa dalle attività cognitive presentate in seguito, è qualcosa che va rifiutato. Nell'*uomo* la nozione di sensazione deve lasciare il passo a nozioni superiori e più adeguate. D'altronde, ci dice lo stesso Hegel, «la considerazione antropologica non può perciò rimanere ferma all'animalità del sentire» (*FSS*, pp. 109).

Nella sua lettura dell'*Antropologia*, Gilles Marmasse riconosce questo tratto, il quale (si lega e) rende visibile una caratteristica generale dell'argomento di Hegel su cui il ricostruttivista insiste. «Uno dei caratteri più sorprendenti della sistematicità hegeliana è quindi costituito, si può dire, dal ritardo della fondazione»<sup>251</sup>. Non si può considerare cioè ogni momento come isolato. Per usare ancora il vocabolario di Marmasse, «un momento, per Hegel, non è [...] una *causa sui*».<sup>252</sup> E' per questo, conclude l'interprete francese, che «bisogna insistere sull'astrazione del momento antropologico, vale a dire sul suo carattere insoddisfacente»<sup>253</sup>. Questo corrisponde in buona parte all'impostazione esegetica e metodologica del ricostruttivista.

Marmasse è influenzato dalla lettura del suo maestro, Bernard Bourgeois, il quale, parlando dell'*Antropologia* hegeliana, mette bene in luce tale tratto, in maniera forse più radicale: si tratta di «una ricostruzione essenzialmente concettuale» di ciò che lo spirito sarebbe nei suoi aspetti naturali, la quale contiene numerosi aspetti contraddittori e insufficienze concettuali<sup>254</sup>.

L'insufficienza, tuttavia, non va compresa nel senso di una necessità di *aggiungere* qualcosa alla nozione di sensazione (la quale resterebbe in sé plausibile, seppur da integrare), per poter ottenere una visione coerente. Piuttosto, ciò significa rifiutare la sensazione brutta per com'è descritta in tale parte del sistema, per riconcettualizzarla a un livello superiore.

Hegel stesso si riferisce alla nozione di sensazione come a una “contraddizione”. La sensazione è «questa contraddizione immediata», scrive Hegel, aggiungendo che «è soltanto la contraddizione della sensazione che spinge fuori lo spirito da questa, o piuttosto, al punto che essa sia tolta, così come tutto ciò che è più alto nasce soltanto per

---

<sup>251</sup> Marmasse (2006), p. 549.

<sup>252</sup> Marmasse (2006), p. 549

<sup>253</sup> Marmasse (2006), p. 552.

<sup>254</sup> Bourgeois (1997), p. 152.

il fatto che ciò che è più basso si toglie, come contraddizione in sé, in ciò che è più alto» (FSS, p. 106). Un altro passo decisivo in tal senso è il seguente:

Il contenuto della sensazione è un dato, e la sensazione stessa è la contraddizione [...] — una contraddizione che non è ancora risolta nella sensazione, ma ha la sua risoluzione in una maniera più alta dell'anima (FSS, p. 106).

Hegel stesso sembra rifiutare molti aspetti della sensazione intesa come nozione autonoma, rimandando oltre per comprenderne la vera natura. Per usare le sue parole: «certo però la sensazione, ciò per cui la sensazione diviene umana, è il pensiero» (LFS, p. 157).

Pertanto, prosegue Bourgeois, «le determinazioni finali della *Filosofia della natura*, valide per l'organismo semplicemente naturale, sono riprese all'inizio della Filosofia dello spirito, nell'*Antropologia*, con un contenuto e uno statuto totalmente differenti»<sup>255</sup>. Nell'antropologia esse appaiono in veste principalmente critica: ciò vale non soltanto per la *sensazione* ma in generale per la nozione stessa di *Seele*. Hegel è critico nei confronti della possibilità di intendere quest'ultima in quanto paradigma per la comprensione dello spirito.

Tutte queste considerazioni ci portano a deflazionare molto la nozione di anima, fino a toglierle qualsiasi portato descrittivo. La conclusione da trarre a partire da tali considerazioni sembra essere quella cui Bourgeois giunge in un testo che, seppur poco citato dalla letteratura secondaria, appare efficacissimo e perspicace su questo argomento: «l'anima umana, o lo spirito come anima, *non* ha esistenza propria»<sup>256</sup>.

Nonostante Hegel sia ben lontano dall'esser chiaro in proposito, sembra dunque necessario abbandonare l'idea dell'*homo antropologicus* vista sopra, ossia della nozione di anima come interamente separabile. A tal proposito acquista importante rilievo un altro dato testuale sui cui gli interpreti si sono soffermati assai di rado. Come ha notato M. Wolff, è interessante rilevare che Hegel, nel testo principale dell'*Antropologia*, non utilizza mai la parola “Mensch”, tranne in un'occasione molto particolare e in poche

---

<sup>255</sup> Bourgeois (1997), p. 155,

<sup>256</sup> Bourgeois (1994), p. 144.

annotazioni, servendosi inoltre una volta sola dell'aggettivo "menschlich" (EZ § 411)<sup>257</sup>. Come sostiene Wolff, «l'idea che *sono di fatto uomini*» quelli descritti nell'*Antropologia*, «non è irrilevante, ma sicuramente ha un significato secondario»<sup>258</sup>.

Il fatto che l'"uomo" non appaia praticamente mai nell'argomentazione principale del testo si presta a varie interpretazioni. Per alcuni interpreti (descrittivisti), ciò potrebbe significare che, di fatto, ci troviamo ancora a un livello del discorso in cui l'uomo non appare nella sua specificità. Ci troviamo invece a quello stadio in cui esso condivide le caratteristiche descritte con l'animale. Per questo, non avendo ancora raggiunto l'altezza appropriata per la tematizzazione di una *differentia specifica*, l'uomo non viene esplicitamente menzionato. Abbiamo visto però come ci siano buone ragioni, teoretiche e testuali, per tenere ferma una distinzione tra uomo e animale già in queste parti del sistema, escludendo così che Hegel in questa pagine stia parlando di forme di vita animale. Acquista così forza la tesi del fronte opposto, quello ricostruttivista, per il quale l'assenza dell' "uomo" a questa altezza può significare, in maniera più radicale, che usare le categorie proposte dall'*Antropologia* per tematizzarne la soggettività umana (persino intesa nei suoi livelli più bassi) è insufficiente e in ultima istanza scorretto. L'uomo, in un certo senso, non può esserci a questo livello del sistema. Certo, un'*Antropologia* senza uomo sembrerebbe una contraddizione in termini, tuttavia Hegel sembra tendere a precisare – l'inserimento del sottotitolo, in parte, va in quella direzione — che l'oggetto della sua antropologia si discosta da quello classico, e pertanto non va fatto coincidere con l'essere umano. Non è l'*uomo*, bensì l'*anima* ad essere al centro del discorso: se descritta nella maniera in cui appare a *questa altezza sistematica*, è ben possibile che essa non possa venir usata *tout court* come modello per comprendere l'uomo, o la soggettività umana finita.

---

<sup>257</sup> L'unica apparizione della parola *Menschen* (al plurale) la troviamo nel paragrafo §406, in cui però Hegel analizza un *caso particolare*, e per farlo, deve anticipare molti aspetti.

<sup>258</sup> Wolff (1991), pp. 29, 169-70. L'osservazione di Wolff è perspicace, anche se nel modo in cui è formulata non è interamente corretta. Wolff infatti non tiene conto dell'occorrenza al §406, sostenendo che nel testo la parola *Mensch* «*gar nicht vorkommt*» (ibid., p. 169). Riguardo all'aggettivo "menschlich", egli nota a ragione come esso venga usato laddove Hegel prende in considerazione un aspetto dell'umano (la "figura") che è definito esplicitamente come *non* «innato» bensì «libero», un tipo di comportamento o determinazione cioè che essenzialmente non è naturale (nel senso della prima natura). Vedi ibid., p. 170. Si veda anche Bourgeois (1994), p. 133 per una considerazione interessante su questo punto.

In considerazione di quanto detto sopra, la sensazione antropologica non sembra così potersi dare in quanto forma autonoma dello spirituale. Essa, così come l'anima è semplicemente pensata per essere superata. Bisogna cioè lasciarsi alle spalle questo modo inadeguato di concepire l'uomo in quanto essere naturale.

Se quanto detto sopra tiene, sembra necessario aderire a una tesi apparentemente raicale come quella di Bourgeois. Secondo Hegel, afferma quest'ultimo, «l'anima umana, pertanto, assolutamente parlando, non esiste mai. In una parola: la sola esistenza normale dell'anima di per sé è quella dell'anima animale»<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> Bourgeois, (1994), p. 148. Si veda anche Bourgeois, (1997).



## CAPITOLO QUARTO. LA CONTRADDIZIONE FENOMENOLOGICA

### 4.1) *Un mondo di oggetti?*

Al termine del percorso antropologico si dischiude il passaggio alla sezione intitolata *Fenomenologia dello spirito*, la quale tematizza un nuovo paradigma di contenuto esperienziale e, più in generale, di costituzione dell'esperienza. «Qui stanno io e un mondo che mi sta di fronte, del quale io dico innanzitutto che lo trovo davanti a me» (LFS, p. 216). La *Fenomenologia* enciclopedica è stata oggetto di minor studio, specialmente dal punto di vista del suo portato riguardo alle tematiche che abbiamo preso finora in considerazione. La sezione è stata considerata maggiormente dal punto di vista della sua genesi storica, con un occhio rivolto a problematizzarne la relazione, in quanto parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, con l'omonima opera del 1807<sup>260</sup>. Osservata da punto di vista della costituzione di una soggettività pensante e agente, la *Fenomenologia* enciclopedia ha una posizione particolare. Come scrive Paolo Giuspoli, essa

si occupa di quella fase intermedia, nella formazione del soggetto, che procede dall'affiorare dell'io, in quanto soggetto cosciente di un mondo oggettivo opposto a sé, e che chiude con il raggiungimento della sua prima, immediata consapevolezza razionale (che dovrà svilupparsi nella *Psicologia*), di essere un'intelligenza concreta, nel cui sentire e pensare prende forma il senso e il significato del reale.<sup>261</sup>

Il soggetto si trova di fronte ad oggetti, in un senso più forte del termine, oggetti con cui egli si confronta come qualcosa d'altro: «l'io esclude da sé la totalità naturale delle proprie determinazione come un oggetto, come un mondo *ad esso esterno*, e vi si

---

<sup>260</sup> Si veda a tal proposito Rameil (1988), per una ricostruzione storico-genetica della costituzione del testo nel periodo di Norimberga. Kozu (1986), analizza lo sviluppo cronologico della sezione riguardante l'autocoscienza, commentata puntualmente da Schalhorn (2000). Claesges (1990) si rivolge alla funzione della *Fenomenologia* nel quadro enciclopedico, mentre Cramer (1979) guardano specificatamente alla funzione della sezione sul *Selbstbewusstsein* all'interno del medesimo contesto. Si veda Giuspoli (2013) per una collocazione di tale sezione all'interno dello sviluppo testuale e per un'analisi della sua valenza all'interno della progressiva articolazione del «paradigma epistemico hegeliano».

<sup>261</sup> Giuspoli (2013), p. 49.

relaziona in modo tale ch'esso è, in tale mondo, immediatamente riflesso entro di sé» (EZ § 412)<sup>262</sup>. Tuttavia, il processo di costituzione dell'oggettività che s'instaura tra questi due poli (l'io riflesso in sé e il mondo esterno) è ancora manchevole. La *Fenomenologia* enciclopedica, specialmente nelle sue fasi iniziali, tende a mantenere quel carattere critico, dialettico, che era proprio delle *Fenomenologia* del 1807. E' più difficile pertanto isolare ciascuno di tali primi momenti in quanto autonoma componente di una qualche vista mentale o attività cognitiva dell'individuo, in quanto questi tendono a dissolversi per contraddizioni interne<sup>263</sup>. Qui, la lettura descrittivista ha meno presa.

#### 4.2) *Coscienza sensibile: fuori dallo spazio e dal tempo*

Fin dall'inizio della sezione Hegel ripete: «Io ho dinnanzi a me un *oggetto*, che è altro da me, l'escluso, è l'essente, e io mi rapporto a questo oggetto, a questo negativo di me stesso» (LFS, p. 222). Tale relazione però, ci mette in guardia il filosofo, ha caratteri assai peculiari. Prendiamo ad esempio la costituzione dell'oggetto cui ci troviamo davanti all'inizio del nostro percorso, proprio di quella forma di coscienza che viene detta *coscienza sensibile*. Non ci troviamo più di fronte a un insieme di sensazioni, non-intenzionali e transeunti, bensì a episodi che costituiscono in sé l'oggettività:

Rosso, in quanto lo consideriamo solo in quanto sentire, è determinatezza dell'anima, il fatto che però il rosso è qualcosa di rosso è l'oggettività della coscienza (LFS, p. 221).

---

<sup>262</sup> Si veda anche EZ, §402Z, p. 178: «La semplice sensazione – come abbiamo appena notato – ha a che fare soltanto con ciò che è *singolare e contingente*, con ciò che è *immediatamente dato e presente*, e questo contenuto appare all'anima senziente come la sua propria realtà effettiva e concreta. — In quanto, invece, mi elevo al punto di vista della *coscienza*, io mi rapporto a un mondo a me *esterno*, ad una *totalità oggettiva*, ad un cerchio *in sé interconnesso* di oggetti multiformi e complessi, che mi si pongono di fronte. In quanto coscienza oggettiva, io ho in primo luogo una sensazione immediata, ma al tempo stesso questo sentito è per me un punto nella *universale connessione* delle cose, quindi un qualcosa che *rimanda al di là* della propria *singolarità sensibile* e presenza immediata»

<sup>263</sup> Sebbene certo, ricordiamolo, non sia *unicamente questo* il tema della *Fenomenologia*, anche enciclopedica.

L'oggetto cui ci troviamo di fronte nella *coscienza sensibile*, tuttavia, è un oggetto concepito in una maniera che contiene in sé numerose tensioni. Ad esempio – a differenza di quanto accadeva nell'opera del 1807 – ad esso viene notoriamente negata la collocazione spaziale e temporale, la quale «appartiene propriamente all'intuire» (EZ § 418), e quindi a una dominio diverso da quello fenomenologico. Come concepire tale forma? Essa, nonostante appaia la «più ricca di contenuti» è in verità la «più povera di pensiero» (*ibid.*). Una posizione difficilmente sostenibile, la quale pare ricadere inevitabilmente nel grado successivo, «il percepire». «La certezza che lo spirito ha di se stesso al livello della mera coscienza, è ancora qualcosa di *non vero, d'intrinsecamente contraddittorio*» (EZ, §418Z, p. 258).

#### 4.3) *Percezione e contraddizione*

Tale «carattere autocontraddittorio» intrinseco alla prima figura, è condiviso anche dalla costellazione successiva, che Hegel chiama notoriamente «Il percepire». Ancora una volta, in parte riprendendo alcuni spunti della *Fenomenologia* del 1807, Hegel espone tale configurazione dell'esperire, mettendone tuttavia in luce le insufficienze e le tensioni interne. Il modo in cui “il percepire” concepisce la relazione tra la componente sensibile della percezione e quella concettuale risulta ancora una volta inadeguato a rendere intellegibile una forma piena di intenzionalità, tant'è che Hegel sostiene: la «percezione non è ancora esperienza» (LFS, p. 234).

In generale, il carattere contraddittorio legato alla forma del *Bewusstsein* appare in maniera evidente, specialmente nella parti iniziali. E' Hegel stesso a sottolinearlo, ponendo in luce come tale cifra fondamentale abbia in parte anche ragioni sistematiche:

L'anima è questo immediato, in cui la contraddizione non è posta, la seconda [LC. la coscienza] è sempre la contraddizione posta, la differenza in rapporto. Il fine è risolvere il problema della coscienza (LFS, p. 223).

Questo carattere problematico, unito all'accento esplicito di Hegel sulla contraddizione, rende, di fatto, più difficile interpretare "positivamente" queste sezioni, e comprendere la coscienza sensibile (che pure ha la sensazione in quanto sua componente fondamentale) alla stregua di un modello capace di comprendere effettivamente la configurazione del nostro rapporto cognitivo col mondo. Se i non-concettualisti si erano focalizzati sulle prime sezioni dell'*Antropologia* per individuare in Hegel componenti dell'esperienza autonome e indipendenti dall'attività di pensiero, la natura del testo rende qui più scomodo compiere la stessa operazione.

Per usare un'immagine di cui ci siamo serviti in precedenza: mentre, come abbiamo visto, non sono mancati interpreti che hanno ritenuto pensabile la possibilità di un *homo antropologicus* (in senso hegeliano), è più difficile separare le caratteristiche proprie delle prime parti della *Fenomenologia* e, caricandole di portato empirico, pensare ad esempio ad un *homo fenomenologicus*, il quale da un punto di vista cognitivo abbia una vita mentale caratterizzata per gli episodi descritti nella sezione *coscienza*<sup>264</sup>.

Muovendo dalle difficoltà intrinseche alla *Coscienza sensibile* e al *Percepire*, Hegel articola così progressivamente concezioni più adeguate del rapporto tra la soggettività che percepisce e il suo oggetto, in maniera tale da risolvere la contraddizione intrinseca che, stando alle sue stesse parole, è propria della forma coscienziale<sup>265</sup>. Il superamento del carattere contraddittorio della coscienza, ci dice Hegel, avrà luogo nella fase successiva.

---

<sup>264</sup> Eppure, per certi aspetti, sembra che con la coscienza entriamo nel regno propriamente umano, abbandonando quello animale. Parlando della costituzione dell'oggetto nella coscienza Hegel distingue l'uomo dall'animale affermando: «Per gli animali non vi è un qualcosa, una cosa, un che di singolo» (LFS, p. 231).

<sup>265</sup> Uno dei problemi essenziali che emergono dalla *Fenomenologia* enciclopedica sembra costituito dal modo in cui essa viene pensata l'alterità. Hegel sembra puntare il dito verso questo aspetto quando, nelle sue *Lezioni sulla filosofia dello spirito* dice: «La difettività della coscienza è che il mio oggetto è un negativo di me, che per così dire ha *troppo* oggettività. Nell'autocoscienza l'oggetto è io stesso, qui è *troppo poca* oggettività» (LFS, p. 226, corsivo mio). Se da una parte il carattere oggettivo che è proprio del contenuto esperienziale viene pensato come qualcosa di totalmente indipendente dalle nostre attività cognitive, dall'altra viene trovata invece una concezione che pone l'accento sull'aspetto autocosciente dell'esperienza, dissolvendo l'alterità stessa.

#### 4.4) *Risolvere la contraddizione*

La storia di come si produca questa conciliazione ha dinamiche complesse. In essa gioca un ruolo cruciale la tematizzazione di elementi legati all'intersoggettività. La progressione dialettica si interseca infatti profondamente con la dinamica dell'*Anerkennen* — in cui «noi assistiamo [...] alla straordinaria divisione dello spirito in diversi sé» (EZ §436, p. 279), oltre che con l'analisi hegeliana del vivente.

L'impatto di queste sezioni nella letteratura secondaria sul concettualismo e non-concettualismo non è diretto. Dacché in questo lavoro ci siamo proposti di porre attenzione alle parti maggiormente rilevanti per la questione dell'esperienza percettiva, per quanto la parte del sistema dedicata al riconoscimento sia sicuramente avvincente, essa passerà necessariamente sottotono. La sua analisi risulta tuttavia di grande interesse per comprendere le dinamiche di emergenza dello spirito, e questioni in proposito sono numerose.<sup>266</sup>

Quello che a noi interessa qui, tuttavia, è l'aspetto della soggettività legato ai processi della percezione e dell'esperienza. Sotto questo punto di vista, è importante mettere in luce il superamento di tali contraddittorietà: «Questo è *lo spirito, la contraddizione risolta*, esso in quanto conciliato» (LFS, p. 223, corsivo nostro). Il guadagno ottenuto al termine di tale sezione del sistema sembra essere il raggiungimento di una forma adeguata di configurazione cognitiva che Hegel chiama spirito, che, tra le altre cose, rappresenta un modello adeguato di comprensione della soggettività e della sua esperienza. Iniziando come «mera coscienza», ossia «qualcosa di non vero, intrinsecamente contraddittorio» lo spirito, nella *Fenomenologia*, giunge infine a superare tale contraddizione, facendo proprio l'oggetto «secondo tutti gli aspetti della sua *concreta natura*» (EZ, §416, p. 258).

---

<sup>266</sup> Per una lettura della sezione autocoscienza si vedano Cramer (1979), Schalhorn (2000) e Ikäheimo (2011). Ikäheimo, opponendosi alla lettura "lineare" di Vittorio Hösle, e richiamandosi invece ad alcune intuizioni di Fetscher (1970), avanza un'interessante proposta di lettura del passaggio dalla sezione "coscienza" a quella "autocoscienza": «la mia proposta è che «la coscienza in quanto tale» e «l'autocoscienza» debbano in realtà essere lette come parallele, o, più precisamente, come punti di vista complementari sullo stesso sviluppo [...]. Per metterla in maniera semplice: mentre nella "coscienza" Hegel sviluppa aspetti teoretici dell'intenzionalità, nell'autocoscienza sviluppa i suoi aspetti pratici» Ikäheimo (2000), p. 32. Da ricordare, con Hesse, che gli aspetti intersoggettivi messi in rilievo in tale sezione non vanno perduti, bensì restano impliciti nella *Psicologia*. I soggetti della *Psicologia* sembrano essere già intersoggettivamente mediati. Hesse (1991), p. 515, n. 59.



## CAPITOLO QUINTO. PSICOLOGIA, LA «VERITÀ DI ANIMA E AUTOCOSCIENZA»

### 5.1) *Lo spirito nella sua concretezza*

L'attraversamento della *Fenomenologia* mette capo infine alla tematizzazione di una soggettività per molti aspetti più «concreta», la quale non è più da comprendersi meramente nei termini della separazione radicale tra soggetto e oggetto (o proto-oggetto), emersa all'inizio del percorso. Al termine del cammino fenomenologico otteniamo quella che, in via generale, possiamo descrivere come una particolare compenetrazione tra i due poli in gioco nella relazione intenzionale.

L'universalità della ragione ha altrettanto il significato dell'*oggetto* che nella coscienza come tale è soltanto dato, ma che ora è esso stesso *universale*, e avvolge e penetra l'io, quanto del puro io, della pura forma che si estende sopra l'oggetto e lo avvolge entro di sé (EZ §438, p. 281).

Nel percorso sistematico giungiamo così a tematizzare *lo spirito*, all'interno della sezione che Hegel denomina *Psicologia*.

Di fronte a tale nuova configurazione, la letteratura secondaria si trova divisa dall'usuale dicotomia di approcci al testo. Troviamo ancora una volta i nostri due interpreti, il "ricostruttivista" e il "descrittivista", alle prese con una progressione argomentativa della quale ci forniscono due visioni distinte.

Il fatto che lo *spirito stesso* muova al centro delle considerazioni hegeliane rappresenta tuttavia, sotto certi aspetti, un importante punto di svolta, soprattutto per la lettura cosiddetta "ricostruttivista". Rispetto a quanto detto per le sezioni precedenti, infatti, tale linea interpretativa deve riconoscere un cambio d'impostazione nella narrativa hegeliana: il discorso di Hegel, per ammissione dello stesso filosofo, sembra farsi più "costruttivo" e "concreto". Pertanto, se finora il ricostruttivista aveva insistito sul portato critico

dell'argomento hegeliano, sottolineando come molte delle concezioni presentate nell'*Antropologia* e nella *Fenomenologia* non fossero adeguate per fungere da modelli per pensare la soggettività conoscente – e quindi non fossero posizioni da attribuire ad Hegel — ora anch'egli sembra dover riconoscere che il livello di complessità concettuale raggiunto è tale da poter funzionare da modello esplicativo per una soggettività che esperisce e conosce.

Vi è a tal proposito un dettaglio testuale che, seppur a prima vista marginale, può essere in parte rivelatore delle dinamiche all'opera nel testo enciclopedico. Il ricostruttivista può farvi leva per avanzare alcune delle sue vedute.

Come si è già fatto notare in precedenza, nell'*Enciclopedia* l'inserimento di sottotitoli è piuttosto inusuale, pertanto è significativo che in questa parte del suo sistema Hegel senta il bisogno di integrare il titolo di ciascuna delle sezioni (*Antropologia*, *Fenomenologia*, *Psicologia*) con sottotitolo, a guisa chiarificatrice. Ancora più interessante è il fatto che, giunti a questo punto dello sviluppo argomentativo, l'ultima sezione, la *Psicologia*, porti come sottotitolo “spirito” (*Geist*). Nella *Filosofia dello spirito* Hegel aveva finora tematizzato esplicitamente il *Geist* soltanto in sede introduttiva; adesso invece ci troviamo di fronte a un luogo sistematico che, appunto, porta il titolo “spirito”. In tal modo sembra instaurarsi una particolare relazione tra l'intero percorso e una delle sue parti.

Sebbene, ovviamente, lo spirito sia il *soggetto* di tutta la trattazione — e pertanto si può dire che sin dall'inizio non ci abbia mai abbandonato— esso fa qui la sua comparsa come *oggetto* dello sviluppo dialettico. Lo spirito (e quindi «noi stessi») pare essere in grado di comprendere concettualmente se stesso: raggiungiamo uno stadio in cui la soggettività protagonista dell'argomentazione è una soggettività che “sa”. «Questa verità che sa, è lo *spirito*» (EZ, § 439).

A questo punto del sistema, sembra dirci Hegel, lo spirito finalmente sa se stesso, ossia: siamo giunti in una posizione tale da poter sviluppare una concezione adeguata dell'essere spirituale, seppur finito, delle sue facoltà e del suo rapporto con l'esterno, ovvero una concezione dell'esperienza in senso pieno. Potremmo a tal proposito prendere a prestito un passo di R. Pippin – che, seppur riferito ad un contesto assai diverso, può risultare utile a chiarire una possibile via interpretativa: «C'è una differenza, [...] tra la

questione di possibili *modelli* di soggettività agente e conoscitiva – [...] che *non* possono in nessun modo valere come modelli di esperienza –, da una parte, e, dall'altra parte, un'esperienza "reale" [...] in senso pieno», un'esperienza propria una soggettività che «ora è compresa con sufficiente complessità da poter contare pienamente come soggetto di esperienza», la quale tuttavia, al contempo, deve ancora procedere a una piena comprensione delle sue componenti fondamentali»<sup>267</sup>. Utilizzando ancora Pippin: «è solo ora, dopo tutto, che stiamo cominciando a vedere cosa lo spirito sia come soggetto che fa effettivamente esperienza»<sup>268</sup>. Questo sarebbe un possibile modo di impostare una lettura ricostruttivista, la quale può affermare che, dopo aver tenuto in considerazione le forme manchevoli di *anima* e *coscienza* – la cui analisi ci ha permesso di liberarci di alcuni presupposti e modi parziali di concepire la nostra relazione col mondo – con lo spirito cominciamo a vedere quale sia la configurazione concreta della mente. Nelle parole di Hegel, lo spirito «si è determinato a verità dell'anima e della coscienza» (EZ, §440Z).

Il descrittivista, dall'altra parte, avendo conferito un portato sostanziale anche alle due sezioni del sistema immediatamente precedenti, *Antropologia* e *Fenomenologia*, (attribuendo agli episodi in esse descritti una valenza, in molti casi, analoga a quella propria degli episodi descritti nella sezione "spirito"), sembra per molti aspetti articolare la relazione tra le diverse parti in maniera diversa. La *Psicologia* – con le attività e le operazioni in essa descritte – ci descrive una classe di eventi dotati di un portato autonomo, esattamente come le sezioni precedenti. Così ad esempio, vediamo molte letture interpretare l'intuizione, per com'è descritta nella sezione psicologica, alla stregua di un episodio che si pone *a fianco* della sensazione antropologica. In tale senso, l'interpretazione descrittivista non sembra dare particolare conto della circostanza per cui, solo adesso, Hegel si premura di chiamare una delle sue sezioni "spirito".

Si ripropone così nuovamente il problema relativo a come concepire il rapporto tra le diverse sezioni che compongono la filosofia dello spirito soggettivo. A tal proposito, vi è un'altra considerazione che si fa largo quando si affronta la *Psicologia*, la quale può

---

<sup>267</sup> Pippin (2008b), p. 215, Pippin (2008a), p. 226.

<sup>268</sup> Pippin (2008b), p. 217. Pippin usa l'espressione in riferimento alla *Fenomenologia* del 1807, con implicazioni, ripetiamolo, profondamente diverse. Applicata al testo del 1807, tale visione vede ognuna delle configurazioni prese in esame da Hegel come profondamente autocontraddittoria, e quindi, in ultima istanza "da scartare". Il "ricostruttivista", invece, mantiene un ruolo per alcune nozioni descritte ai livelli inferiori dello spirito, ma sostiene che esse debbano essere riconcettualizzate, a partire dalle considerazioni esposte trattando dei gradi superiori.

contribuire a porre la questione in maniera adeguata. Potremmo chiamarla la questione della “ripetitività”. Nel testo psicologico diventa particolarmente visibile la circostanza per cui molti plessi tematici, che hanno già trovato la loro articolazione e discussione nelle parti precedenti, si ripresentano, tematizzati ad un livello superiore. Di particolare interesse, per i nostri scopi, è il caso del sentimento, che troviamo in quanto prima parte dello sviluppo dialettico dell’intelligenza. Nell’introdurre la trattazione psicologica Hegel scrive

Abbiamo già avuto due volte occasione di parlare di sentimento, ogni volta tuttavia sotto un diverso aspetto. *In primo luogo* abbiamo avuto da considerarlo a proposito dell’anima, e per essere più precisi là dove questa [...] trova se stessa le determinazioni del contenuto della propria natura dormiente, e proprio per questo è senziente [...] Del sentimento si è parlato *una seconda volta* a livello della coscienza. Là però le determinazioni del sentimento erano il materiale della coscienza, *separato* dall’anima, manifestantesi fenomenicamente nella figura d’un oggetto indipendente. *Ora, infine*, in terzo luogo, il sentimento ha il significato d’essere quella forma che si dà dapprima lo spirito come tale, lo spirito che costituisce l’unità dell’anima e della coscienza. (EZC, § 446Z, p. 298, corsivo nostro).

Da un punto di vista concettuale, la molteplicità di occorrenze del sentimento può essere letta in vari modi, e ci pone di fronte a diverse opzioni interpretative: dovremmo, restando vicini ai principi descrittivisti di una lettura lineare, ammettere la presenza di tre “tipologie” del sentimento (divere *specie*, forse, appartenenti ad unico *genere*); oppure, adottando un’angolatura basata sugli assunti del ricostruttivista, dovremmo restare fermi all’idea di un solo modo adeguato di concepire il sentimento (di cui le configurazioni precedenti sono versioni parziali e/o manchevoli)? Come spiegare tali differenziazioni? Per dirimere tale questione, può essere utile allargare il nostro punto di vista, guardando al modo in cui Hegel situa la propria *Psicologia* all’interno del panorama delle “psicologie” a lui contemporanee<sup>269</sup>. Quando si tratta di descrivere i contorni della sua filosofia dello spirito soggettivo, infatti, Hegel procede in parte *ex negativo*, ingaggiando

---

<sup>269</sup> Si veda EZ, §440A, oltre che EZ, § 442.

un confronto critico con i modelli di analisi psicologica “concorrenti” al proprio, ossia con le psicologie in circolazione nella tradizione in cui si trova ad operare. Si tratta di critiche che Hegel torna a muovere lungo un vasto arco temporale: le troviamo a più riprese nei suoi testi, compreso l’inizio della sua *Psicologia* enciclopedica. Vale la pena prenderle in considerazione da un punto di vista generale, mettendo in luce ciò che Hegel *non* si propone di fare, nella speranza, con ciò, di ottenere indicazioni utili per valutare tanto quali siano i suoi intenti, quanto quale delle letture finora abbozzate riesca meglio a catturarli da un punto di vista filosofico.

### 5.2) *Psicologia empirica e pneumatologia. Le due prospettive concorrenti*

Come noto, nel corso della sua intera carriera Hegel instaura un confronto critico piuttosto serrato con due principali approcci alla mente: la *psicologia razionale* o pneumatologia, da una parte, e la *psicologia empirica*, dall’altra.

#### 5.2.1) *La “cosa psichica”: la critica psicologia razionale*

Il confronto con la *psicologia razionale* è rintracciabile già nei cosiddetti primi scritti critici, prosegue nella *Fenomenologia* del 1807 e si ripropone, oltre che nelle sezioni enciclopediche dedicate allo spirito soggettivo (EZ § 378), anche nella *Scienza della logica* e nelle prime due *Posizioni del pensiero nei confronti dell’oggettività* (EZ, §§ 34 e 47).

Quando parla della psicologia razionale, Hegel loda dunque Kant per aver refutato la nozione di “anima” proposta da tale disciplina. Nei *Paralogismi*, ci dice Hegel, Kant aveva a ragione attaccato la psicologia razionale, in particolare l’assunto metodologico cardine che la portava a considerare l’anima alla stregua di un “ente” (KV, B 414)<sup>270</sup>.

---

<sup>270</sup> La critica kantiana alla psicologia razionale si esercita su più fronti, e si trova esposta in molteplici luoghi del pensiero kantiano (oltre ai paralogismi, si vedano ad esempio gli argomenti esposti nell’*Antropologia dal punto di vista pragmatico*). Essa non rientra all’interno della presente trattazione. Per un’introduzione alla sezione dei paralogismi si vedano Klemme (1996) , La Rocca (2003), Ameriks

Hegel loda Kant per averci «liberato» (come dirà già nel 1817, EZA, § 321A) dall'equivoco che ci faceva concepire l'anima attraverso il paradigma incentrato sulla nozione di "cosa" (*Ding*), ma non concorda con il filosofo di Königsberg riguardo al *modo* di concepire l'anima stessa, né riguardo ai presupposti a partire dai quali la posizione della psicologia razionale viene confutata<sup>271</sup>. Possiamo vedere alcuni elementi di disaccordo presentati nella *Scienza della logica*, segnatamente nel capitolo dedicato al *quanto*. Lì Hegel, dopo essersi espresso positivamente riguardo alla refutazione kantiana della prova dell'immortalità dell'anima di Mendelssohn, muove a Kant due accuse importanti:

Nella psicologia razionale, qual era quest'astratta metafisica, l'anima non veniva considerata come spirito, ma come qualcosa che solo immediatamente fosse, ossia come una cosa psichica (*Seelending*). E' così che Kant ha il diritto di applicare a una tale anima, "come qualsivoglia esistente" la categoria del quanto, e, in quanto cotesto esistente è determinato come semplice, di applicargli la categoria del quanto intensivo. Allo spirito compete certamente l'essere, ma di una tutt'altra intensità che non quella dei quanti intensivi, anzi, di una intensità tale che la forma dell'essere soltanto immediato e tutte le categorie di esso vi stanno come tolte. [1.] Non bisognava conceder soltanto la rimozione della categoria del quanto estensivo, ma rimuovere addirittura quella del quanto in generale. [2.] Altra cosa è poi di conoscere come nell'eterna natura dello spirito sia, e come da essa sorga, l'esistere, la coscienza, la finità, senza che lo spirito diventi perciò una cosa (*SdL*, p. 244).

Kant, sembra affermare Hegel, non è stato abbastanza radicale, dacché ha continuato ad assumere l'anima come un'entità passibile dell'applicazione della categoria di "quanto".

---

(2000a), Kitcher (1990, 2011). Per la relazione tra Hegel e Kant si veda anche la quarta parte di Ameriks (2000b). Il presupposto sulla base del quale Kant, nella sua *Antropologia*, aveva criticato la psicologia razionale è la nota nonché discussa distinzione tra *appercezione pura* e *appercezione empirica*, la quale sancisce l'impossibilità per il soggetto di avere una considerazione di sé in quanto oggetto di conoscenza (si vedano A §7, e l'*Annotazione* a tale paragrafo). Tale assunto, tra le altre cose, gioca un ruolo centrale nel giustificare l'impresa di una *Antropologia pragmatica*. E' questo pertanto uno dei luoghi a cui guardare per trovare la radice della grande distanza tra tale opera e l'*Antropologia* di Hegel. Si vedano Wood (2001), Sturm (2001, 2008), Kain- Jacobs (2003), Cohen (2010).

<sup>271</sup> Un'approfondita analisi della critica di Hegel a Kant riguardo alla nozione di anima si ha in Wolff (1991), pp. 114 sgg.

Inoltre, Hegel sembra accennare a una diversa modalità di tematizzare l'anima e le sue facoltà: conoscere la reale natura dello spirito è «altra cosa», e richiede una *metodologia* radicalmente diversa da quella di Kant.

Guardando al modo in cui Hegel definisce la sua posizione rispetto a quella kantiana non è difficile osservare come egli a più occasioni ripeta tali osservazioni, mostrando di accettare soltanto il *risultato* dell'argomento di Kant, rifiutando invece sia la procedura adottata per refutare la psicologia razionale, sia la visione kantiana sull'anima.

Nell'*Enciclopedia* Hegel ripete che l'anima non va considerata come una *cosa*, e quindi predicata in quanto *sostanza, semplice, eterna, numericamente identica*<sup>272</sup>. Tuttavia, aggiunge esplicitamente, «non per il motivo addotto da Kant» (EZ 47Z, p. 205). «Che Kant con la sua polemica contro la vecchia metafisica abbia rimosso quei predicati dall'anima e dallo spirito va considerato come un grande risultato, ma è *del tutto sbagliato il modo* in cui ha spiegato perché lo si dovesse fare» (Ibid., corsivo nostro).<sup>273</sup>

Facendo leva su tale critica a Kant, è stato possibile attribuire a Hegel la volontà di recuperare una nozione “positiva” di anima, sebbene caratterizzata secondo tratti diversi, estranei a quelli con cui essa era oggetto della metafisica pre-kantiana<sup>274</sup>. La nozione hegeliana — affermano gli interpreti descrittivisti — sarebbe elaborata nelle corrispondenti sezioni antropologiche.

E' opportuno tuttavia chiedersi, seguendo le indicazioni di Hegel: qual è il *metodo* corretto per affrontare tale nozione all'interno della filosofia dello spirito? E come vanno considerate le *attività* dell'anima?

### 5.2.2) Una collezione di facoltà: la critica alla psicologia empirica

Per aiutarci a comprendere la natura della trattazione di Hegel, è opportuno affrontare anche le critiche che egli muove alla *psicologia empirica*.

---

<sup>272</sup> Si veda Wolff (1991), p. 115.

<sup>273</sup> Questo passo sembra restituire un disaccordo tra Hegel e Kant maggiore di quello presentato da Nuzzo, la quale afferma che, secondo Hegel, «Kant ha correttamente visto che l'errore della pneumatologia stava nel sostituire le determinazioni empiriche del sé [...] con determinazioni di pensiero» Nuzzo (2013), p. 10.

<sup>274</sup> Si veda Wolff (1991), p. 115.

Quando definisce tale approccio, tra i caratteri specifici attribuiti ad esso ve ne sono due di particolare rilievo. In primo luogo, la psicologia empirica «si propone di *osservare* e di *descrivere* le facoltà particolari dello spirito» (EZ, §378Z, p. 82, corsivo nostro): essa inizia appunto dall'osservazione diretta dei fenomeni; muovendo da tale punto di partenza, mediante una procedura di generalizzazione, essa raggruppa le attività mentali umane sulla base delle loro caratteristiche, associandole in classi, che sono poi denominate come singole facoltà, di cui si produce così una *lista* (EZ, §378A).

Questo modo di guardare alla disciplina forse non cattura per intero le complessità in gioco nella pratica dell'indagine psicologica empirica. Come nota DeVries, «nella terminologia di Hegel, il ricercatore empirico, in quanto *empirico*, si limita a raccogliere dati; ma un ricercatore siffatto non è uno scienziato. La teorizzazione è essenziale alla scienza»<sup>275</sup>. Tuttavia, tale ideale della mera “osservazione” in quanto fondamento della ricerca scientifica non era affatto estraneo al panorama in cui si muoveva Hegel, anzi, come è stato mostrato, esso rappresentava un elemento centrale nell'autocomprensione della scienza empirica all'epoca<sup>276</sup>.

Muovendo da tali presupposti, Hegel attacca l'idea del ricercatore empirico come puro “raccoltore di dati”. La sua critica, soprattutto nel caso della *psicologia empirica*, passa per l'esplicitazione di alcuni aspetti metodologici che stanno alla base all'idea della pura osservazione. «Le scienze sperimentali contengono più metafisica di quel che reputino», troviamo scritto nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (LFS, p. 235). Nella prospettiva hegeliana, lo psicologo empirico, quando raccoglie i “dati”, li inserisce in un quadro concettuale caratterizzato da assunti non dipendenti dalla mera osservazione: egli sistematizza i “dati” ricorrendo a un modello esplicativo costituito da elementi in buona parte non-empirici. Il modello logico che soggiace alle indagini dello *psicologo empirico*, come noto, è quello che Hegel esplora nel capitolo della *Scienza della logica* dedicato a *La cosa e le sue proprietà*. Non è un caso che Hegel esemplifichi tale costellazione logica inserendo, in appendice a tale sezione, proprio alcune considerazioni sulla psicologia empirica.

---

<sup>275</sup> DeVries (1988), p. 29 n. 11.

<sup>276</sup> Si veda in particolare Ferrini (2007, 2008, 2009) per l'analisi dell'ideale della *pura osservazione* nella scienza di fine Ottocento. Torneremo su questo tema nel prossimo paragrafo.

Così si fa constar l'anima di cosiddette facoltà dell'anima, ognuna delle quali ha una indipendenza per sé stante, ossia è un'attività immediata operante per sé secondo la sua determinatezza. Ci si figura che l'intelletto operi per sé qui e qui invece operi l'immaginazione, che si coltivino ciascun per sé l'intelletto, la memoria etc., e che si lascino frattanto giacere inattive a mano manca le altre facoltà finché non venga il loro turno, o magari anche non venga. In quanto vengono riposte in quella materialmente semplice *cosa* per cui si prende l'anima [...], le facoltà non vengono però considerate come particolari materie, ma, prese quali potenze, vengono assunte come fra loro indifferenti allo stesso modo che quelle materie (*SdL*, p. 558, corsivo nostro).

Secondo una dialettica già vista all'opera in altre parti della riflessione hegeliana, la metodologia classificatoria dello psicologo empirico costringerebbe quest'ultimo, sembra pensare Hegel, a postulare in ultima istanza una struttura non-empirica, un *Ding* (in questo caso denominato *anima*), da considerare come il soggetto delle diverse attività cognitive, facoltà o attività, i cui effetti risulterebbero osservabili empiricamente.

Da questa classificazione enumerativa delle facoltà mentali emerge, sembra dirci Hegel, un'immagine della mente costituita come un *aggregato* di facoltà semplicemente giustapposte, che operano in maniera indipendente le une dalle altre. Nella terminologia hegeliana: l'anima è un "questo", cui inseriscono diversi elementi, tenuti insieme da un "anche".

Si dice che l'essere umano possiede l'immaginazione, ecc.; queste facoltà vengono poste così le une accanto alle altre. Si trovano [*man findet*] distinti modi di attività, e questi sono giustapposti in modo tale che il loro unico legame è *l'anche* [*das Auch*]. [...] *L'anche* [*das Auch*] che congiunge lascia sempre l'autonomia di ciascuna attività e la loro mutua indifferenza. L'anima appare come una connessione esteriore [*äussere Band*] di tutte questi tipi differenti di potenza e attività. (LFS, pp. 100-1, traduzione leggermente modificata).

Un esempio interessante di tale approccio alle nostre attività cognitive ci viene offerto da Hegel stesso, negli appunti che redige nel 1786, all'età di sedici anni, dopo aver letto un volume di Campe, *Kleine Seelenlehre für Kinder*. Queste annotazioni (8 fogli in tutto)

contengono una descrizione dell'anima sottoforma di una lista di enunciati che ne enumerano le facoltà. Ciascuno di tali enunciati è introdotto (e legato ai precedenti) dalla congiunzione “anche”. Può essere utile riportarne un estratto:

Unsere Seele ist ein einfaches Wesen...

Unsere Seele kann *auch* von vielen Dingen die Ursache und auch die Wirkung deutlich einsehen

Unsere Seele kann *auch* schliessen....

...

Unsere Seele kann *auch* Dinge miteinander vergleichen..

Unsere Seele hat *auch* Gedächtniss...

Unsere Seele hat *auch* Empfindungen...

Unsere Seele hat *auch* Einbildungskraft...

Unsere Seele hat *auch* Phantasie...

Unsere Seele hat *auch* ein Vermögen, etwas zu verabscheuen...

Unsere Seele hat *auch* freien Willen....

Unsere Seele hat *auch* Instinkte... (GW, 3, 102-104, corsivo nostro)

Tale descrizione anaforica pare anticipare, in qualche modo, quello che anni più tardi diventerà il dispositivo logico-linguistico chiamato *das Auch*, attraverso il quale Hegel tematizza una concezione della mente che è costituita da facoltà separabili, «autonome», ognuna indipendente dall'altra, le quali forniscono contributi isolati alla cognizione<sup>277</sup>.

Ma «l'*isolamento* delle attività fa [...] dello spirito nient'altro che un aggregato, e si considera il loro rapporto come una relazione esteriore e contingente» (EZ, §445A, vedi anche EZ, §135A). Considerata in questo modo, aveva detto nell'*Introduzione alla Filosofia dello spirito*, l'anima «si riduce a un semplice aggregato di forze indipendenti» (EZ, 378Z).<sup>278</sup>

---

<sup>277</sup> Vedi Halbig (2002). L'interazione tra facoltà rispecchia ancora un modello logico che secondo Halbig è quello del “meccanismo formale”, vedi Halbig (2002), p. 95. In una prospettiva moderna, tale visione è stata associata a una concezione modulare della mente, del tipo proposto da Jerry Fodor. Una concezione di questo tipo, peraltro, ha spesso come corollario il non-concettualismo.

<sup>278</sup> Hegel ripete le stesse considerazioni nel *Frammento sulla filosofia dello spirito* del 1822. La psicologia empirica «seleziona le apparenze in classi generali, le descrive chiamandole poteri psichici, facoltà etc. a considera lo spirito secondo le *particolarità* in cui tale procedura lo disseziona. Lo spirito è quindi presentato come una *collezione* o un *aggregato* di tali facoltà, ognuna delle quali è nel suo modo limitato,

### 5.3) Gedächtnis. *Il Linneo della psiche*

Un'importante considerazione da fare a questo punto consiste nel notare che Hegel spesso associa il paradigma “enumerativo”, inteso come chiave per comprendere i processi di classificazione scientifica (non solo della mente, bensì anche dei fenomeni del mondo naturale) a una nozione particolare, a prima vista lontana dall'applicazione scientifica: quella di *Gedächtnis*.

Come noto, all'interno della filosofia hegeliana il concetto di *Gedächtnis* emerge in diversi luoghi, tra loro lontani per collocazione sistematica e periodo di composizione (si va dalla poesia giovanile *Eleusi*, ad esempio<sup>279</sup>, fino ai famosi passi nella *Psicologia* enciclopedica del 1830). Esso si carica di diversi significati, peraltro talvolta oscuri, i quali hanno dato adito a una copiosa letteratura.

A questo punto tuttavia è utile focalizzarsi su un particolare aspetto legato al concetto, il quale, in buona misura, è passato inosservato.

Un primo passo verso la tematizzazione di tale tratto può essere compiuto focalizzandosi su un luogo precedente della produzione hegeliana, la *Fenomenologia dello spirito* del 1807, in particolare sul capitolo dedicato alla *Ragione osservatrice*, in cui Hegel discute, tra le altre cose, quello che potremmo chiamare l'approccio naturalista scientifico alla mente. In queste pagine hegeliane vi è un lato interessante, legato alla discussione di come funzionino le nostre attività cognitive secondo il punto di vista della *Beobachtung*, ossia l'osservazione, per l'appunto, che specialmente in alcune concezioni tipiche dell'epoca viene vista come la base del processo di classificazione e catalogazione delle esperienze al fine di produrre conoscenza scientifica. Hegel, in queste pagine, pare muovere un attacco più generale ad un particolare modo di concepire i metodi d'indagine propri di alcune scienze naturali, mettendo in luce le difficoltà concettuali insite nell'idea di una procedura tassonomica ed enumerativa basata sul semplice *osservare*; al contempo, egli rende contestualmente esplicita la metafisica presupposta da tali

---

ed entrano in relazione le une alle altre solo in maniera esterna». E' interessante il fatto che nei suoi appunti, databili tra il 1822 e il 1825 Hege scriva «trivial – Campe *Seelenlehre für Kindern*».

<sup>279</sup> «Non lo si affidasse/alla sola memoria [*dem Gedächtnis gar*]; perché non divenisse/ giocattolo e merce del sofista» SG, p. 577. Osservazioni interessanti a tal proposito in Garelli (2012), pp. 25 sgg.

procedure (criticando poi specialmente l'applicazione di tale procedura allo studio della mente).

E' difficile ottenere una presa sicura su queste pagine, nelle quali spesso possiamo trovare riflessioni legate a quella che oggi chiameremmo la "logica della scoperta scientifica", ma anche alla teoria della formazione dei concetti. In linea generale, tuttavia, possiamo cominciare col seguire Hegel quando scrive inizialmente che la coscienza, giunge al punto in cui «enuncia che l'osservazione e l'esperienza sono la fonte della verità» (PhdG, p. 166, corsivo nostro). Per lo meno nelle fasi iniziali, tuttavia, la coscienza sbaglia ancora a concepire la natura dell'osservazione stessa, e Hegel si sforza di mettere in luce le insufficienze insite in tale visione.

Ripercorriamone brevemente il cammino: «è la coscienza stessa — egli afferma — a instaurare le osservazioni e l'esperienza» (PhdG, p. 164). Essa si trova così di fronte a un'immediatezza: l'immediatezza osservativa, frutto della *Beobachtung* dei fenomeni naturali, la quale necessita di essere elaborata. «La ragione si accosta [...] alle cose-oggetto come coscienza osservatrice, ritenendo di prenderle in verità come cose sensibili» (PhdG, p. 166)<sup>280</sup>.

Fatte le dovute differenze con altre forme d'immediatezza percettiva presentate nei capitoli precedenti della *Fenomenologia* del 1807, in generale, vediamo Hegel attaccare l'idea che vi sia un accesso scientifico-naturale puramente osservativo agli oggetti, il quale si limiti a *rilevarne* le caratteristiche, procedendo poi ad un'operazione di *astrazione* attraverso una serie di operazioni concettuali progressive: il rilevamento di somiglianze, analogie, da "astrarre" attraverso un processo di selezione che muova da caratteristiche date, al fine di raggruppare gli oggetti in specifiche classi di appartenenza.

---

<sup>280</sup> Hegel stesso, inizialmente, sembra proporre una sorta di parallelo con quanto visto nelle pagine dedicate alla dialettica della *certezza sensibile* (PhdG, p. 164), fatto salvo poi rimarcare che l'oggetto con cui la ragione osservatrice ha a che fare è più complesso. Non ci stiamo confrontando «unicamente con il gusto, l'odorato, il tatto, l'udito e la vista» (PhdG, p. 166). Ovvero, non siamo di fronte a un insieme di determinazioni proprie esclusivamente del sentire (*Empfinden*), per come lo abbiamo visto sopra. Come sottolinea Hegel: non abbiamo «così a che fare, in generale, solamente con la percezione» (PhdG, p. 166). La coscienza, pertanto, «non attribuirà valore d'osservazione alla percezione che questo temperino si trova accanto alla tabacchiera. Quanto viene percepito deve avere almeno il significato d'un *universale*, non di un *questo sensibile*» (Ibid.). Questa considerazione, peraltro, sembra fatta valere contro Kant. Perlomeno se la mettiamo in collegamento con quanto Hegel stesso scriveva nelle sue lezioni di storia della filosofia del 1805/6, in cui troviamo l'affermazione: «per Kant l'esperienza, la considerazione (*Betrachtung*) del mondo, non significa mai altro se non che qui c'è un candeliere, lì una tabacchiera» (*Werke*, XX, p. 352). Vedi a tal proposito Ferrini (2008), p.1. La critica alla concezione kantiana dell'esperienza, nella *Filosofia dello spirito* enciclopedica, avverrà proprio nel capitolo dedicato alla *Percezione*.

Hegel attacca nel suo punto più vulnerabile l'idea che la procedura delle scienze naturali abbia una tale natura descrittiva e classificatoria.

In primo luogo, Hegel tratta il caso in cui l'osservazione empirica viene compresa in maniera "semplice": come il raggruppamento in "specie" naturali a partire dalla lista dei differenti caratteri o segni distintivi di ciascun individuo. Il nome hegeliano per tale procedura è *Erzählung*, l'enumerazione dei tratti degli oggetti che la descrizione si trova davanti. Come scrive Cinzia Ferrini:

Echi di tale atteggiamento si ritrovano nell'uso delle scienze del tempo. In uno dei manuali allora più diffusi, il *Grundriß der Naturlehre* di Gren (posseduto da Hegel nell'edizione del 1797) troviamo scritto che «l'esperienza è chiamata un'osservazione (*Beobachtung oder Bemerkung (Observatio)*) quando lasciamo le cose nello stato in cui esse sono trovate senza la nostra attività.<sup>281</sup>

Hegel critica la procedura induttiva basata sulla semplice analogia, e lo fa sottolineando in primo luogo l'arbitrarietà con cui vengono scelti i criteri rilevanti per la classificazione. (Come scegliere se un determinato tratto che abbiamo descritto è essenziale o inessenziale? Su che base selezionare le caratteristiche rilevanti per la tassonomia? Una sedia ha quattro zampe, ma anche una giraffa: questo non è sufficiente per inserire le due nel gruppo dei quadrupedi)<sup>282</sup>.

Prendendo di mira la teoria dei caratteri distintivi, Hegel attacca l'incoerenza di tale visione, mettendo in luce che, mentre la coscienza crede di richiamarsi alla semplice percezione, essa di fatto opera una selezione delle caratteristiche degli oggetti, ritenendone alcune più rilevanti di altre: essa «privilegia i caratteri in base a cui le cose-oggetto vengono *conosciute* rispetto al restante complesso delle proprietà sensibili»

---

<sup>281</sup> Ferrini (2008), p. 2. Ferrini aggiunge: «Nei testi di geologia e mineralogia, presenti nella biblioteca privata di Hegel e posseduti dalla Società di Mineralogia di Jena di cui Hegel era membro dal 1804, autori come Lasius, o Brunner, fra fine Settecento e inizio Ottocento, portano a garanzia della genuinità dei loro risultati il considerare «solo quegli aspetti che la natura presenta all'occhio dell'osservatore», o, in caso di controversia sui criteri di classificazione per i minerali, il ricorso alla «pura esperienza».

<sup>282</sup> Cfr. *PhdG*, p. 168. Hegel conduce la sua discussione prendendo come punto di riferimento la teoria dei segni distintivi, che riporta rifacendosi a Blumenbach. Si veda a tal proposito il commentario di Bonsiepen-Hede all'edizione critica, ma anche Illetterati (1995), Ferrini (2007, 2008), Dahlstrom (2007), Knight (1986), Lepenies (1978). Nel fare ciò, egli introduce qui alcune critiche fondamentali all'"astrazionismo" e ai problemi della classificazione attraverso l'astrazione. Si vedano a tal proposito anche Westphal (1998) e Quante (2008).

(PhdG, p. 67-8). In realtà, quindi, essa opera una distinzione tra «un essenziale e un inessenziale» (Ibid.). Tuttavia, a questo punto della trattazione, la scelta dei criteri per definire ciò che è essenziale pare arbitraria e inefficace.

L'osservare, che teneva ordinatamente distinte tal differenze e essenzialità, e credeva di avere in esse qualcosa di saldo, vede che a un principio si vengono a sovrapporre gli altri, assiste al formarsi di interferenze e disordini, e in tutto ciò vede congiunto quello che prima aveva preso per assolutamente separato, e separato ciò che considerava unito (PhdG, p. 169).

Oltre alla critica hegeliana, peraltro centrata, a quello che oggi verrebbe chiamato astrazionismo, quello che ci interessa notare è un altro aspetto. Interessante è il fatto che Hegel associ la procedura di “collezione” e raccolta alle operazioni della *Gedächtnis*. La raccolta di enti singolari sotto particolari categorie (la catalogazione) è un'operazione della memoria, in cui la coscienza

Pur non essendo ancora comprensione intellettuale di esso [il suo oggetto, LC], deve esserne almeno la *memoria* [*Gedächtnis*], la quale esprime in modo universale quello che nella realtà effettiva si dà solamente in modo singolare (PhdG, p. 167, corsivo nostro).

Come fanno notare Bach, Ferrini e altri studiosi, non è implausibile, ed è anzi probabile che uno dei riferimenti principali di tale passo sia la tassonomia di Linneo, e le controversie nel panorama scientifico dell'epoca<sup>283</sup>. E' sempre Bach che, discutendo di questo passo, ricorda come già Kant quando parla di *Gedächtnis* nella sua *Antropologia* evoca la *Naturgeschichte* di Linneo, associandola ad una procedura quasi-mnemonica di classificazione<sup>284</sup>. A tal proposito, nel suo libro sulla scomparsa della nozione di *Naturgeschichte*, Wolf Lepenis osserva acutamente quanto segue:

---

<sup>283</sup> «All'epoca, i lavori sulla classificazione del regno vegetale e animale stavano corrodendo la potenza della sistematica linneiana, dando luogo ad un proliferare di tentativi alternativi, ampiamente riportati dai manuali» Ferrini (2008), p. 5. Si veda anche Harris, (1997), I, p. 512. Si veda Ferrini (2007, 2009), Bach (2006) per il contesto in cui si inserisce il capitolo fenomenologico e i suoi riferimenti alle scienze naturali dell'epoca.

<sup>284</sup> Bach (2006), p. 70.

La conoscenza e la memoria dei nomi è una preconditione del pensiero *storico naturale*. *nomina si nescis, perit et cognition rerum*, si legge nel paragrafo §211 della filosofia botanica di Linneo. La caratteristica del procedimento classificatorio della storia naturale, in quanto arte della memoria (*Gedächtniskunste*) o scienza della memoria (*Gedächtniswissenschaft*) (Novalis) rimanda alla sua vicinanza con la storia premoderna, che Koselleck ha chiamato storia dello spazio.

C'è dunque un senso in cui il procedimento della “lista”, ossia dell’elenco delle caratteristiche di un certo ente, da trattare secondo una dinamica semplicemente classificatoria (la cronica), risulta associato al *Gedächtnis*. Esso rappresenta quello che Linneo chiama conoscenza dei nomi (e non è del tutto privo di interesse che lo stesso Hegel, più tardi, nella *Psicologia*, associ la conoscenza dei nomi alla memoria intesa come *Gedächtnis*).

Come sostiene Bach, la *Naturgeschichte* che dipende principalmente dall’enumerazione degli oggetti che prende a tema, si limita in ultima istanza a *vergegenwärtigen* questi ultimi, ma non è in grado di conoscerli, né può, sulla base della sola descrizione, procedere ad un’operazione di classificazione coerente<sup>285</sup>. «La storia naturale risulta quindi veramente dipendente dalla memoria (*Gedächtnis*), e il suo contenuto rimane non strutturato. Essa perciò ha molte *Kentnisse*, ma non raggiunge affatto *Erkenntnissen*».<sup>286</sup>

La crescita del sapere porta al caos in tale scienza, dovuto all’accumulo di dati e all’impossibilità di sistematizzarli. Di ciò, Hegel pare essere ben consapevole. Hegel, nota ancora Bach, intuisce i pericoli legati a tale “scienza della memoria” e della classificazione. Il tentativo di portare ordine nel regno caotico di piante e animali («chaotischen Tiere und Pflanzen»), come scrive Hegel, naufraga nel suo opposto: la ricchezza di tale dominio e l’incapacità di una classificazione adeguata «costringono al silenzio l’universalità» cui il nostro osservare si era elevato, e «lo riducono a un *osservare* e un *descrivere* privo di pensiero» (PhdG, p. 170, corsivo nostro).

Vi è inoltre un altro carattere interessante che sembra legato a tale procedura “mnemonica”: si tratta della “ripetizione”. Lo vediamo quando Hegel discute il processo del ripresentarsi di un certo contenuto all’osservazione, tematizzandolo come condizione

---

<sup>285</sup> Bach (2006), p. 70-71.

<sup>286</sup> Bach (2006), p. 71.

affinché il soggetto conoscente possa “astrarre” le caratteristiche rilevanti (se consideriamo il processo come una questione di formazione dei concetti) o generalizzare l’osservazione in una legge (se consideriamo la procedura maggiormente dal lato epistemologico)<sup>287</sup>.

Si tratta di un senso particolare di “ripetizione”, che non coincide del tutto con quello che, ad esempio, abbiamo visto all’opera nelle sezioni dedicate all’abitudine, e che troveremo nel *Gedächtnis* psicologico<sup>288</sup>. Esso tuttavia non è privo di rilievo.

Quando parla di procedere a una generalizzazione empirica basandosi sulla “ripetizione” di un certo contenuto, Hegel è critico, oltre che scettico, riguardo all’idea che la semplice ripetizione di un dato fenomeno possa costituire la base per formulare una legge che soddisfi le condizioni di un’autentica *Notwendigkeit*.

Hegel attacca il procedimento induttivo basato sulla ripetizione (un processo che egli chiama “analogia”) in maniera talvolta perfino sarcastica. Lo vediamo in un famoso passo, in cui egli analizza la generalizzazione di un enunciato come “le pietre cadono”:

Per affermare che le pietre cadono, una volta sollevate da terra e lasciate andare, la coscienza non pretende che si ripeta questo esperimento con tutte quante le pietre; magari, certo, può dire che la prova va almeno ripetuta con molte pietre; donde poi [...] sarà possibile *per analogia* trarre tale conclusione anche per tutte le altre (PhdG p. 171).

Ma l’analogia, prosegue il filosofo tedesco, è un procedimento legato alla contingenza, passibile di confutazione empirica, come dimostra il fatto che non è difficile vedere il continuo sorgere di controesempi. Prendiamo il caso del ripetersi di certe caratteristiche morfologiche, considerato come base per la classificazione del regno animale: dopo tutto, afferma Hegel, «*ci sono [...] animali di terra che possiedono le caratteristiche essenziali di un uccello, o quelle proprie del pesce*», PhdG, p. 176, squalificando il criterio ripetitivo. Altre volte, fa eco a se stesso nell’*Enciclopedia*, «si ammette che un [...]

---

<sup>287</sup> Entrambi questi aspetti sono rilevanti, sebbene l’ultimo giochi un ruolo di maggior rilievo. Si veda tuttavia la discussione sul diverso rapporto che l’esperienza percettiva intrattiene con i concetti di “acido” e “base”, da una parte, e “folta pelliccia” e “nord”, dall’altra, in *PhdG*, p. 175.

<sup>288</sup> Nella *Filosofia dello spirito* enciclopedica, l’aspetto della “ripetizione” che interessa maggiormente a Hegel è quello che abbiamo definito “ascetico”: la ripetizione permette la “liberazione” dal contenuto della sensazione e il formarsi di una prima sforma di soggettività. Tuttavia, è interessante come il legame tra “ripetizione” e “induzione” non sia del tutto assente neppure in quei luoghi (vedi supra).

carattere comune dovrebbe esistere necessariamente [...], per es. le pinne, e non lo si trova, diventa difficile fare delle classificazioni» (ENZ §368Z, p. 509-10 )<sup>289</sup>. Tale circostanza è tale «da permettere di concludere [si noti l'ironia hegeliana, LC] — *in forza dell'analogia stessa* — che l'analogia non consente di formulare alcuna conclusione» (PhdG, p. 171, corsivo nostro).

Il ripetersi (o il ricorrere) nella memoria di certe caratteristiche, somiglianze o “segni caratteristici essenziali” non è pertanto sufficiente poter determinare tassonomie adeguate.

L'idea della collezione di caratteristiche da “ricordare” (attraverso il *Gedächtnis*), le quali ricorrono e si ripetono con costanza in modo da dare origine a concetti e generalizzazioni empiriche deve pertanto essere abbandonata. Si tratta di un paradigma minacciato da incoerenze di fondo, o quantomeno, di quello che Hegel poco prima ha chiamato un «superficiale innalzarsi dalla singolarità» (PhdG, p. 167, corsivo nostro)s.

Tale critica alla memoria-archivio o collezione si esercita anche nelle pagine seguenti — anche se certamente il discorso di Hegel riguardo ai diversi modi di trattare l'interiorità assume contorni assai più ampi e articolati —, quando il discorso viene applicato alla “collezione di facoltà” dell'anima, proprie dello studio della *psiche*.

La psicologia osservativa, che enuncia anzitutto le proprie percezioni dei *modi universali* che le si presentano nella coscienza attiva, rinviene così facoltà, inclinazioni, e passioni di diversa sorta; quando però, nel ricapitolare [*bei der Hererzählung*] di questa collezione, il ricordo [*Erinnerung*] dell'unità dell'autocoscienza non si lascia sopprimere, la psicologia osservativa deve finire almeno per meravigliarsi del fatto che nello spirito, proprio come un sacco, possano coesistere tante cose-oggetto di qualità così diversa, e tanto eterogenee e accidentali l'una per l'altra; particolarmente perché, per di più, esse non si mostrano come cose-oggetto morte e inerti, bensì come movimenti inquieti (PhdG, p. 205).

---

<sup>289</sup> L'esempio enciclopedico si trova in un paragrafo in cui Hegel discute del *Genere* e critica il suo rinvenimento mediante classificazione: «nello studio poi della classificazione degli animali si procede ricercando l'elemento comune a cui le formazioni concrete vengono ridotte [...]. Ma tali determinazioni non ci sono affatto. Si prenda per es. la rappresentazione universale «pesce» [...] e si ponga ora la domanda quale sia la determinazione semplice nei pesci, la loro proprietà oggettiva. Se la risposta è: nuotare nell'acqua, è insufficiente perché c'è anche un gran numero di animali terrestri che nuotano. [...] In quanto si ammette che un tale carattere comune dovrebbe esistere necessariamente [...], per es. le pinne, e non lo si trova, diventa difficile fare delle classificazioni» ENZ §368Z, p. 509-10.

Se nella *Fenomenologia* Hegel parla di “psicologia osservativa” per contraddistinguere il tipo d’indagine psicologica che ha in mente, e nella *Filosofia dello spirito* parlerà della «psicologia empirica, che si propone di osservare e descrivere le facoltà particolari dello spirito» (EZ, § 378Z, p. 82), nel giovanile *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, descrivendo la stessa prospettiva (e usando la stessa immagine dell’anima come “sacco”) Hegel muoveva già accuse simili, legate alla dinamica dell’elenco in cui si contano [*Hererzählung*] le singole facoltà.

La psicologia empirica disperde lo spirito nelle qualità, ed in mezzo a queste non ritrova quindi più alcun intiero [...], perché essa al contrario si rappresenta lo spirito come un sacco pieno di molte facoltà, di cui ognuna è qualcosa di particolare, l’una una ragione senza intuizione, separata dalla fantasia, l’altra una fantasia priva di ragione (*RSF*, p. 126)

Al di là della funzione metodologica esercitata dal “ricordo” [*Erinnerung*] dell’unità dell’autocoscienza, che traspare dalla precedente citazione fenomenologica, è importante vedere qui alcuni aspetti della critica alla psicologia empirica. In primo luogo, c’è un senso in cui la metodologia dello psicologo empirico è associata al concetto di *Gedächtnis*: essa si basa sulla pratica del contare a memoria [*Gedächtnis*] le varie facoltà. Lo psicologo empirico, il Linneo della mente, si premura di osservare e catalogare. Tale carattere è visto come altamente deficitario da Hegel. In secondo luogo: anche lo psicologo empirico è un particolare tipo di “descrittivista”, in quanto si limita a «osservare e descrivere» le diverse modalità con cui si esplicano le attività dell’anima (o della mente), catalogando le facoltà sulla base della memoria. In terzo luogo: tale procedura dà luogo a una concezione dell’anima come aggregato, in cui ciascuna delle facoltà risulta “separata” o “separabile” dalle altre, un’immagine che Hegel non manca di criticare.<sup>290</sup> In generale, Hegel è critico nei confronti dell’idea di un’attività cognitiva basata sulla *ripetizione* di un “dato” conservato nell’archivio della memoria, la quale non

---

<sup>290</sup> In questo senso, è interessante chiedersi in cosa consista la differenza tra questo tipo di approccio e quello del filosofo hegeliano che abbiamo chiamato “descrittivista”. Se l’origine della classificazione sicuramente è diversa (lo psicologo empirico muove dall’osservazione, il filosofo hegeliano descrittivista no), il rapporto tra le facoltà sembra per certi versi impostarsi in maniera analoga.

riesce a rendere conto né del processo di formazione dei concetti né permette la formulazione di leggi<sup>291</sup>.

#### 5.4) Erinnerung, un paradigma alternativo?

Abbiamo messo in luce un aspetto a nostro avviso importante del concetto di *Gedächtnis*, per come esso è sviluppato intorno alla nozione di collezione e classificazione. Tale aspetto, naturalmente, non è l'unico associato alla nozione, la quale presenta molte altre caratteri interessanti, legati soprattutto alla sua funzione all'interno di quella difficile sezione che porta il titolo *Gedächtnis* e che occupa i paragrafi §461-64 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*.

E' importante tuttavia averne sottolineato tale portato, utile soprattutto per impostare un paragone con un'altra procedura, anch'essa legata a una particolare concezione della memoria. Si tratta di un modo alternativo di intendere la nozione di "memoria", che viene associato con il termine *Erinnerung*.

Al pari del *Gedächtnis*, anche l'*Erinnerung* si definisce per molteplici caratteri, alcuni dei quali, come vedremo, possono risultare illuminanti per comprendere le dinamiche del percorso compiuto da Hegel all'interno della filosofia dello spirito. Il concetto di *Erinnerung*, peraltro, è già stato ritenuto da alcuni interpreti un'ottima chiave di lettura per comprendere le dinamiche dello spirito soggettivo. Contro il paradigma di un *Gedächtnis* classificatore, che, nel momento in cui si applica ad un'analisi della *psyche*, dà origine a un'immagine delle attività mentali come "isolate" e "aggregate", l'*Erinnerung* può costituirsi come modello per concepire l'alternativa metodologica hegeliana.

Valutarne il portato in termini metodologici non è tuttavia un'operazione facile da portare a termine. La difficoltà nel tematizzare tale coppia concettuale all'interno del pensiero del filosofo tedesco deriva anche dal fatto che, da un punto di vista storico più generale, gli

---

<sup>291</sup> Si tratta tuttavia di una procedura che l'interprete "descrittivista" tenderà ad attribuire ad Hegel in diverse parti della sua analisi della *Filosofia dello spirito soggettivo*. Nei paragrafi riguardanti l'abitudine dell'*Enciclopedia* di Heidelberg (EZA §325), Hegel stesso scrive: l'anima «produce [...] la sua universalità mediante ripetizione delle azioni determinate mediante il suo scopo, mediante induzione». Si veda a tal proposito Pillow (1997).

anni di Hegel sono un periodo di mutamento di paradigma per quanto riguarda la concezione della “memoria” e la terminologia ad essa associata. Si assiste infatti all’imporsi del nuovo termine *Erinnerung* e alla ridefinizione dei campi semantici legati alla nozione di “memoria”. Gli slittamenti semantici dei due termini rappresentano un fenomeno che occorre al crocevia di molteplici discipline (dalla biologia alla storia), pertanto gli studi dedicati al tema sono numerosissimi e tra loro variegati. Questi mettono in luce le diverse spinte che portano storicamente alla revisione dei significati associati a ciascuno dei due concetti — i quali ovviamente, assumono contorni peculiari all’interno di ciascun ambito disciplinare, nonché nell’opera di ogni singolo autore<sup>292</sup>. E’ utile tuttavia delineare, per grandi tratti, il contesto in cui si inscrivono le riflessioni di Hegel.

#### 5.4.1) *Erinnerung*: breve *excursus* storico

Nel corso del secolo precedente a quello in cui visse il filosofo tedesco si era potuto assistere al declino della vecchia tradizione dell’*ars memoriae*. Tale arte, praticata inizialmente a scopi retorici, consisteva nell’immagazzinare nozioni attraverso una particolare tecnica, basata come noto sulla disposizione mentale d’immagini all’interno di *loci*, luoghi anch’essi mentali<sup>293</sup>. Sorta nell’antichità e popolare fino a tutto il Seicento, essa «scompare, come tecnica ‘separata’, nell’età di Leibniz»<sup>294</sup>. Come ha messo bene in luce Arald Weinrich, al contempo, il lungo filone della pedagogia illuminista contribuì a minare il valore della memoria intesa come abilità di ritenere un ampio numero di nozioni, attaccando sia l’idea dell’apprendimento meccanico, sia quella ad essa legata del repository di nozioni, apprese *pas coeur* e immagazzinate nella mente (il tipo di concezione alla base dell’*ars memoria* stessa). Più in generale, si attua quella che

---

<sup>292</sup> Lo studio di queste tematiche ha avuto un forte impulso negli ultimi trent’anni, in seguito a quello che è stato definito lo «scholarly boom» degli studi sulla memoria. Tale interesse, data la natura del tema coinvolge discipline disparate, dalla teoresi sulla storia, alla letteratura, fino a giungere alle neuroscienze. In quanto segue ci concentreremo sugli aspetti generali legati alla teoresi sulla memoria nel periodo di Hegel, focalizzando poi specificatamente sui contorni particolari che il concetto assume nel pensiero di quest’ultimo. Per una panoramica, si vedano Assmann (2002), Assmann-Hart (1991), ma anche Weinrich (1976, 1991, 1999), Gilgen (2012), Haverkamp-Lachmann (1993); per una prospettiva storico filosofica Sassi (2007) e Brancaci-Gigliotti (2006).

<sup>293</sup> Si veda Rossi (1983, 1991), Yates (1972), Bolzoni-Corsi (1992).

<sup>294</sup> Rossi (1991), p. 59.

Weinrich ha chiamato «la guerra contro il *Gedächtnis* mossa in tutta Europa a partire dall'*Aufklärung*».<sup>295</sup>

A titolo di esempio, potremmo riprendere un caso cui abbiamo accennato poco sopra: anche Kant, malgrado non sia tra i più radicali combattenti di tale conflitto, risente di quest'atmosfera. Quando tratta della memoria nella sua *Antropologia* (suddividendola in tre tipi: *meccanica*, *ingegnosa*, o *giudiziosa*), si esprime con una certa condiscendenza sulla capacità di immagazzinare nozioni («non si deve parlar con disprezzo degli uomini la cui memoria [*Gedächtnis*] suscita meraviglia [...] polistori che portavano in giro nella loro testa, come materiali scientifici, un carico di libri per cento cammelli»<sup>296</sup>), ma relega decisamente tale forma di *Gedächtnis* tra le facoltà minori, riproponendo al contempo il problema — simile a quello visto sopra nella *Fenomenologia* — della «capacità di scegliere fra tutte quelle nozioni, onde farne un uso appropriato»<sup>297</sup>. Negli scritti dedicati alla pedagogia, tuttavia, Kant è molto meno conciliante, lasciando trasparire alcuni tratti dell'attacco alla memoria propri dello *Zeitgeist* dell'epoca.

Le facoltà minori non hanno per sé sole alcun valore, per esempio un uomo che ha molta memoria, ma poco giudizio, non è che un dizionario ambulante. Però anche certe bestie da soma del Parnaso sono necessarie poiché, pur non sapendo produr da sé nulla di geniale, raccolgono il materiale di cui altri possono trarre qualcosa di buono.<sup>298</sup>

In quella che Kant chiama *memoria giudiziosa*, peraltro, troviamo un altro elemento interessante, ovvero il richiamo a Linneo menzionato poco fa: la memoria giudiziosa «non è altro che quella propria di una tavola di *suddivisione* di un sistema (ad esempio quello di Linneo) in pensieri»<sup>299</sup>. Qui la memoria, oltre che essere un archivio di nozioni, rappresenta un'attività che esegue un'operazione di catalogazione, analoga a quella osservata per il *Gedächtnis* hegeliano visto sopra: essa opera una «*ripartizione* di una totalità che si sia resa visibile». Tuttavia Kant, seppur meno critico di Hegel di fronte a

---

<sup>295</sup> Weinrich (1991). In parte, gli esempi visti sopra possono essere considerati come parte di tale fenomeno.

<sup>296</sup> Kant, A, §34, p. 180.

<sup>297</sup> Ibid.

<sup>298</sup> Cit. in Weinrich (1999), p. 103.

<sup>299</sup> Kant, A § 34, p. 179.

tale procedura, pone sempre la memoria in una posizione subordinata. Essa, come dice Weinrich, «deve continuamente presentarsi al controllo della ragione, che nella maggior parte dei casi non la legittima a sufficienza»<sup>300</sup>,

Questa “detronizzazione”, per così dire, del *Gedächtnis* in quanto archivio o collezione, non ha avuto tuttavia conseguenze unicamente negative. L’attacco portato alla memoria come *Gedächtnis* apre il campo a una nuova concezione del ricordo: essa vede l’introduzione di una nuova metaforologia, nonché il prendere piede di una diversa costellazione concettuale. Com’è stato messo in luce, il declino del *Gedächtnis* ha consentito «una sperimentazione ed una esplorazione [*sondieren*] fino a quel momento senza precedenti, a livello fisiologico, di teoria della coscienza, a livello psicologico e antropologico, dalla quale emerge l’*Erinnerung*, il ricordo aperto alla soggettività e capace di poesia»<sup>301</sup>.

L’emergere della nozione di *Erinnerung*, a sua volta, è intrecciata ad un groviglio di percorsi ed esperienze dell’epoca, all’interno della quale essa plasma il suo campo semantico. Tale vivace processo di trasformazione (su cui non è possibile essere qui esaustivi) passa ad esempio per Schlegel, che nelle sue *Lezioni filosofiche* del 1804 attacca l’idea, che attribuisce a Fichte, di una coscienza temporalmente puntuale, completamente trasparente a sé stessa e padrona della propria temporalità, che risulta istituita dall’Io stesso. L’Io — afferma Schlegel, opponendosi a tale visione —, si costituisce attraverso un processo di rammemorazione, dal quale dipende e sul quale non ha completo controllo: l’io «contiene già in sé una mutevole perdita e ritrovamento della coscienza, quindi *ricordo* [*Erinnerung*]»<sup>302</sup>.

D’altra parte, la nozione verrà prepotentemente fatta propria da figure di spicco del primo romanticismo, basti pensare a Novalis, cui A. Koch ha dedicato uno studio magistrale e pionieristico. Lo stesso vale per Hölderlin, la cui concezione del ricordo è stata oggetto di importanti lavori<sup>303</sup>. Koch, ad esempio, analizzando il rapporto di Novalis con Fichte, sostiene che alle spalle (e alla base) delle teorie del soggetto e della conoscenza in Novalis vi sia una critica al soggetto fichtiano, ma, soprattutto, una particolare teoria

---

<sup>300</sup> Weinrich (1997), p. 104.

<sup>301</sup> Oesterle (2001b), p. 15.

<sup>302</sup> Schlegel (1964), p. 352.

<sup>303</sup> Si vedano gli studi di Henrich (1986, 1990), Thomasberger (1992), Bachmeier (1981), Hühn (1997) Frank (1972), Koch (1988), Oesterle (2001a)

della memoria (Ibid., pp. 66-102). All'interno di quest'ultima riemerge la critica ad una concezione fondata sulle nozioni di immagazzinamento e collezione: per Novalis, afferma Koch, «la memoria non deve essere compresa come un contenitore fisso per fatti immutabili, indifferenti gli uni agli altri», egli «non pensa la memoria come un *reservoir* da riempire, in continua crescita» (Ibid., p. 88).

La questione peraltro non è solo filosofica o letteraria. Un ruolo ugualmente importante in questo processo ha avuto l'interesse per l'infanzia, presente nell'opera di K. Philipp Moritz, che nel 1783 pubblica sul *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* un famoso articolo intitolato *Erinnerungen aus den frühesten Jahren der Kindheit*<sup>304</sup>.

La costellazione e il dibattito che vede al centro il concetto di *Erinnerung* in quest'epoca è talmente ricca e sfaccettata, nonché in costante e fluido mutamento<sup>305</sup>, da rendere assai arduo ricostruire nel dettaglio un disegno d'insieme.

#### 5.4.2) Archiviare vs digerire: due metafore per la memoria

Tenendo queste considerazioni sullo sfondo, quello che interessa ai nostri fini è tematizzare alcuni aspetti fondamentali secondo i quali la nozione di *Erinnerung* si distingue da quella di *Gedächtnis* all'interno della filosofia hegeliana. Un primo passo nella direzione che ci prefiggiamo può essere fatto guardando alla metaforologia legata ai due termini, mettendo cioè in luce come essi si differenziano dal punto di vista dei paradigmi metaforici ad essi associati.

Tenendo bene a mente quella che Pethes e Ruchatz, nell'introduzione al loro *Dizionario della memoria e del ricordo*, chiamano «necessaria cautela nei confronti delle analogie metaforiche»<sup>306</sup>, una considerazione di quest'ultime sembra comunque utile per comprenderne al meglio alcuni caratteri del pensiero di Hegel. I lavori di Aleida Asmann e Arald Weinrich sulle metafore della memoria possono aiutarci in questo senso.

---

<sup>304</sup> Che solleverà una polemica con C.G. Carus.

<sup>305</sup> Si veda Ernst (2002), oltre che la ricostruzione contenuta in Rossi Leidi (2009), pp. 261-79.

<sup>306</sup> Pethes-Rüchatz (2002), p. viii.

Come sostiene Assmann, «nel campo della metaforica della memoria non vige, come ci si aspetterebbe, una vivace e sterminata ricchezza d'immagini»<sup>307</sup>. La metaforologia si cristallizza invece intorno ad alcune topiche, le quali a loro volta risultano variamente declinate. Assmann propone una tassonomia piuttosto accurata (l'esaustività, in questo campo, resta necessariamente un'ideale), in grado di accogliere anche le distinzioni di Weinrich<sup>308</sup>. Ci rifaremo pertanto alla sua classificazione, e in particolare a *due* aspetti in essa presentati, per noi rilevanti, relativi rispettivamente alla nozione di *Erinnerung* e a quella di *Gedächtnis*.

Da un punto di vista generale, Assmann divide il campo in due tipi di metafore: quelle *spaziali* e quelle *temporali*. Ciascuna di queste categorie contiene diverse declinazioni: nelle metafore *spaziali* rientrano quelle legate in vario modo alla scrittura (lavagna, libro, palinsesto) e quelle legate al magazzino o *thesaurus*: «la lavagna è un piano bidimensionale, il magazzino implica uno spazio a tre dimensioni»<sup>309</sup>. Ad esse Assmann aggiunge, basandosi su un'attenta analisi dei testi della tradizione, quella del “teatro della memoria”, oltre che la soffitta e, più importante, l'immagine dell'archivio, che da S. Tommaso in poi diventa l'immagine di uno spazio in cui collocare i ricordi.

---

<sup>307</sup> Assmann (2002), p. 166, si veda anche Assmann (2003)

<sup>308</sup> Come Assman stessa sottolinea, gli esempi presentati «non aspirano ad essere una sistematizzazione tipologica esaustiva delle metafore della memoria» Assmann (2002), p. 167. Riguardo alla metaforologia della memoria si veda anche Draaisma (2000), il quale tuttavia, nella sua ampia rassegna, appare fin troppo concentrato sul collegamento tra metafore della memoria e tecnologie disponibili ad una certa epoca, dando logo a una visione parziale della questione. Secondo Weinrich, com'è noto, i principali paradigmi attorno a cui la nostra tradizione culturale ha plasmato il concetto di memoria sono due. «Le metafore che incontriamo nei testi, si possono raggruppare, con sorprendente omogeneità, intorno ad uno di questi due centri di metafore», quello della «lavagna» e quello del «magazzino». Weinrich (1976), p. 49 Nel suo breve ma denso articolo, in cui prosegue fornendo esempi tratti da numerosi autori della tradizione (Platone, Agostino, Tommaso, Cicerone, i testi di *ars memoriae*, Diderot, Codillac, Schopenhauer etc.), Weinrich riconosce una serie di altre metafore, il cui utilizzo è tuttavia isolato e sporadico. «La loro importanza per la storia del concetto di memoria non è nemmeno approssimativamente paragonabile a quella dei due campi metaforici “magazzino della memoria” e “tavola mnemonica”» Ibid., p. 53.

<sup>309</sup> Assmann (2002), p. 167. Si vedano anche Ernst (2002), p. 247 ff. e Bannasch (2002). La metafora della scrittura, come ricorda Weinrich, si discosta ovviamente da quella dell'archiviazione, per gli aspetti legati all'*imprimere*. Laddove le cosiddette metafore del magazzino seguono il principio dell'ordinamento spaziale (cfr. anche Matusseck 2002), quelle della scrittura sono maggiormente legate al paradigma del modellamento (l'impressione) La portata storica di quest'ultima metafora non necessita di essere sottolineata. Il numero di riflessioni, elaborazioni, teorizzazioni che essa ha provocato sono ben note, ed esulano dai limiti del presente lavoro, il quale si concentrerà maggiormente sulla nozione di “immagazzinamento”.

Sull'altro fronte troviamo le metafore temporali, tra cui la dialettica sonno\veglia (il risveglio dall'oblio), quella del congelare\scongelo, e quella, per noi fondamentale, legata ai processi dell'inghiottire, del masticare e digerire.

La topologia viene individuata da Assmann in un ampio numero di opere, che si estendono da Agostino a Coleridge, fino a giungere a un certo numero di scrittori contemporanei. Ai nostri fini, essa risulta utile in maniera più limitata, allo scopo cioè di catturare alcuni aspetti essenziali della distinzione *Erinnerung*\Gedächtnis in gioco nel pensiero hegeliano.

Prendiamo in primo luogo la metafora *spaziale*. Essa, ci dice Assmann, in una delle sue versioni più influenti, è associata all'idea dell'archivio, del palinsesto e della collezione. Si tratta, detto in maniera generale, di un repository in cui s'inseriscono, catalogandoli o classificandoli, elementi di vario genere. I tipi di memoria che rientrano in questo paradigma, precisa l'autrice, «presuppongono l'organizzazione». «L'ordine [...] è il principio basilare della memoria esercitata dalla mnemotecnica»<sup>310</sup>. Questo tipo di descrizione sembra catturare in maniera abbastanza chiara quello che poco sopra abbiamo definito il *Gedächtnis*: la sistematizzazione di un dato all'interno di un insieme di conoscenze, attraverso una procedura classificatoria, la quale, in sé, non muta la natura di ciò che viene sistematizzato (si ricordi Linneo in quanto rammemoratore giudizioso in Kant, e l' "osservatore" empirico in Hegel).

La metafora *temporale* invece, in particolare in quella che Assmann chiama la sua declinazione legata all' «inghiottire, rimasticare, digerire», sembra invece essenzialmente diversa e in buona parte alternativa. L'invenzione del paradigma, nella sua forma odierna, si deve ad Agostino, che notoriamente nelle *Confessioni* scrive

In realtà la memoria è, direi, il ventre dello spirito, mentre letizia e tristezza sono il cibo, ora dolce ora amaro. Quando i due sentimenti vengono affidati alla memoria, passano in questa specie di ventre e vi si possono depositare. [...] Forse avviene come del cibo, che riesce dal ventre mediante la ruminazione : così le impressioni riescono dalla memoria mediante il ricordo (*Conf. X, 21-2, p. 355*).

---

<sup>310</sup> Assmann (2002), p. 178.

E' interessante notare come Agostino — riprendendo, forse attraverso Ambrogio, una metafora di Origene<sup>311</sup> — è il primo a descrivere la memoria come l'atto con cui l'anima si appropria un contenuto come digerendolo. Ricorrendo spesso alla metafora del cibo per descrivere le operazioni cognitive, con l'idea di *venter animi* Agostino conia una metafora per la mente (e un paradigma della memoria, la cosiddetta memoria-stomaco), che poi avrà lunga vita dal punto di vista storico filosofico e letterario.<sup>312</sup> In linea generale, questo secondo modello sembra avvicinarsi molto di più a quello che Hegel chiama *Erinnerung*, ossia un processo di riconduzione del dato (nel nostro caso cognitivo, un dato intuitivo) all'interno della mente<sup>313</sup>. In primissima introduzione, possiamo riportare una famosa citazione sul tema, che tutti gli studi sulla memoria in Hegel non mancano di commentare

L'espressione «ricordo» (*Erinnerung*) è certamente disadatta, se si intende per «ricordo» il riprodurre una rappresentazione che si sa già avuta in altro tempo. Senonché la parola «ricordo» ha anche un altro significato, che ci è dato dall'etimologia, vale a dire il senso di farsi interno a sé [*Sich-innerlichmachen*], di entrare in sé [*Insichgehen*]: questo è il profondo significato della parola. In questo senso può certamente dirsi che la conoscenza dell'universale non sia altro se non un ricordare [*Erinnerung*], un farsi interno a sé, che ciò che dapprima si mostra in forma esteriore, e sotto l'aspetto della molteplicità e varietà, noi lo facciamo un interno (*Innerliches*), un universale, con l'andare in noi stessi (*in uns selbst gehen*) e col recare così a coscienza il nostro interno (LSF, II, p. 187-8).

---

<sup>311</sup> Vedi l'apparato critico a *Conf.*, n. 52 p. 71. Origene tuttavia, usava probabilmente il termine “ventre” per indicare la parte alta dell'anima. Si veda anche Butzer (2002). A tal proposito si vedano anche Blanchard (1954), Tell (2006). Per un'analisi a tutto tondo della memoria in Agostino, nei suoi molteplici aspetti semantici e teorici si veda Cillerai (2007, 2008).

<sup>312</sup> Si veda Assmann (2002) e in particolare l'analisi di Mendelshon (2000), per le varie occorrenze della metafora in Agostino. Ancora nel XVII secolo Francesco di Sales scriverà: «Meditare non è nient'altro che masticare [...]. Si deve prendere la carne che nutre l'anima, masticarla, ossia, meditare su di essa in maniera che, in breve tempo si possa ingoiarla e convertirla in sé», cit. in Beaujour (1991), p. Per un'iniziale contestualizzazione si vedano (2002) e Ruppert (1977).

<sup>313</sup> Per un parallelo tra alcuni aspetti dell'*Erinnerung* hegeliana, per come viene esposta nell'*Enciclopedia*, e alcuni passi delle confessioni vedi Achella (2008), p. 28 e Vitiello (2001), p. 134. Sicuramente in Agostino sono presenti anche elementi della “memoria magazzino”, dacché viene concepita come sottolinea Weirich (1977), p. 50, come «*aula, receptaculum, praetorium, thesaurus, penetrabile, cella, spatium, sinus animi*», *Conf.*, X. 8sgg.

Quello che ci interessa qui è notare come questo paradigma della memoria, un paradigma *non* basato sull'idea dell'archivio, dell'organizzazione e classificazione di un certo materiale dato proprio della mnemotecnica, si discosti per molti aspetti da quello precedente. Certo, anche la metafora digestiva prevede la presenza di uno stomaco, ossia di un luogo in cui viene riposto ciò che viene assimilato. Eppure essa ha contorni diversi, in quanto l'idea del magazzino non è predominante come nel caso precedente. E' sempre Assmann, nel suo studio sulla memoria, ad affermare che «l'immagine dello stomaco è l'opposto di quella del tesoro: è un luogo di transito e non di permanenza, di trasformazione ed elaborazione e non di conservazione»<sup>314</sup>. Più in generale, ciò che conta è il processo con cui il ricordato viene fatto proprio dalla mente, che lo può trarre poi a proprio piacimento. Essa contiene in sé un elemento *processuale*.

Tale prospettiva sembra per certi versi adatta a catturare elementi importanti nella teoresi di Hegel, il quale per molti aspetti sembra (o almeno, è stato letto come) sfruttare l'idea di *assimilazione* – connettendola a quella di *Erinnerung* — anche nei suoi lati metaforici, per dare forma alle proprie posizioni filosofiche<sup>315</sup>.

#### 5.4.3) *Digerire il mondo. Hegel e la nozione di assimilazione*

La nozione di *digestione*, e più in generale quella di *assimilazione*, fanno parte anche del patrimonio concettuale hegeliano. Tali operazioni sono notoriamente oggetto dell'analisi svolta da Hegel all'interno della *Filosofia della natura*, in cui costituiscono le modalità di esplicazione dell'attività dell'organismo animale (EZ, §357 sgg)<sup>316</sup>. Come è stato scritto: l'assimilazione «intesa come il processo dell'apertura del *sé* al mondo esterno, il momento nel quale l'organismo si pone in rapporto al suo *mondo-ambiente*, rappresenta, all'interno dell'orizzonte speculativo hegeliano, un momento di straordinaria

---

<sup>314</sup> Assmann (2002), p. 184.

<sup>315</sup> Seppure, come vedremo nel prossimo paragrafo, le sue fonti siano forse da ricercarsi altrove, verosimilmente nelle scienze naturali a lui contemporanee e nelle scoperte relative alla digestione.

<sup>316</sup> Il processo di auto-determinazione dell'individualità animale si compone di molteplici aspetti, che non c'è spazio qui per analizzare. Si veda Illetterati (1995) per un'analisi più dettagliata dei tre processi di cui si compone la trattazione dell'organismo animale, ovvero: la figura (EZ, §§353-356), l'assimilazione (EZ, §§357-366) e il genere (EZ, §§367-376).

importanza»<sup>317</sup>. Come si evince già dalla prima edizione dell'*Enciclopedia*, attraverso l'*assimilazione* l'organismo si confronta per la prima volta con il suo "altro". In quanto riesce a porlo come proprio, dando al contempo prova della capacità di mantenersi eguale a se stesso, esso si definisce per la prima volta come una forma di soggettività. Secondo quanto scrive Hegel: «questo è con ciò un soggetto» (EZA § 284). La capacità di assimilazione e metabolizzazione (certo, insieme ad altre, importanti attività) si delinea come uno dei tratti costitutivi della nozione hegeliana di organismo animale, da un lato, e più in generale di soggettività, dall'altro<sup>318</sup>.

Come tuttavia molti studi hanno notato, l'utilizzo degli strumenti concettuali messi in campo per comprendere l'organismo (specialmente quello animale) oltrepassa spesso i limiti della semplice filosofia della natura, suo luogo sistematico, per assumere una valenza più generale. L'organismo, infatti, è al centro di un quadro metaforico assai più ampio, e per molti aspetti sembra fornire a Hegel – e sicuramente ad alcuni dei suoi interpreti – una chiave per comprendere la natura di alcune dinamiche essenziali proprie dello spirito *tout court*<sup>319</sup>. L'utilizzo del paradigma organico avviene a più livelli e con gradi di parallelismo più o meno stretti<sup>320</sup>.

Di tale costellazione metaforica, a noi interessa in particolar modo l'aspetto relativo all'*assimilazione* e alla *digestione*. Esso è individuabile in passi assai noti, tra cui uno dei più famosi si trova nella *Fenomenologia dello spirito* del 1807, in chiusura del capitolo dedicato alla *certezza sensibile*. Di fronte agli oggetti sensibili, in opposizione all'atteggiamento della *Sinnliche Gewissheit*, che pretende di rilevarli attraverso un sentire immediato e privo di qualsiasi mediazione concettuale, Hegel richiama dapprima

---

<sup>317</sup> Illetterati-Giuspoli—Mendola (2010), p. 228.

<sup>318</sup> Si vedano Illetterati (1995), Rand (2010), Brinkmann (1996). In generale, Brinkmann (1996), p. 141, definisce in maniera generale la soggettività come auto-determinazione fornendo una visione complessiva dell'organismo: «l'organismo, è per così dire, una *causa sui*, un esempio di auto-causazione. Se traducessimo ciò in un idioma non-hegeliano, ma che riflette le idee di Hegel, potremmo dire quanto segue: l'organismo è un fine in sé, in quanto assimila materiale a lui alieno, che alimenta il metabolismo attraverso cui si mantiene vivo. In questo senso, l'organismo rappresenta una struttura *auto-teleologica*, un *sistema auto-regolato*».

<sup>319</sup> L'attenzione si è spesso focalizzata sull'utilizzo della metafora nelle riflessioni riguardanti lo spirito oggettivo, si vedano ad esempio Sedgwick (2001, 2004), Quante (2001), Wolff (1984). Ci sono molteplici aspetti collegati a tale metafora, tra cui la finalità interna, l'auto-sussistenza, la determinazione reciproca delle parti etc. Per quanto ci riguarda, ci focalizzeremo soltanto sul concetto di assimilazione.

<sup>320</sup> Vedi Quante (2001) per la distinzione di due modi di utilizzare la metafora: un senso «lasco e metaforico» e uno «stretto e sistematico». Quante ritiene che il paradigma di organismo, applicato in senso più stretto, sia incapace di catturare tutti gli aspetti della teoresi hegeliana sullo spirito oggettivo.

(con un certa nota di esoterismo) l'atto del *mangiare* proprio dei misteri eleusini, menzionando subito dopo un'analogia caratteristica propria del comportamento animale.

Nemmeno gli animali sono esclusi da tale saggezza, anzi vi si dimostrano iniziati nella maniera più profonda, dal momento che non rimangono fermi innanzi alle cose-oggetto sensibili, in quanto essenti in sé, ma disperando di tale realtà [...] vi si protendono e se ne provvedono senz'altro per consumarle (PhdG, p. 77)

«E questo fenomeno — aggiunge Hegel — forse è il più atto a far riflettere sulla natura della certezza sensibile» (Ibid., p. 78). Il passo, come vedremo, si presta a molteplici interpretazioni (alcuni interpreti lo considerano semplicemente «una sorta di battuta scherzosa»<sup>321</sup>, mentre altri tendono a rintracciarvi un'affermazione programmatica con risvolti metodologici).

Un utilizzo analogo della metafora si ripresenta in un altrettanto famoso *Zusatz* della *Filosofia della natura*, in cui Hegel si occupa del rapporto “teoretico” con il mondo. Opponendosi nuovamente a una concezione che pone gli oggetti in una dimensione radicalmente “esterna” a quella del pensiero, in quanto autonomi e indipendenti rispetto alle nostre attività cognitive, egli afferma che c'è un senso in cui,

gli animali non sono mai così sciocchi come questi metafisici, perché vanno verso le cose, le afferrano, le prendono e le divorano. La stessa determinazione si trova nel lato [...] del rapporto teoretico [...]. L'intelligenza certo non si familiarizza con le cose nella loro esistenza sensibile, ma, pensandole, ne pone il contenuto in sé (EZ, §246Z, p. 86.)

Nel fare ciò, Hegel sta mettendo in campo una metafora basata sulle conoscenze proprie delle scienze naturali del tempo, specialmente quelle riguardanti la polemica sulla natura della digestione<sup>322</sup>. Il rimando al regno animale, e più nello specifico alla metaforologia

---

<sup>321</sup> Pippin (2008a), p. 142.

<sup>322</sup> Il legame della metafora con il dibattito sulla natura della digestione in corso all'epoca (tra i cosiddetti *iatromeccanici* e *iatrochimici*, sostenitori rispettivamente del modello digestivo per “triturazione” e per “putrefazione”), è stato messo in luce da Illetterati (1995). All'interno del dibattito spicca la considerazione di Hegel per le teorie di Lazzaro Spallanzani, naturalista italiano, di una generazione più vecchio di Hegel e scopritore (tra le altre cose) della natura essenzialmente chimica della digestione, cui Hegel conferisce un

della consumazione e dell'assimilazione, costituisce per Hegel un dispositivo concettuale importante: l'assimilazione non è soltanto quel processo in cui «emerge in tutta la sua potenza esplicativa la determinazione della finalità interna dell'organismo»<sup>323</sup>, ma, all'interno dei suoi scritti, sembra fungere da modello per pensare le attività (nel nostro caso, cognitive) dello spirito *tout court*. E' così che Hegel può scrivere, ad esempio, parlando dei processi della sensazione, che «l'anima assimila questa forma con la propria sostanza, per l'appunto perché essa è in sé in certo modo tutto il sentito»<sup>324</sup>.

Questo tipo di discorso metaforico, assai importante in Hegel, sembra per molti versi catturabile all'interno del paradigma *processuale* e *assimilativo* visto sopra. In Hegel, esso sembra a sua volta plasmare un aspetto importante della semantica della nozione di “memoria”, intesa come *Erinnerung*, della quale può aiutarci a comprendere i contorni.

#### 5.4.4) *Un ricordo che interiorizza*

Ad oggi, importanti volumi hanno mappato in maniera dettagliata le occorrenze del concetto di *Erinnerung* all'interno del pensiero hegeliano, descrivendone accuratamente i contorni e le modalità con cui Hegel se ne serve all'interno del proprio discorso filosofico<sup>325</sup>. Ciò avviene, come noto, in una grande molteplicità di luoghi, con sfumature e connotazioni non omogenee, la cui analisi è stata portata a termine in maniera avvincente e doviziosa di particolari all'interno della letteratura secondaria. L'attenzione è stata maggiormente rivolta alle occorrenze presenti nella *Psicologia* e anche la *Scienza della Logica* è stata ugualmente oggetto di attento studio<sup>326</sup>. Oltre a ciò, la nozione ricorre a più riprese anche nell'*Antropologia*, in punti cruciali del testo, testimoniando una

---

valore altamente speculativo, EZA, §287A, EZ, §365 Vedi Bodei (1975), pp. 102 sgg, Illetterati (1995), Appendice 2, Ferrarin (2001), p. 222.

<sup>323</sup> Illetterati (1995), p. 366

<sup>324</sup> *SdF II*, p. 354. Vedi anche *VGP*, p. 86.

<sup>325</sup> Si veda in particolare Ricci-Sanguinetti (2013) per un'esaustiva rassegna sullo stato dell'arte riguardo agli studi sulla memoria, oltre che per un'analisi del termine in ciascuna delle parti del sistema. Preziosi anche gli studi sistematici di Rossi Leidi (2009) e Nuzzo (2006, 2008, 2010a, 2012), Gilgen (2012). Di ambito ed estensione più circoscritta, ma ugualmente degni di rilievo Schmitz (1964), Peperzak (1979), Fulda (1991), Verra (2007), Achella (2008).

<sup>326</sup> Per la connessione con la *Logica* si veda l'ormai classica contrapposizione tra le letture di Marcuse (1932), Bloch (1975) e Bodei (1975). Si vedano anche Nuzzo (2008, 2012).

funzione centrale per la memoria anche in quella parte del sistema<sup>327</sup>. Infine, l'ambito di applicazione del concetto si estende fino alla considerazione della componente storica (e della storicità propria dell'esistenza dello spirito), aprendo tutta una serie di problematiche interessanti anche su quel versante.<sup>328</sup>

Le ricerche degli ultimi anni mostrano come quello di *Erinnerung* sia un concetto da maneggiare con cura, eppure fondamentale per la comprensione del sistema. Consapevoli di questo dibattito e della ricchezza tematica insita nella nozione, ci preme a questo punto rimanere concentrati sul nostro ambito, mettendo in un primo momento a tema i caratteri generali del concetto di *Erinnerung* nella *Filosofia dello spirito soggettivo*, in particolare per come esso emerge nella *Psicologia*.

Uno dei tratti più salienti su cui insistono i commentatori è il ricorso alla falsa etimologia dell'*Er-innerung*, che Hegel fa derivare dal plesso semantico della *Innerlichmachung, sich er-innern*, richiamando così l'idea di interno (*innern*) e dell'interiorizzazione. Si tratta di rimando costante, che troviamo dai manoscritti del 1803-4 fino all'*Enciclopedia* del 1830<sup>329</sup>.

Già nei frammenti preparatori per le lezioni del 1803-4 riguardanti la filosofia dello spirito, i quali «si raccolgono intorno al tema della coscienza»<sup>330</sup>, troviamo la presenza di tale funzione.

In questa prima fase l'operazione d'interiorizzazione viene tuttavia attribuita da Hegel al *Gedächtnis*. Troviamo infatti la seguente, famosa affermazione:

La memoria [*Gedächtnis*], la *Mnemosyne* degli antichi, secondo il suo vero significato, non consiste nel fatto che l'intuizione o ciò che sia, i prodotti della memoria stessa, siano nell'elemento universale e siano richiamati fuori di esso, che cioè la memoria [*Gedächtnis*] sia particolarizzata in modo formale che non riguarda il contenuto, bensì nel

---

<sup>327</sup> Vedi Sanguinetti (2013).

<sup>328</sup> Oltre ai lavori sull' *Erinnerung* di carattere più comprensivo citati nelle note precedenti, considerano esplicitamente la nozione come categoria storica i saggi di Ottmann (1995), Brockmeier (1988), Piepmeier (1981). Vi sono poi lavori di carattere comparativo, che mettono in collegamento (in maniera più o meno felice) la nozione hegeliana di *Erinnerung* con le idee presenti in altri autori, si vedano ad esempio Cacciatore (2003), Harnischmacher (2008), Liebsch (1996); Malabou (1986), Michelini (2000), Kisner (1995).

<sup>329</sup> Si vedano Verra (1970), Rossi Leidi (2009), Ricci-Sanguinetti (2013), Nuzzo (2008, 2010, 2012) per un'analisi delle occorrenze.

<sup>330</sup> Cantillo (2008), p. xv.

fatto che la memoria trasforma *ciò che abbiamo definito intuizione sensibile nell'oggetto-della-memoria*, in un che di ricordato (FSJ, p. 24).

L'attività compiuta dalla memoria consiste nella trasformazione dell'intuizione sensibile, mediante il suo trasferimento nell'interiorità. Il portato interiorizzante appare qui con chiarezza. Tale operazione, che nel 1803-4 era di pertinenza del *Gedächtnis*, verrà affidata soltanto due anni dopo all'*Erinnerung*, e rimarrà associata a quest'ultima in tutte le rielaborazioni successive del sistema, andando a costituire uno dei caratteri principali (se non definitivi) della nozione per il resto della produzione hegeliana.

Nella *Filosofia dello spirito* del 1805-6 — la «prima esposizione sistematica della intera filosofia dello spirito»<sup>331</sup> — l'*Erinnerung*, ci dice Hegel, effettua una nota operazione di modificazione dell'intuito in qualcosa che ha il significato «dell'essere mio» (FSJ, p. 72).

Il ricordo aggiunge il momento dell'essere-per-sé, io una volta ho già *visto* o *udito* qualcosa, io mi *ricordo*; io non vedo, non odo soltanto l'oggetto, ma *con ciò* penetro nel mio *interno* — *ricordo me* (FSJ, p. 72).

L'*Erinnerung* si delinea qui con la sua famosa attività bidirezionale, d'interiorizzazione del dato, e allo stesso tempo, interiorizzazione del sé. Essa dà luogo a una particolare forma di autorelazione, ancora tutta da definire, all'interno dello spirito che si appropria dell'intuizione.

Si potrebbe a questo punto obiettare che il *Gedächtnis*, a ben vedere, in alcune sue occorrenze, ripresenterà alcune modalità interiorizzatrici tipiche dell'*Erinnerung*, e che pertanto tale carattere “assimilativo” non è una cifra costitutiva di quest'ultima nozione, né può servire come base per una differenziazione concettuale tra i due termini. Ciò è senz'altro corretto, ma è altrettanto vero che quando ciò accade (e le sezioni della *Psicologia* enciclopedica ne sono un esempio), Hegel si premura di chiarificare le funzioni pertinenti a ciascun concetto, attribuendo l'interiorizzazione all'*Erinnerung* e definendo, in quel caso, il *Gedächtnis* nei termini dell'*Erinnerung* stessa.

Prima della parte dedicata al *Gedächtnis* all'interno dello sviluppo dialettico della *Psicologia*, assistiamo ad un articolato processo che mette capo alla nozione di segno<sup>332</sup>.

---

<sup>331</sup> Cantillo (2008), p. viii.

Quest'ultimo si configura inizialmente qualcosa di "esterno" allo spirito, alla stregua di un'intuizione. E' a questo punto che interviene il *Gedächtnis*, il quale in un primo momento interiorizza il segno. Nel fare ciò, esso opera in maniera particolare. Come Hegel affermerà: «l'intelligenza, in quanto memoria (*Gedächtnis*), nei confronti dell'intuizione della parola, percorre le stessa attività che il ricordo (*Erinnerung*), come rappresentazione in generale, aveva percorso nei confronti della prima intuizione immediata» (EZ, § 461). Come Hegel aveva sostenuto in una formulazione più secca: «il ricordo di questa exteriorità è la memoria» (*Die Erinnerung dieser Äusserlichkeit ist das Gedächtnis* (EZ, § 460).

Non bisogna pertanto negare un'analogia strutturale tra le due operazioni, ma il carattere su cui si fonda tale somiglianza sembra da attribuirsi in primo luogo all'*Erinnerung*, mentre viene esteso solo in maniera derivativa fino a far parte delle dinamiche proprie del *Gedächtnis*.

L'insistenza sull'idea dell'interiorizzazione, rimarcata dalla falsa etimologia, viene ribadita da un altro *jeux de mot* molto caro a Hegel e spesso associato all'*Erinnerung*: l'idea di appropriazione (dal *Sein* al *seiniges*)<sup>333</sup>.

Torniamo ora per un momento all'analisi di Assmann e alla metaforologia connessa alla memoria. Se ci soffermiamo sull'applicazione della metafora dell'*Erinnerung* allo spirito soggettivo, vediamo che l'analogia, per usare le parole di Quante, sembra essere piuttosto "stretta"<sup>334</sup>. Hegel sembra fare uso in maniera estensiva dell'idea di un'interiorizzazione rammemorante: uno spirito che altera la natura stessa degli elementi con cui viene a contatto (a livello sia teoretico che pratico) appropriandosene, digerendoli e "idealizzandoli". Anche se la conclusione di Weinrich, per cui «non possiamo concepire una realtà come la memoria senza ricorrere a delle metafore»<sup>335</sup>, appare fin troppo forte, è certo che esse aiutano a comprendere, almeno da un punto di vista generale, le dinamiche implicate nel pensare il ricordo, oltre che alcuni fenomeni che oltrepassano tale sfera.

---

<sup>332</sup> Per una ricostruzione sistematica si veda Fulda (1991).

<sup>333</sup> Tale dinamica di ricordo\interiorizzazione è peraltro presente anche nelle sezioni dedicate all'immaginazione (EZ, §456). Si veda a tal proposito Ferrarin (1997) e Pillow (1997).

<sup>334</sup> Quante (2001).

<sup>335</sup> Weinrich (1976), p. 53.

Se il *Gedächtnis* era maggiormente legato all'idea di collezione e di archivio, l'*Erinnerung* è maggiormente associata all'idea assimilativa. Così è forse possibile illuminare la distinzione hegeliana partendo di due paradigmi sopra esposti.<sup>336</sup>

Più in generale, così come accaduto per il *Gedächtnis*, anche la metafora dell'*Erinnerung* può essere il veicolo per comprendere un determinato modo di tematizzare lo spirito e le sue operazioni. Se il *Gedächtnis*, in qualche modo, rappresenta il paradigma che Hegel vede associato con la procedura scientifica, e può essere usato come chiave di lettura per la sua critica alla psicologia orientata in maniera empirica, l'*Erinnerung* può essere vista come il paradigma per comprendere l'attività dello spirito nella sua dimensione concreta e autentica. Ciò è quanto hanno fatto diversi interpreti, i quali, seguendo le indicazioni hegeliane, in maniera più o meno esplicita, hanno visto nella nozione, così intesa, una possibile chiave di lettura per comprendere appieno il modo di operare dello spirito, e quindi — cosa per noi più importante — anche il funzionamento della mente secondo Hegel, in particolare per come è esposto nella *Psicologia*.

In che modo (se vi è un modo) questa nozione di *Erinnerung* può aiutarci a comprendere la natura dell'argomento hegeliano e le posizioni di Hegel riguardo alla mente, all'esperienza e alla struttura della cognizione espresse all'interno della *Psicologia*?

La metafora, come tale, vale la pena di essere sciolta. Ci sono infatti, come vedremo, diversi modi di intenderla e, conseguentemente, di leggere la progressione presentata da Hegel.

#### 5.4.5) *Erinnerung come metodo, la lettura di John McCumber*

Cercheremo ora pertanto di focalizzare su un tratto fondamentale del plesso concettuale *Erinnerung-Assimilation*, che la letteratura secondaria non ha mancato di portare a galla attraverso un'attenta analisi dei testi. Si tratta del suo portato metodologico. Nel farlo, si è sottolineato il fatto la nozione di *Erinnerung*, nella *Psicologia*, è giocata almeno su due

---

<sup>336</sup> Anche senza che il collegamento al paradigma di Agostino sia diretto, c'è un senso strutturale e metaforico in cui non è totalmente corretto dire che la *Erinnerung* in Hegel «non è quello che [...] Agostino [...] chiamava memoria», Nuzzo (2012), p. 86. Per un'analisi dei rapporti tra Hegel e Agostino si veda De Negri (1983).

livelli: da una parte ha una funzione precisa, propria a quel luogo sistematico del pensiero hegeliano. A tale altezza il termine viene usato in un senso che Nuzzo, seguendo Hegel, chiama il senso “proprio”: Hegel stesso infatti non manca di distinguere questa accezione, parlando di una *eigentliche Erinnerung* (EZ, §§ 454, 451Z). Tale memoria «in senso proprio» entra in scena nei §§ 452-454 dell'*Enciclopedia*, con una funzione relativamente circoscritta: Hegel ce la descrive come un'operazione che, all'interno di un processo d'elaborazione dell'intuizione, connette quest'ultima con un'immagine (*Bild*)<sup>337</sup>.

Tuttavia, limitarsi a questo significato del termine *Erinnerung* appare restrittivo e per molti aspetti parziale. Il verbo *erinnern*, come si è da più parti notato, nelle sue differenti coniugazioni, appare lungo tutta la sezione psicologica. Pochi paragrafi prima (EZ, § 448), all'inizio del percorso dell'intelligenza, ad esempio, quando Hegel si rivolge all'intuizione, trattando nello specifico il nucleo tematico dell'“attenzione”, quest'ultima viene definita come «l'attivo ricordo» (*die tätige Erinnerung*). E nel paragrafo immediatamente successivo, dedicato all'intuizione vera e propria, quest'ultima viene descritta come il processo in cui l'intelligenza è «da un lato immediatamente ricordata entro sé in questo materiale esteriore, dall'altro nel suo ricordo, immersa nell'esteriorità» (*unmittelbar in diesem äußerlich seienden Stoff in sich erinnert, und in ihrer Erinnerung in sich in das Außersichsein versenkt*) (EZ, § 449) Hegel descrive il prestare attenzione a un'intuizione come un «ricordarsi entro sé» (vedi anche LFS, p. 274). Lo stesso accadrà nel paragrafo seguente, e così via, in molte altre parti rilevanti del testo, all'interno delle quali il “ricordo” appare caratterizzato con i tratti menzionati poco sopra. Fino a giungere all'ultimo paragrafo dello spirito teoretico, nel cui *Zusatz* il passaggio allo spirito pratico viene descritto così: «mediante questo ricordo [*Erinnerung*], questo entrare in sé [*In sich gehen*] dell'intelligenza, questa diviene volontà» (EZ, § 468)<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Il ricordo, secondo quanto scrive il filosofo tedesco, «è il rapporto dell'immagine con un'intuizione, e cioè come *sussunzione* della singola intuizione immediata sotto l'universale formale, sotto la rappresentazione, che è lo stesso contenuto» (EZ, §454). Attraverso la mediazione del ricordo «propriamente detto», si giunge alla produzione di una «rappresentazione», anch'essa «propriamente detta» (Ibid.). A questo punto, l'*Erinnerung* passa il testimone all'immaginazione, la quale proseguirà nell'attività di elaborazione e ulteriore comprensione della rappresentazione, attraverso le operazioni di “associazione” e “riproduzione” proprie di quella che, in un primo momento, Hegel chiamerà «immaginazione riprodotiva» (EZ, § 455). Sulla composizione del testo nelle varie edizioni dell'*Enciclopedia* si veda Peperzak (1979). Per un'analisi, vedi Ferrarin (1997).

<sup>338</sup> Rossi Leidi (2009), pp. 56 sgg; Nuzzo (2006), (2012), pp. 82 sgg e Magrì- Ricci- Sanguinetti (2013).

Ciò che è fondamentale sottolineare è che, rileva Nuzzo, «c'è un uso metodologico che non può essere localizzato ma è invece pervasivo dell'intero sviluppo dello spirito teoretico»<sup>339</sup>.

Questo carattere pervasivo della memoria, sicuramente connesso con la sua funzione “propria”, la vede al centro di molti snodi fondamentali del testo di Hegel, ponendola agli occhi di diversi interpreti come una metafora per descrivere l'intero cammino dello spirito. Come afferma Nuzzo, «la memoria è la *procedura metodologica* con cui Hegel articola immanentemente il movimento dello spirito soggettivo, consolida la forma spirituale della sua soggettività nell'individualità psicologica del soggetto libero, e quindi prepara la transizione allo spirito oggettivo»<sup>340</sup>. Questo sarebbe il vero e proprio portato «speculativo» della nozione di *Erinnerung*, sul quale Nuzzo non è la sola ad aver messo l'accento.

Recentemente, John McCumber ha proposto una lettura interessante, la quale risulta emblematica dal punto di vista della nostra trattazione: essa condivide molti tratti importanti con quest'idea di Nuzzo, e sintetizza in sé numerosi aspetti diffusi nella letteratura secondaria sulla *Psicologia*.

La nozione che McCumber pone al centro della sua interpretazione è quello su cui abbiamo insistito poco sopra: la nozione d'*internalizzazione* del dato (la cui natura risulta ancora da specificare) all'interno dello spirito<sup>341</sup>.

Hegel offre supporto a tale lettura, quando afferma che *l'intero percorso compiuto dallo spirito* può essere compreso come lo sforzo di riportare verso l'interno quello che è inizialmente ad esso esterno. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* lo vediamo affermare che non può esserci «qualcosa che il concetto non sia in grado di *digerire, auflösen, rendere ideale*» (*LFS*, p. 56, corsivo nostro), mentre nella *Filosofia dello spirito*

---

<sup>339</sup> Nuzzo (2012), p. 86.

<sup>340</sup> Nuzzo (2012), p. 87.

<sup>341</sup> McCumber conia un termine particolare per tale dinamica: si tratta «dell'attività dell'internalizzare e universalizzare che chiamerò “*inwardisation*”» McCumber (2014), p. 35. Sebbene il volume di McCumber possa sembrare, fin dal titolo, dedicato alla critica hegeliana a Kant, secondo quanto afferma il suo stesso autore, non è possibile comprendere tale critica «senza comprendere qual è l'alternativa hegeliana» (Ibid., p. 103), pertanto buona parte del testo è dedicata a delineare quest'ultima. L'interpretazione basata sulla nozione di *inwardisation* viene esposta specialmente nel cap. 3 di tale volume, sul quale ci concentreremo. Tralascieremo qui gli aspetti legati al confronto di Hegel con Kant.

troviamo un'affermazione più generale, riguardante lo spirito considerato nell'insieme delle sue attività. Si tratta di un'affermazione cardine per tali interpretazioni:

Questo superamento dell'esteriorità, che appartiene all'essenza dello spirito, è ciò che noi abbiamo chiamato la sua *idealità*. Tutte le attività dello spirito non sono che modi diversi di *riconduurre l'esteriorità all'interiorità* che è lo spirito stesso, e solo mediante questa riconduzione, questa *idealizzazione* o *assimilazione* dell'esteriorità, esso diviene ed è spirito (PS, intro, p. 90, corsivo nostro).

Si tratta di una citazione fondamentale per questa lettura. Partendo da questo passo, McCumber fa proprie molte delle affermazioni concernenti i processi d'interiorizzazione che abbiamo visto sopra, tendendo a individuare in tale processo la procedura fondamentale dello spirito (si veda anche l'analoga formulazione in EZ, §21). Egli ribadisce come l'idea stessa di "idealismo" sia intimamente connessa con quella d'*interiorizzazione*, sin dalla trattazione hegeliana dell'organismo animale.

Muovendo da un'analisi della soggettività animale, McCumber prende assai sul serio i passi riguardanti l'assimilazione e i misteri eleusini visti sopra. Gli animali, ripete, che classificano gli oggetti in quanto *cibo* e poi si appropriano di essi, «procedono ad idealizzarli»<sup>342</sup>. L'idealismo (o meglio, l'idealizzazione) sarebbe pertanto una dinamica individuabile già ai primi stadi della vita animale: «Hegel crede genuinamente che gli animali siano idealisti»<sup>343</sup>.

Da qui, McCumber passa ad analizzare la soggettività umana, ritenendo che questa venga descritta, nel dispiegarsi delle sue funzioni, all'interno della *Filosofia dello spirito soggettivo*. Per farlo, si serve ancora una volta del modello dell'interiorizzazione (*inwardisation*), che stavolta però non è (soltanto) limitata in quanto attività propria dell'organismo animale. «Gli uomini, per non parlare dei filosofi, non sono 'idealisti' semplicemente per il fatto di andare in giro e mangiare»<sup>344</sup>. La vita mentale

---

<sup>342</sup> McCumber (2014), p. 82.

<sup>343</sup> Ibid, p. 80. Non è tuttavia molto chiara l'affermazione di McCumber secondo cui l'idealismo «non è primariamente una dottrina filosofica, né è affatto una famiglia di dottrine, ma un'attività».

<sup>344</sup> Ibid., p. 83.

dell'individuo descritta dalla *Filosofia dello spirito* si caratterizza per un idealismo di tipo superiore: McCumber lo chiama «idealismo cognitivo»<sup>345</sup>.

Anche in questo caso, quello che ci viene presentato, sarebbe un processo di progressiva “interiorizzazione” di un dato, il quale verrebbe elevato a pensiero; un processo che si radica nell'*Antropologia* ma si esplica lungo tutto il percorso dello *spirito soggettivo*, raggiungendo il suo apice nella *Psicologia*.

Tutto muove dalla *sensazione*, secondo McCumber, nella quale ci troviamo di fronte contenuti inizialmente “dati” e rivestiti di forma sensibile. Hegel stesso, d'altronde, scrive: «in quanto sente, l'anima ha a che fare con una determinazione immediata, essente [...] che essa si trova dinanzi, data interiormente o esteriormente, quindi non dipendente da lei» (EZ, 399Z, p. 158). In queste parole, secondo McCumber, troviamo la definizione hegeliana di contenuto sensibile. «Ciò che Hegel sta facendo qui, è definire che cosa significa un contenuto sensoriale (*sensory content*); e che cosa significa essere “dato” all'anima, e quindi indipendente da essa»<sup>346</sup>. Una volta definiti questi contenuti, l'attività mentale procede alla loro trasfigurazione in una serie successiva di passi cognitivi: «anche noi cambiamo ciò che sentiamo, come gli animali cambiano ciò che mangiano»<sup>347</sup>.

Ora, questo tipo di dinamica generale, all'interno della quale rientrano, in quanto sue fasi successive, tutti gli stadi dello sviluppo dello spirito soggettivo, ha per McCumber un nome ben preciso: si chiama, appunto, *Erinnerung*.

L'attività con cui la mente trasforma gli oggetti sensibili in concetti, Hegel la chiama *Erinnerung*, una parola intraducibile che di solito significa “memoria” o “ricordo”, ma la cui etimologia suggerisce “interiorizzazione” (*inwardisation*)<sup>348</sup>.

La procedura d'interiorizzazione che abbiamo visto caratterizzare l'*Erinnerung* viene così estesa, fino a diventare la chiave di lettura dei processi dello spirito<sup>349</sup>.

---

<sup>345</sup> Ibid., p. 84.

<sup>346</sup> Ibid., p. 82.

<sup>347</sup> McCumber (2014), p. 85.

<sup>348</sup> Ibid.

Questa visione di quanto accade nella filosofia dello spirito soggettivo, e soprattutto nella *Psicologia*, è interessante perché, a nostro avviso, esplicita in maniera chiara molti degli assunti condivisi dalle interpretazioni (globali o parziali) della sezione in circolazione nella letteratura secondaria. Si tratta di un modello interpretativo generale dello spirito soggettivo che sfrutta una particolare comprensione della nozione di *Erinnerung*, utilizzandone il portato metodologico. Le dinamiche dello spirito non sarebbero altro che un processo di progressiva assimilazione, di elaborazione e digestione del dato: l'«interiorizzazione è così l'attività di formazione dei concetti»<sup>350</sup>.

E' utile pertanto analizzare più da vicino i contorni di tale lettura, specialmente nelle fasi iniziali della *Psicologia*. Sono infatti diversi gli interpreti che tendono a vedere Hegel in quelle pagine come intento a delineare un percorso di progressiva assimilazione del “dato”, attraverso una serie di fasi successive. Come vedremo, una tale concezione sintetizza in sé molte delle istanze associate al “descrittivismo”.

### 5.5) *Intelligenza: descrizione e assimilazione*

La lettura di McCumber, come abbiamo detto, costituisce un ottimo esempio di un certo modo di guardare al testo hegeliano, soprattutto alla *Psicologia*, che ricorre nella letteratura secondaria. Una tale impostazione tende a dare un significato progressivo ad affermazioni come quella in cui Hegel sostiene che «l'intelligenza si trova determinata», e che la sua attività, consiste nel «porre come suo proprio ciò che è stato trovato» (EZ, § 445). In questo tipo di spiegazione ogni facoltà viene esercitarsi sul risultato delle precedenti, proseguendo nella sua elaborazione in un processo che metterà capo al pensiero. Il contenuto di ogni atto intuitivo, ad esempio (come l'intuire *un cubo di ghiaccio rosa*) costituisce il materiale su cui si esercita la successiva “attività” di progressiva interiorizzazione dello spirito.

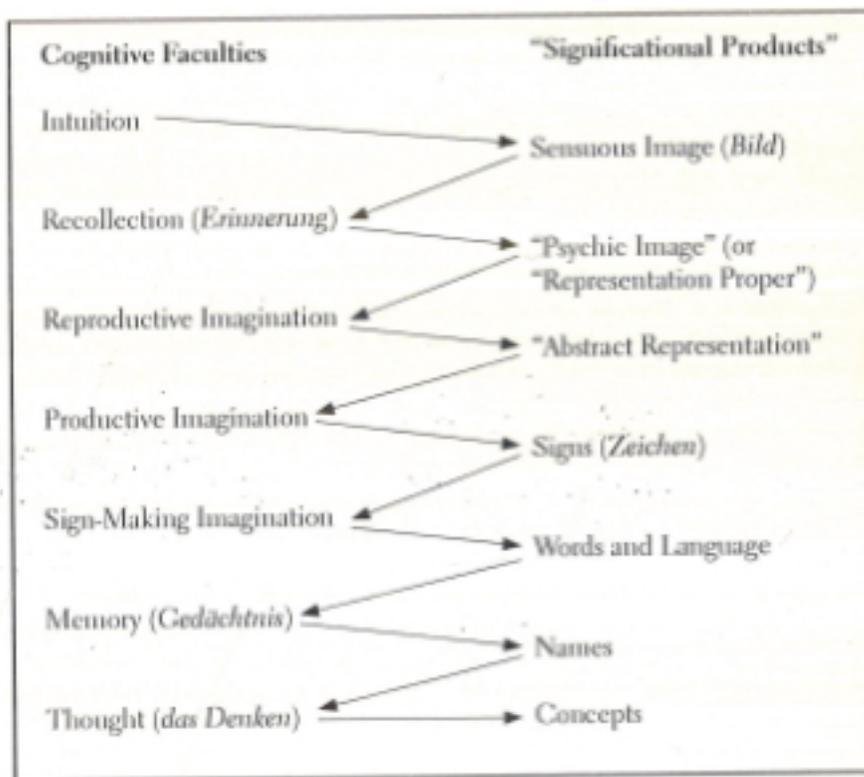
---

<sup>349</sup> In parte fondendosi perfino con la categoria del *Nachdenken* (vedi Ibid.). Per McCumber c'è inoltre un terzo livello di “interiorizzazione”, un meta-livello legato alla riflessione filosofica, che però non ci interessa in questa sede, vedi McCumber (2014), pp. 88 sgg.

<sup>350</sup> McCumber (2014), p. 86.

Alcuni elementi di tale lettura di Hegel si possono trovare espressi in maniera marcata nell'interpretazione di Richard D. Winfield, il quale descrive il processo dell'intelligenza nella maniera seguente: «le intuizioni diventano rappresentazioni quando la mente le ricorda», poi, in un passo successivo otteniamo l'immagine, ossia «la forma che viene assunta dall'intuizione quando quest'ultima viene prodotta e riprodotta dalla mente»<sup>351</sup>. Una simile descrizione si trova in Mills<sup>352</sup>, e in vari altri lettori.

Tra gli interpreti, troviamo chi spiega tale processo con l'aiuto di un diagramma, il quale costituisce forse la più chiara illustrazione di tale meccanismo.



353

Non è difficile vedere anche qui la presenza di una lettura “descrittivista”, che emerge, nella *Psicologia*, veicolata dal concetto di *Erinnerung*.

<sup>351</sup> Winfield (2010), p. 20.

<sup>352</sup> Mills (1996), p. 63-4.

<sup>353</sup> Surber (2013), p. 200.

Come abbiamo visto sopra, è lo stesso filosofo tedesco a legittimare una tale interpretazione, esprimendosi talvolta come se presentasse il modo in cui funzionano i nostri processi mentali

Prima parliamo d'intuizione [*Anschauung*], poi di rappresentazione [*Vorstellung*] nella misura in cui è diretta all'intuizione; poi parliamo di immaginazione [*Einbildungskraft*] in quanto è diretta all'attività del rappresentare [...] Successivamente parliamo di memoria [*Gedaechtnis*], laddove questa è diretta alla rappresentazione di immagini. Ciò che è presente nella rappresentazione è trasformato dalla memoria [...] (LFS, p. 202-3).

A prima vista, ciò che Hegel sembra intento a proporci è una descrizione di varie operazioni mentali che si esercitano di volta in volta su un materiale "dato", ovvero su un determinato contenuto che ha la "forma" dell'immediatezza.

Hegel lo afferma in uno *Zusatz* alla sezione introduttiva dello spirito, affermando che quest'ultimo, in quanto spirito teoretico,

è quell'attività mediante la quale l'oggetto apparentemente *estraneo* riceve, in luogo della figura d'un qualcosa di dato, di isolato, e di contingente, la forma d'un qualcosa di *ricordato*, di soggettivo, di universale, di necessario, e di razionale (EZ, §443Z).

In tale processo, ribadirà Hegel in un altro *Zusatz*, di poco successivo, avviene mediante un doppio movimento di «interiorizzazione (*Innerlichmachung*) dell'oggetto e ricordo (*Erinnerung*) dello spirito» (EZ, §445Z, p. 295).

E' utile forse ripercorrere il tipo di procedura che viene attribuita a Hegel da questo punto di vista. Il inizia prendendo a tema il *sentimento* (EZ, §446), un elemento che Hegel aveva già trattato nell'*Antropologia* e nella *Fenomenologia* (una circostanza fondamentale, su cui per il momento non ci dilungheremo). Il sentimento, «è un'affezione determinata» (EZ, §447), la quale ha «la forma della particolarità contingente, senza considerare che il suo contenuto può essere sia il più povero che il più carente di verità» (Ibid.).

Le considerazioni critiche rivolte a tale modalità cognitiva risultano molto simili a quelle già viste trattando del *Gefühl* dell'*Antropologia*. L'intelligenza, in un primo momento, si

trova affetta da un molteplice di sensazioni e sentimenti, tra le quali non riesce a discriminare<sup>354</sup>. Il sentimento perciò va incontro a una successiva rielaborazione, il cui primo passo Hegel definisce «attenzione». Senza attenzione, come sostiene Nuzzo, secondo Hegel «niente – né le cose e gli eventi, né gli stati interiori e i sentimenti – possono essere (dati e quindi esistere) per lo spirito»<sup>355</sup>. Secondo quando Hegel stesso afferma: «Senza di questa non è perciò possibile alcuna apprensione degli oggetti» (EZ, §448Z, p. 300).

Quello che ci interessa all'interno della dialettica dell'attenzione – ed è dal tipo di letture che stiamo considerando – è il fatto che essa, in quanto compie un'operazione di appropriazione e determinazione di contenuti del sentimento, viene detta «l'attivo ricordo [*die tätige Erinnerung*], il momento del suo proprio [*des Seinigen*]» (EZ, § 448). I teorici della memoria in Hegel non mancano naturalmente di notarlo. Rossi-Leidi è tra questi, e scrive: «l'intelligenza rende quindi il contenuto qualcosa di interno [*Inneren*], e perciò essa stessa diviene interiore [*innerlich*]»<sup>356</sup>. Così, gli fa eco Nuzzo: «senza ricordo attivo, lo spirito non può [...] sentirsi affetto»<sup>357</sup>.

Questa primissima operazione d'interiorizzazione, tuttavia, corrisponde al contempo a un particolare processo di “esteriorizzazione”, dacché l'intelligenza, secondo questa lettura, ponendo attenzione (e quindi “ricordando”) le sensazioni e i sentimenti, aggiunge una caratteristica importante ai contenuti del sentito. Si tratta di un'operazione che Hegel descrive nella maniera seguente: l'intelligenza determina il contenuto della sensazione «come un contenuto *essente fuori di sé*, lo proietta *nello spazio e nel tempo*» (EZ, § 448)<sup>358</sup>.

Sembrano riproporsi qui, riguardo alla “*tätige Erinnerung*”, le difficoltà che abbiamo precedentemente visto associate al modello “additivo”. Un modello peraltro suggerito da Hegel, che già nella *Filosofia dello spirito jense*, trattando di questo passaggio dialettico, parlava di «questo essere per me, che aggiungo all'oggetto» (FSJ, p. 72)<sup>359</sup>.

---

<sup>354</sup> Hegel non fa una distinzione chiara a questo punto tra *Empfindung* e *Gefühl*.

<sup>355</sup> Nuzzo (2010), p. 91.

<sup>356</sup> Rossi Leidi (2009), p. 58.

<sup>357</sup> Nuzzo (2010), p. 91.

<sup>358</sup> Si veda Rossi Leidi (2009), p. 58 per la differenza tra la trattazione dell'intuizione negli scritti di Norimberga e nell'*Enciclopedia* di Heidelberg, da una parte, e l'*Enciclopedia* del 1830, dall'altra.

<sup>359</sup> Tuttavia, nelle righe successive, egli precisa che non si tratta di una vera “aggiunta”, bensì di un essere-per-sé che è sempre stato presente, e viene portato ad esplicitazione.

Vi sono diverse letture che propongono una visione descrittiva e progressiva. La troviamo ad esempio in Winfield:

L'intuizione si relaziona a un oggetto singolo immediato, partendo dalle sensazione della sua datità immediata, distinguendo quest'ultima dall'intuire della mente, attraverso il porre attenzione e all'apprendere l'oggetto intuito come qualcosa collocato nello spazio e nel tempo.<sup>360</sup>

Lo stesso tipo di procedura viene individuata da Stephen Houlgate, il quale la esemplifica nella maniera seguente.

Le sensazioni di marrone, rotondo e duro ci sono date, ma il fatto che c'è laggiù un oggetto esterno — per esempio, un albero — non è dato. Il contenuto che riceviamo nella sensazione deve pertanto essere posto laggiù, affinché noi siamo coscienti di che ciò che vediamo è un “albero”<sup>361</sup>.

Questo tipo di affermazione è paradigmatico, ed è tipico di una lettura che abbiamo chiamato “descrittivista”. Secondo tale punto di vista Hegel ci descriverebbe una particolare attività cognitiva, portata a termine dal sé. Per dirla ancora con Houlgate: «il sé differenzia attivamente il contenuto sentito [*sensed*] da sé stesso, e piazza o *pone* tale contenuto di fronte a sé»<sup>362</sup>

Come è stato messo in luce, le letture di questo tipo, che prendono tale processo di oggettivazione e di trasposizione di un determinato contenuto (sentito), inizialmente non strutturato, in una nuova dimensione, con l'aggiunta delle forme spaziali e temporali, devono affrontare l'obiezione sollevata da McDowell: come si può, attraverso un processo di “aggiunta” di spazio e tempo, ottenere qualcosa di oggettivo da qualcosa che, in un primo momento, non lo è? In che senso comprendere, fuor di metafora, il processo

---

<sup>360</sup> Winfield (2007), p. 61-2.

<sup>361</sup> Houlgate (2006), p. 244.

<sup>362</sup> Houlgate (2006), p. 244. Houlgate ripeterà più tardi che vi è una parte dell'esperienza che «non è data correttamente con la sensazione, ma è generata o “posta” dall'intuizione stessa» Ibid., p. 247. E ancora: «Nella sensazione noi assumiamo direttamente l'apparenza (*the look*), la forma e il colore delle cose, ma nient'altro di ciò che appartiene all'esperienza concreta è assunto in tal modo. Il continuo spaziotemporale in cui esperiamo le cose è proiettato dall'intuizione», Ibid, p. 248.

cognitivo di “proiezione” del contenuto del sentimento e quindi quella che Hegel chiama «l’oggettivazione di ciò che è sentito, che si produce nell’intuizione» (EZ, §448Z, p. 302)?

Il problema legato a una tale lettura si ripresenta a più livelli nel processo descritto da Hegel, che gli interpreti, ricordiamo, leggono come un processo di progressiva *Erinnerung* ed abbandono della forma sensibile del dato<sup>363</sup>. Ciò ci permette di vedere alcuni problemi fondamentali propri di tale operazione intesa in senso “descrittivista”.

Prendiamo, ad esempio, lo stadio successivo, caratterizzato per il passaggio dalla dimensione intuitiva (EZ §§ 446-450) a quella della rappresentazione (EZ, §451). Ancora una volta per chiarirlo Hegel si serve della nozione di *Erinnerung*, la quale, in tale processo, entra in gioco non solo nel suo significato metodologico, ma anche nella sua accezione “propria”. La lettura di Angelica Nuzzo è a tal proposito interessante, in quanto è particolarmente radicale, cosicché mostra in maniera chiara i problemi in cui incorra una tale lettura “descrittivista” della *Erinnerung*.

Come dice Nuzzo «è rilevante [...] che Hegel definisca la rappresentazione come il passato ricordato dell’intuizione». Nelle parole di Hegel, la rappresentazione è «*die erinnerte Anschauung*»<sup>364</sup>.

Per Nuzzo, l’operazione dell’*Erinnerung* si esplica qui in maniera paradigmatica. Essa sarebbe una procedura fondata sulla dinamica del “porre”, la quale presenta un carattere singolare. Lo spirito infatti “ricorda” un’intuizione, ma nel momento in cui la “ricorda”, al contempo, la “pone”, rendendola pertanto tale per la prima volta. Il contenuto intuitivo, pertanto, acquisisce concretezza unicamente attraverso e in virtù dell’atto di *Erinnerung*. Nuzzo non esita a trarre le dovute conseguenze di una lettura “descrittivista”, che prende alla lettera il discorso relativo al “porre” e lo interpreta come la descrizione di un’attività cognitiva. Si tratta di conseguenze piuttosto radicali:

Nel suo significato dialettico e speculativo, l’*Erinnerung* non è il ricordo di contenuti già dati — contenuti che quindi vengono richiamati da un’esistenza passata e resi presenti. Si

---

<sup>363</sup> Tale critica a Houlgate è stata mossa da Stern (2013).

<sup>364</sup> Nuzzo (2012), p. 92. Nuzzo si riferisce qui al passo enciclopedico in cui Hegel, riprendendo peraltro i temi già sviluppati nel 1805-6, afferma che «la rappresentazione è [...] intuizione ricordata e interiorizzata (*die erinnerte Anschauung*)» (EZ, §451).

tratta piuttosto *dell'atto che per la prima volta* (for the very first time) *produce tali contenuti* che poi [...] esistono come dati, in quanto passato e proprietà interne di un soggetto<sup>365</sup>.

L'argomento di Nuzzo diventa problematico soprattutto nel momento in cui la dinamica di "posizione", costitutiva per il ricordo, viene estesa fino a diventare la chiave per leggere l'intera sezione della *Filosofia dello spirito soggettivo*, la quale si presenta come una progressiva *Er-innerung*. Nuzzo non si stanca di ripetere che «la memoria istituisce i contenuti nello stesso momento in cui li ricorda», ovvero «i contenuti ricordati *seguono* l'atto di ricordo in quanto sono il suo risultato, e *non lo precedono* in quanto sua presupposizione»<sup>366</sup>. E ancora: «E' il ricordo che per la prima volta pone qualcosa come dato. Non c'è nulla da ricordare»<sup>367</sup>.

La tesi di Nuzzo è radicale, ed è difficile, almeno per chi scrive, non farla ricadere in una tesi quasi paradossale — un carattere, quello del paradosso, peraltro riconosciuto da Nuzzo stessa. In evitare di concepire l'atto dell'*Erinnerung*, per com'è descritto in questa prospettiva, alla stregua di una sorta di "colpo di pistola" che porta alla luce, in maniera alquanto misteriosa, un determinato contenuto spirituale, e al contempo, come afferma Nuzzo, il soggetto stesso?<sup>368</sup> Questa visione risulta tuttavia assai interessante, come si è detto, proprio in quanto mette in luce i problemi legati ad una concezione "descrittiva" della *Erinnerung*. Se infatti pensiamo un soggetto che "si appropria", interiorizza e prende possesso (*Besitz*) attraverso il ricordo, di un certo contenuto, non è facile poi comprendere la relazione tra il contenuto per come esso era *prima* dell'operazione rammemorativa, e il contenuto una volta sottoposto a rammemorazione e trasposto nello spazio dell'interiorità. Se tale contenuto non possiede già alcuni caratteri legati

---

<sup>365</sup> Nuzzo (2012), p. 87, corsivo nostro.

<sup>366</sup> Ibid., p. 29, corsivo nostro.

<sup>367</sup> Ibid., p. 62. Si vedano anche formulazioni analoghe a pp. 52, 55, 62-4, 89, 94, 99.

<sup>368</sup> Si veda a tal proposito la seguente affermazione: «Per Hegel non ricordiamo "qualcosa" [...] – né nella *Logica* [...] e nemmeno nella *Psicologia*. [...] Non c'è niente di presupposto o dato, il quale poi, è ricordato. Il processo di ricordo è tutto ciò che c'è», Nuzzo (2012), p. 62. La difficoltà di una tale concezione della memoria si trasferisce poi al caso della memoria individuale, la quale ci porta a concepire un «soggetto che esiste nella misura in cui ricorda riflessivamente o ri-memora (*re-collects*) se stesso in una storia personale». (Ibid., p. 62). Questa prospettiva sulla memoria è basata in buona parte su un'interpretazione della *Wesenslogik*, che non c'è spazio qui per ripercorrere. Tuttavia, il legame di quelle parti (e di quella occorrenza della *Erinnerung*) con la funzione dell'*Erinnerung* nella *Psicologia* enciclopedica, dato per scontato da Nuzzo, viene messo in discussione da Cesa (2006).

all'intenzionalità, risulta difficile capire come possa acquisirli attraverso l'operazione di rammemorazione.

Nuzzo sembra portare all'estremo il lato "trasformativo" dell'*Erinnerung*, fino a farne una dinamica quasi creativa. Ma anche rimanendo fermi all'idea di trasformazione – peraltro riconosciuta da Nuzzo («la memoria è un potere di trasformazione»)<sup>369</sup> – i problemi non sembrano interamente risolversi.

Quest'ultima visione, in parte, viene fatta propria in molta letteratura secondaria, e paradigmaticamente, ancora una volta, la troviamo nella lettura meno "forte" della nozione di *Erinnerung* offerta da John McCumber. Per McCumber la memoria non "crea", né dà origine a qualcosa per la prima volta. Non si può affermare, quindi che «l'intuizione è interamente il prodotto dell'*Erinnerung*».<sup>370</sup> Per McCumber, da un punto di vista cognitivo, niente si crea, ma tutto (nello sviluppo dialettico dello spirito) si trasforma – in un processo che muove dalla "sensazione", intesa come un dato fondamentale. Più fedele alla metafora della digestione di quanto lo sia Nuzzo, McCumber sostiene che, sebbene, l'attività d'idealizzazione «possa includere ciò che Hegel chiama "porre", questo non significa che essa crea o genera ciò che pone; gli animali si relazionano idealisticamente al cibo che divorano, ma non lo generano»<sup>371</sup>. Tuttavia, nello sciogliere gli aspetti rilevanti di tale metafora, sembra che anche questo modello risulti difficoltoso da concepire, per lo meno se il discorso di Hegel deve essere in grado di catturare il modo in cui lo spirito finito, e più nello specifico una soggettività tipicamente umana, si relaziona cognitivamente col "mondo"<sup>372</sup>. La natura del contenuto inizialmente dato, "assimilato" (la sensazione del rosso, concepita in accordo ai requisiti della *Psicologia*), ad esempio, viene profondamente alterata nelle fasi successive, a tal punto che pare difficile capire come si possa trasformare — secondo una lettura descrittivista — una sensazione (di rosso) in un oggetto (rosso), e poi in un concetto ("rosso")<sup>373</sup>.

---

<sup>369</sup> Ibid, p. 30.

<sup>370</sup> Nuzzo (2012), p. 92.

<sup>371</sup> McCumber (2014), p. 82.

<sup>372</sup> Si veda Stern (2013).

<sup>373</sup> Nel primo passo, bisogna costruire qualcosa di oggettivo a partire da un contenuto totalmente soggettivo, nel secondo passo, bisogna operare una serie di operazioni di "astrazione", che Hegel, come abbiamo visto nel capitolo dedicato al *Gedächtnis*, sembra non ritenere adatte per la comprensione del modo in cui si formano i concetti. A quest'ultimo proposito si veda Westphal (2003).

### 5.6) Ricordare è ricostruire

Abbiamo visto alcuni problemi di carattere maggiormente concettuale connessi con il descrittivismo, i quali emergono dal prendere in maniera “sostantiva” le affermazioni sull’interiorizzazione presenti nel testo. Come avvenuto per le sezioni precedenti, vi è forse un modo alternativo d’intendere la progressione hegeliana della *Psicologia*, comprendendo in maniera diversa anche il portato metodologico di una nozione come quella di *Erinnerung*, che troviamo all’opera lungo tutto il percorso. Tale angolatura consiste nel comprendere il discorso sull’interiorizzazione e sul «trasporre le cose, in quanto spirito finite, nello spazio della sua interiorità» (EZ, p. 90) in maniera, per così dire, meno “letterale”, intendendo tali formulazioni da un punto di vista maggiormente legato all’analisi concettuale.

Questo tipo di approccio non è diffuso nella letteratura secondaria, e pertanto la sua elaborazione sistematica necessiterebbe di un lavoro assai ampio, che esula dai confini della presente dissertazione. La sua plausibilità, tuttavia, acquista forza alla luce delle considerazioni sopra esposte.

Un buon modo per aprire la strada a tale lettura si delinea considerando alcune affermazioni di Robert Pippin, il quale mette in luce i pericoli insiti nel prendere alla lettera la metafora assimilativa. Nel riassumerli, Pippin si esprime nella maniera seguente:

C’è una famosa immagine [...] nel capitolo sulla certezza sensibile della *Fenomenologia dello spirito*, laddove Hegel insiste sulla “nullità” implicita dei meri oggetti dell’attenzione sensoriale e fa quella che, per lui, è una sorta di battuta (*a kind of joke*). Insiste cioè sul fatto che «nemmeno gli animali sono esclusi da tale saggezza anzi vi si dimostrano iniziati nella maniera più profonda, dal momento che non rimangono fermi

innanzi alle cose-oggetto sensibili, in quanto essenti in sé, ma disperando di tale realtà [...] vi si protendono e se ne provvedono senz'altro per consumarle»<sup>374</sup>

Una volta riportato il passo hegeliano, Pippin ne mette in luce le difficoltà concettuali, osservando quanto segue:

Ovviamente niente di tutto ciò può voler dire che gli oggetti sensibili, in verità, non esistono, oppure che gli esseri organici non dipendono da essi in un modo naturale palese (morirebbero di fame senza di essi). Anzi, nulla di quanto viene detto da Hegel avrebbe senso se tale esistenza e tale dipendenza di fatto non fossero vere. Hegel chiaramente sta parlando di un senso completamente diverso di “dipendenza” ed “indipendenza”, e sarà nostro compito chiedersi in che senso egli intenda questi termini<sup>375</sup>.

Anziché rendere conto del testo secondo un'interpretazione lineare, progressiva e carica di senso “letterale” — quello che abbiamo sopra definito “descrittivismo” — potremmo provare ad articolare una lettura diversa, che mira a sottolineare la procedura ricostruttiva implicita nello svolgimento del discorso hegeliano.

Vi sono anche alcuni indizi testuali che potrebbero rendere plausibile un modo alternativo di leggere la sezione. Tra di essi ritroviamo la “ripetitività”, ovvero la circostanza per cui certi argomenti, già presentati ai due gradi inferiori dello spirito (antropologico e fenomenologico) ritornano ancora una volta trattati a livello psicologico.

Abbiamo in parte già visto il caso del *sentimento* e della sua tematizzazione ad ognuna delle altezze sistematiche precedenti — nelle quali viene peraltro introdotto con formulazioni simili tra loro («il sordo agitarsi dentro di sé», EZ, §§400 e 446). Come Hegel stesso afferma,

abbiamo già avuto due volte occasione di parlare di sentimento, ogni volta tuttavia sotto un diverso aspetto. In primo luogo abbiamo avuto da considerarlo a proposito dell'anima, e per essere più precisi là dove questa [...] trova se stessa le determinazioni del contenuto della propria natura dormiente, e proprio per questo è senziente [...] Del sentimento si è parlato una seconda volta a livello della coscienza. Là però le determinazioni del

---

<sup>374</sup> Pippin (2008), p. 142-3.

<sup>375</sup> Ibid.

sentimento erano il materiale della coscienza, *separato* dall'anima, manifestantesi fenomenicamente nella figura d'un oggetto indipendente. Ora, infine, in terzo luogo, il sentimento ha il significato d'essere quella forma che si dà dapprima lo spirito come tale, lo spirito che costituisce l'unità dell'*anima* e della *coscienza* (EZC, § 446Z, p. 298).

Il descrittivista, legato a una prospettiva lineare, in quanto ritiene che gli elementi messi a tema in ciascuna delle singole fasi siano dotati di portato descrittivo, deve rendere conto di tale ripetizione. Date le tre occorrenze del *Gefühl*, dovremmo forse dire che ciascuna di esse indica un *tipo* di episodio distinto rispetto agli altri? Dovremmo cioè considerare il sentimento antropologico (*Gefühl<sub>1</sub>*), quello fenomenologico (*Gefühl<sub>2</sub>*) e quello psicologico (*Gefühl<sub>3</sub>*) come contenuti diversi e in parte distinguibili? Se applichiamo l'impostazione descrittivista, non soltanto in un'analisi locale del testo, bensì estendendola a livello globale della progressione dialettica – e pertanto conferiamo una certa autonomia, ad esempio, ai momenti dello spirito descritti a livello antropologico — sembreremmo spinti rispondere affermativamente. Il modo in cui articolare la relazione tra queste tre occorrenze è tuttavia difficile da determinare (su questo punto, la letteratura secondaria, spesso concentrata sulle singole occorrenze, non è molto d'aiuto).

Il ricostruttivista, in parte, non si trova di fronte a questa domanda, dacché ritiene che il tratto maggiormente distintivo dell'argomento hegeliano sia la sua caratteristica “retrospezione” o “ricostruzione concettuale”. La nozione di *Erinnerung* emerge qui in un altro suo significato, assai importante. *Insichgehen* assume infatti il senso di una ricostruzione razionale, significa cioè un processo retrospettivo di giustificazione (concettuale) e di comprensione che lo spirito fa di se stesso. «Il conoscere il proprio concetto appartiene d'altra parte alla natura dello spirito» (EZ, § 377Z).

In questo senso le considerazioni che vediamo dipanarsi lungo il percorso dello spirito non vanno considerate ogni volta come la teorizzazione hegeliana di una qualche componente della vita spirituale. Anzi, esse, in buona parte, per lo meno nelle sezioni che precedono la *Psicologia*, avrebbero un portato negativo: il contributo fornito all'argomento hegeliano consisterebbe nel mostrare la necessità di scartare alcune possibilità e modi «unilaterali» di concepire alcune attività mentali, contenuti e forme di soggettività inadeguate, in modo da condurci così a comprendere la vera natura dello

spirito. Anche nella *Psicologia*, laddove il discorso hegeliano assume toni maggiormente costruttivi, la progressione non va vista come la descrizione di operazioni che diverse facoltà portano a termine, agendo su un “dato” iniziale (chiamato sensazione o intuizione). Il ricostruttivista tende piuttosto a vedervi un processo di comprensione concettuale in cui ogni attività considerata da Hegel entra in scena in ragione di determinate limitazioni proprie della facoltà precedenti, ma al contempo *cambia* il modo di intenderle. «Lo spirito non comincia dunque che dal suo proprio essere, e non si rapporta che alle sue proprie determinazioni» (EZ, §440).

Stefania Achella, nella sua lettura del testo hegeliano, sembra andare in questa direzione, conferendo una particolare caratteristica al ricordo: oltre all’accezione classica, «il ricordo [...] in Hegel, [...] ha anche un’altra accezione, di natura speculativa»<sup>376</sup>. Quest’ultima accezione è quella ricostruttiva, che fa dell’*Erinnerung* il concetto chiave per tematizzare un particolare sviluppo retrospettivo. Esso non porta alla costituzione di una soggettività compiuta attraverso una dinamica quasi-cronologica di “affioramento”, bensì «costituisce piuttosto un processo che porta ad emergere *ciò che già c’è*»<sup>377</sup>. Come Hegel scrive nelle *Lezioni di storia della filosofia*, «apprendere è appunto questo movimento, per cui non entra qualcosa di estraneo nello spirito, ma unicamente si fa per lui la sua propria essenza, vale a dire esso perviene alla coscienza di essa» (LSF, II, p. 187-7).

In questo senso il valore di molte delle operazioni che vengono tematizzate nelle sezioni precedenti alla *Psicologia* andrebbe rivisto, alla luce delle considerazioni psicologiche. La sensazione, ad esempio, che come oggetto dell’*Antropologia* appariva essere un episodio non-concettuale distinto e separabile, perde molto del suo portato descrittivo. La sua vera natura emerge soltanto alla fine del processo, in virtù anche di quel gioco di *anticipazioni* che abbiamo riscontrato in precedenza, e che assume grande valore per la prospettiva ricostruttivista.

Da questo punto di vista assumono valore peculiare affermazioni di Hegel come quella secondo cui «nel sentimento [vi] è tutto, tutto ciò che diventa rappresentazione, concetto»

---

<sup>376</sup> Achella (2008), p. 25.

<sup>377</sup> Achella (2008), p. 23, corsivo nostro. Si tratta, ancora secondo Achella, di «un movimento che non rappresenta un mero “oltrepassamento” dell’empirico, ma la possibilità di cogliere il dato nel suo emergere per il soggetto», Ibid.

(LFS, p. 271). Il sentimento, che a un livello inferiore veniva tematizzato in maniera unilaterale, ossia scorretta, ora assume caratteri differenti. Nello spirito, scrive Hegel

il contenuto del sentimento è liberato dalla duplice unilateralità che aveva, da un lato, dal punto di vista dell'anima, dall'altro, da quello della coscienza. Ora infatti quel contenuto ha la determinazione d'essere in sé altrettanto *oggettivo* quanto *sogettivo*; e l'attività dello spirito si orienta ora soltanto verso lo scopo di porlo come unità di soggettività e oggettività (EZ, §446, p. 298).

Sulla base di passi come il precedente sembra doversi negare la distinzione tra i tre sentimenti, e pertanto l'autonomia del *Gefühl* per come è descritto a livello antropologico.

Come abbiamo suggerito, l'avanzamento dell'argomento hegeliano, anche nella sua parte più costruttiva — la *Psicologia*, laddove Hegel sembra effettivamente proporre una teoria dello spirito in senso pieno — viene meglio compreso come un progressivo avanzamento nella comprensione nella “forma” dell'esperienza.

C'è un senso quindi in cui si può dire che solo alla fine dello spirito teoretico si può propriamente parlare dei diversi elementi che secondo Hegel costituiscono la cognizione.

A quel punto, in una soggettività che sa usare il linguaggio ed è capace di pensiero concettuale, la sensazione assume tutt'altro profilo. Hegel può quindi parlare — certo con occhio rivolto a episodi di natura più articolata, ma senza con ciò escludere quelli elementi legati alla percezione — di un «intuire permeato d'intelletto e di spirito, un rappresentare razionale, produzioni della fantasia permeate di ragione» (EZ, §445).

La sensazione di un cubo rosa, o di una giraffa, assume i contorni di un atto il cui contenuto è articolato in maniera concettuale. Hegel scrive in questo senso che «nella sensazione è presente l'intera ragione» (EZ, §447Z).



## CONCLUSIONI

Il problema del contenuto non-concettuale, oggetto di un dibattito in sé piuttosto circoscritto, ci ha portati a tematizzare alcuni degli aspetti più importanti della *Filosofia dello spirito soggettivo* di Hegel. Nella nostra rassegna abbiamo cercato di analizzarli mettendo in luce due possibili approcci al testo, tra loro alternativi. Al termine del percorso, è forse utile ricapitolare per sommi capi i tratti salienti di entrambi, con i rispettivi punti di forza e debolezze, riassumendo quanto emerso nel corso della presente trattazione.

Il primo tipo di lettura, che abbiamo definito “descrittivista” o “emergentista”, è legato ad una concezione lineare dello sviluppo argomentativo hegeliano. Secondo tale punto di vista, nelle diverse sezioni che articolano il suo argomento, Hegel ci “descriverebbe”, appunto, diverse strutture, episodi o attività, ciascuna delle quali risulterebbe passibile a qualche titolo di una realizzazione empirica. Tale impostazione tende a vedere le diverse strutture come, in un senso specifico, *separabili*: ciò vale tanto per le tre grandi forme di soggettività descritte nelle sezioni principali del testo (*anima, coscienza e intelligenza*), quanto per le attività associate a ciascuna di esse (sensazione, sentimento, abitudine; intuizione, memoria, fantasia, etc.), descritte nelle sottosezioni. Tali configurazioni e attività, dal punto di vista della loro *definizione*, risulterebbero in principio *isolabili* rispetto alle costellazioni descritte nelle altre parti (seppure, ripetiamolo, dal punto di vista della realizzazione empirica, essi *di fatto* possano non presentarsi mai senza le altre componenti). Abbiamo cercato di illustrare nel dettaglio i vari modi in cui tale prospettiva interpretativa generale può declinarsi, esponendone le relative difficoltà.

Prendiamo ad esempio l'*Antropologia*, cui ci siamo rivolti in un primo momento. L'interpretazione “descrittivista” di questa sezione può assumere varie forme. L'*anima* descritta da Hegel è stata talvolta letta come un livello “inconscio” — e relativamente autonomo — della costituzione mentale del soggetto. Talora la si è trattata in maniera più improntata dalla filosofia della mente, vedendo in essa descritto un insieme di attività e contenuti (per es. la sensazione) non-intenzionali, propri del livello più basso della nostra vita cognitiva. Tali contenuti verrebbero poi progressivamente articolati in una cognizione completa dalle attività che entrano in gioco nelle sezioni successive (prima

sentiamo qualcosa, poi ci abituiamo a tale sentimento, etc.). Oppure ancora, si potrebbero intendere i diversi modi d'essere dell'anima — e quindi le varie relazioni tra il sé e i suoi contenuti che si instaurano via via nelle singole sezioni — come la descrizione di diversi stadi nel processo di manifestazione dello spirito, associando a ciascuna di esse particolari entità (ad esempio, in una prospettiva ontogenetica: infanti, fanciulli etc.)

Al netto delle differenze interpretative, che a volte possono anche essere assai rilevanti, il lettore *descrittivista* è generalmente incline a isolare alcune parti del testo, vedendole come la descrizione di componenti “autonome” della vita spirituale. Così facendo, egli tende a fare di tale sezione il luogo in cui Hegel teorizza un contenuto non-concettuale.

Guardando da vicino a tali letture, a ben vedere piuttosto numerose nella letteratura secondaria, sono emerse tuttavia alcune difficoltà. Queste sono sia di ordine concettuale, da una parte, sia legate ad alcuni aspetti testuali, difficili da integrare in tale prospettiva, dall'altra.

In primis, abbiamo messo in luce alcuni problemi implicati nel pensare tali strutture in maniera radicalmente isolata — ossia senza fare riferimento, nella loro definizione, ai livelli più elevati dello sviluppo argomentativo. L'episodio legato alla pura sensibilità (la sensazione antropologica), ed esempio, qualora venga spogliato dei caratteri pertinenti agli stadi successivi di sviluppo dello spirito, sembra definirsi in un modo che ne rende assai difficile la pensabilità e l'esemplificazione ad un qualche livello del “reale”. D'altro canto, se alcuni esempi forniti da Hegel — come la pazzia — fossero esempi di un effettivo istanziarsi dell'anima antropologica *in quanto tale*, ciò porterebbe ad ulteriori difficoltà. Nel caso della follia, come abbiamo visto, ciò renderebbe ad esempio difficile identificare il pazzo in quanto tale, senza ridurlo ad un semplice animale dotato di sentimento.

In connessione con queste circostanze, abbiamo poi posto sotto la nostra lente d'ingrandimento la procedura di “anticipazione”, cui Hegel ricorre al fine di poter offrire i suoi esempi. In virtù dei problemi concettuali relativi all'autonomia degli elementi “descritti” nei livelli precedenti, abbiamo mostrato come ci siano buone ragioni per non intendere l'anticipazione come una semplice “aggiunta” (provvisoria) di livelli superiori dello spirito — che una volta entrati in gioco lascerebbero inalterata la natura delle

operazioni inferiori, o, al massimo, si limiterebbero a “modificare” un certo contenuto già *esaustivamente definito* nelle sezioni precedenti.

Un altro gruppo di criticità su cui abbiamo insistito, si profila all’orizzonte quando cerchiamo di estendere la lettura descrittivista a *tutto* l’argomento di Hegel — o almeno ad alcune sezioni successive considerate insieme. Spesso infatti la letteratura secondaria tende a concentrarsi su singole sezioni specifiche. Così facendo, essa è spinta in maniera quasi naturale a conferire valore “descrittivo” a quanto esposto da Hegel nelle pagine in esame. Si assumono cioè implicitamente assunti descrittivisti, i quali consentono di parlare di una “teoria hegeliana dell’inconscio”, una “teoria hegeliana della sensazione” o una “teoria hegeliana dell’abitudine” riguardo alle sezioni corrispondenti. Non è tuttavia implausibile chiedersi che cosa avvenga quando estendiamo gli assunti alla base di queste letture all’argomento nella sua interezza. Come abbiamo visto, ciò comporta alcune difficoltà concettuali — diverse tra loro, a seconda dei tipi di lettura proposta — relative al pensare il passaggio da un’attività dello spirito a quella successiva. La transizione dalla sensazione al sentimento, ad esempio, ci pone di fronte al problema di come intendere la relazione tra due tipi di contenuti cognitivi. Lo stesso vale per il passaggio dal sentimento all’intuizione, il quale richiede di pensare il sorgere di un portato oggettivo autentico a partire da operazioni successive esercitate su un contenuto iniziale che, di per sé, è non-intenzionale e non-concettuale. (Per dirla con Houlgate: come dalle sensazioni di verde e marrone, mediante aggiunta spazio e tempo, si ricavi un albero). D’altro canto, se intendiamo ciascuna delle sezioni che compongono la trattazione antropologica dell’anima come descrizioni di diversi *tipi* di anima (anima della sensazione, anima del sentimento etc.), le difficoltà scaturiscono dall’immagine “emergentista” che sembra prendere forma, secondo la quale lo spirito emergerebbe o affiorerebbe manifestandosi in una serie di “anime” via via più complesse.

Per altro verso, conferire valore “descrittivo” a plessi dell’argomento di Hegel ci porta a scontrarci con un altro tipo di difficoltà, di ordine testuale. Una delle più rilevanti è data dalla *ripetizione* di alcuni specifici nuclei tematici all’interno dello sviluppo dialettico. Per quanto riguarda l’*Antropologia*, è di particolare interesse la tavola delle coincidenze tematiche con la *Filosofia della natura*: le ultime sezioni della filosofia della natura, da una parte, e le prime sezioni della filosofia dello spirito, dall’altra, si sovrappongono in

molte parti. Entrambe parlano di *anima* e ne descrivono alcuni tratti salienti, caratteristiche e modi di attività (tra cui, peraltro, vi è la stessa *sensazione*). Dal punto di vista di una prospettiva “descrittivista”, soprattutto se di tipo fortemente *lineare*, l’occorrenza di «due anime» solleva alcune problematiche. Perché trattare l’anima due volte? Quali sono le differenze tra i due tipi di anima?

L’interrogativo è particolarmente urgente per quelle interpretazioni che vedono il discorso sull’anima come riguardante un livello (non-concettuale) di costituzione del mentale comune alla soggettività umana e a quella animale. Perché, in questo caso, Hegel ci pone di fronte ad un “doppione” se la struttura descritta è una? C’è dunque un senso in cui la sensazione animale va effettivamente differenziata da quella umana?

Abbiamo cercato variamente di mettere in luce tali questioni, tenendo conto del fatto che le interpretazioni descrittiviste presenti nella letteratura secondaria non sono univoche nell’indicare quale sia l’orizzonte tematico trattato da Hegel, né concordano nel definire l’oggetto di volta in volta descritto. D’altra parte, comunque, molte di queste criticità sembrano basarsi su assunti comuni, mettendo così alla prova un’impostazione interpretativa generale di questo tipo nella sua interezza.

Anche in virtù di tali criticità, abbiamo cercato di sviluppare un paradigma alternativo di lettura, che abbiamo chiamato “ricostruttivista”. Esso richiede all’interprete di guardare al testo da un’altra angolatura, e propone di leggere numerose affermazioni hegeliane in altro modo. Tale paradigma pone infatti maggiormente l’accento sul carattere di ricostruzione concettuale proprio dell’argomento di Hegel. Ciò comporta una visione in negativo di molte delle strutture presentate da Hegel nelle prime due sezioni della *Filosofia dello spirito soggettivo (Antropologia e Fenomenologia)*, nonché una diversa concezione dell’argomento psicologico. In questo modo è stato possibile, a nostro avviso, ottenere una prospettiva sull’argomento di Hegel che almeno in parte non ricade nei problemi concettuali precedenti, e che riesce a rendere conto, al contempo, di diverse caratteristiche rilevanti del testo.

Nel caso specifico dell’*anima*, il ricostruttivista tende a sottolineare gli aspetti parziali e insoddisfacenti delle varie attività tematizzate da Hegel nel corso del testo. Al contempo, come abbiamo visto, egli sostiene che vi sia un modo diverso di concepire gli esempi forniti da Hegel all’interno di quel contesto. Buona parte di essi non sono semplicemente

esemplificazioni concrete di strutture descritte a livello antropologico, né costituiscono pertanto la realizzazione diretta di queste ultime. E' necessario invece, secondo il ricostruttivista, provare a dare un significato diverso alla nozione di "anticipazione": col termine non bisogna intendere una semplice "aggiunta" provvisoria di elementi che verranno trattati in seguito, bensì la tematizzazione delle facoltà inferiori *in quanto* informate da quelle superiori. Questo sarebbe l'unico modo di indicarne la modalità di esistenza concreta. In questa veste, tuttavia, tali facoltà (e i loro contenuti) assumono contorni diversi, i quali non sono delineabili a partire *unicamente* da quello che Hegel scrive nelle corrispondenti sezioni antropologiche.

Nella sua versione più radicale, la lettura ricostruttivista considera la costellazione concettuale presentata da Hegel nella sua *Antropologia* come un "modello di soggettività", o un "idealtipo", di cui egli si sforza di estrarre le conseguenze concettuali, al fine di mettere eventualmente da parte concezioni insoddisfacenti del soggetto conoscente e aprire così la strada a una considerazione più adeguata dello spirito. Ciò non significa che tutte quante le strutture qui esposte siano da scartare — il ricostruttivismo "forte" è solo una tra le molte forme possibili, peraltro forse la meno attraente — ma sicuramente tali elementi antropologici *non* risultano totalmente isolabili e autosufficienti, come molte letture invece vorrebbero.

Una volta delineate più da vicino queste due prospettive, abbiamo cercato di vederle all'opera tanto nella *Fenomenologia* che nella *Psicologia*, oggetto della parte successiva del lavoro. Relativamente a tali sezioni, ci siamo focalizzati soprattutto sulle rispettive parti iniziali, mettendo in luce le criticità rilevanti in riferimento alla questione del contenuto non-concettuale dell'esperienza percettiva.

Nonostante non manchino alcune letture "descrittiviste" della *Fenomenologia* (una su tutte, quella di Stephen Houlgate), l'interpretazione "ricostruttivista" di questa sezione appare facilitata in parte dal tipo stesso di argomento messo in campo da Hegel: è il filosofo stesso infatti a ribadire il carattere deficitario di alcuni dei plessi concettuali presentati, sottolineandone talvolta l'autocontraddittorietà. Il ricostruttivista pertanto ha buon gioco nel sottolineare le forme manchevoli e le «contraddizioni interne»<sup>378</sup> insite nella progressione.

---

<sup>378</sup> Wolff (1992), p. 175.

Al di là dell'analisi dei singoli argomenti messi in campo da ciascuno degli schieramenti, in questa parte del nostro lavoro è stato utile allargare l'orizzonte del discorso a una considerazione di ordine più generale. Per mettere in risalto alcune caratteristiche dei due paradigmi di lettura, è parso opportuno ricorrere alla coppia concettuale *Gedächtnis\Erinnernug*, e al modo in cui specialmente la seconda nozione è stata intesa come chiave di lettura per comprendere le dinamiche dello spirito.

Il concetto di *Gedächtnis*, nei suoi aspetti metaforici legati all'idea di archivio o collezione, si è mostrato associato a un modo particolare di comprendere il metodo dell'indagine scientifico-naturale, in particolare, per quanto ci riguarda, la procedura della psicologia empirica<sup>379</sup>. Tale procedura mette capo a una concezione della psiche intesa come una "collezione" o un "aggregato" di attività (e corrispettivi contenuti) indipendenti e separati, che operano autonomamente l'una dall'altro.

L'*Erinnerung*, d'altra parte, può essere considerata in quanto chiave di lettura alternativa per l'argomento di Hegel. Essa risulta connessa ad una topologia metaforica basata sulle nozioni di assimilazione e interiorizzazione. Con questi tratti è stata identificata in quanto procedura metodologica paradigmatica e rappresentativa per i processi dello spirito. Essa diventa l'emblema di un processo di progressiva formazione dello spirito attraverso l'elaborazione o assimilazione di un "dato" o contenuto inizialmente privo di qualsiasi elemento concettuale. Hegel stesso sostiene di considerare le singole facoltà in quanto «momenti, che sono rivolti uno all'altro» (LFS, p. 266).

Questa lettura dell'*Erinnerung* tuttavia risulta nuovamente problematica. Essa pare esemplificare in maniera paradigmatica la lettura descrittivista, in quanto attribuisce ad Hegel la "descrizione", appunto, di vari stadi attraverso cui un determinato contenuto iniziale, non-concettuale, viene elaborato fino a produrre il pensiero. Leggere la *Psicologia* come una dinamica di progressiva *Er-innnerung* cognitiva del dato, intesa in questi termini, sembra difficoltoso.

La nozione di *Erinnerung* tuttavia non ha necessariamente soltanto un'accezione "descrittivista". E' invece possibile considerarla secondo un'accezione ricostruttivista, in parte alternativa. Letta da tale angolatura, l'*Erinnerung* dello spirito può venir intesa come un processo di *comprensione* di sé dello spirito, ossia come percorso di

---

<sup>379</sup> Una procedura che abbiamo visto collegata alle nozioni di "ripetizione" e "astrazione".

comprensione concettuale della natura dell'esperienza. Mettendo in luce le difficoltà implicite nelle singole sezioni, considerate isolatamente, giungiamo ad una visione piena dell'esperienza, la quale si produce solo al termine del percorso. L'esperienza percettiva — secondo il ricostruttivista — viene a quel punto compresa nella sua “forma” autentica, e anche i suoi elementi si rivelano nella loro vera natura, in quanto informati dalle facoltà superiori. Questa sarebbe il portato (se ve ne deve essere uno) dell'*Erinnerung* in questi passi sistematici.

In conclusione, al termine di questo lavoro speriamo di aver messo in luce come l'assunzione di una delle due prospettive, “descrittivista” o “ricostruttivista” cambi il modo di concepire la relazione tra le diverse parti della *Filosofia dello spirito soggettivo*, portando a visioni diverse circa la costituzione del mentale e la natura dell'esperienza percettiva. Dati anche i problemi legati al primo modello interpretativo, abbiamo proposto di adottare la lettura “ricostruttivista”, la quale sembra offrire numerosi vantaggi. Si tratta di una riconfigurazione del modo di guardare al testo di Hegel che avviene a molteplici livelli, portando a conseguenze importanti.

Prendiamo il caso della relazione tra *Antropologia*, *Fenomenologia* e *Psicologia*. Il “descrittivista” individua alcune forme autonome di soggettività già ai livelli inferiori dello sviluppo dialettico, cui si *aggiungono* ulteriori dinamiche nei livelli successivi. Nel caso limite, come abbiamo visto, risulta pertanto sensato parlare di un *homo antropologicus*, di un *homo fenomenologicus*, di un *homo psicologicus*. Il ricostruttivista, invece, vede il testo come esplorazione di possibilità, che in ultima istanza si rivelano parziali e necessitano di essere profondamente riviste per poter dar origine ad una concezione adeguata del mentale. L'*homo antropologicus* e quello *fenomenologicus* non sono pensabili in quanto forme autonome. Si tratta di forme astratte e non auto-sussistenti. La concretezza dello spirito si ritroverebbe pertanto solo a un livello superiore — l'*homo psicologicus*, se così volessimo chiamarlo —, ma soltanto una volta che tutte le sue tipologie di attività spirituale sono state dispiegate<sup>380</sup>.

Da un punto di vista di prospettiva generale, il “descrittivista”, proprio perché conferisce un certo portato descrittivo a ciascuna delle parti dell'argomento, è più incline a una

---

<sup>380</sup> Ovviamente, quest'ultimo dovrà poi essere tematizzato all'interno dell'orizzonte istituzionale proprio dello spirito oggettivo, nonché dell'orizzonte di auto-comprensione proprio dello spirito assoluto.

lettura “emergentista”. Lo spirito emerge o affiora a partire da forme più basse di soggettività, riscontrabili nel reale, lungo un percorso di sviluppo variamente delineabile, ma progressivo e avente una controparte nell’ordine delle cose.

Il ricostruttivista adotta ancora una volta un’angolatura diversa. Poiché conferisce a Hegel l’intenzione di ricostruire il carattere concettuale della forma spirituale, non parla di un “emergere” delle facoltà superiori (se non in senso assai metaforico). In questo senso, egli sembra peraltro andare maggiormente incontro ad alcune affermazioni hegeliane, come quelle per cui «questo sviluppo non è un emergere (*Heraustreten*), ma rimane in un’unità soggettiva, in cui rimangono tutte le configurazioni» (LSF, p. 118).

Infine, tornando al nostro punto di partenza, tali letture ci forniscono due visioni differenti sull’esperienza percettiva. Il “descrittivista” sostiene che vi sono elementi non concettuali al fondo della concezione hegeliana della percezione, individuabili nell’*Antropologia*, in particolare nella teoria della sensazione. La sua impostazione, d’altro canto, risulta incline verso l’idea di una mente composta da più livelli: quella che è stata chiamata «dottrina triadica della mente cognitiva»<sup>381</sup>. Una tale idea di autonomia delle singole parti sembra tuttavia condividere diversi aspetti con l’impostazione della mente come “aggregato”, che Hegel attribuisce alla psicologia empirica e che associa, criticamente, con la nozione di *Gedächtnis*.

Il ricostruttivista invece si fonda su presupposti diversi, e ha una concezione maggiormente critica del sentimento, per il quale prende maggiormente alla lettera l’affermazione hegeliana secondo cui

Coloro che considerano la sensazione o il sentimento come la maniera autentica dello spirituale, e, quindi, come la maniera in cui la verità è per lo spirito, hanno riflettuto ancora poco su ciò che è la natura della sensazione, così come, in generale, su ciò che è spirito e verità (FSS, p. 107).

Rifiutando in maniera forte l’idea di autonomia delle singole facoltà, il ricostruttivista deve trovare un modello alternativo a quello delle facoltà distinte e separabili. Egli può

---

<sup>381</sup> Greene (1993).

farlo ricordando come Hegel si appropria della «lezione aristotelica»<sup>382</sup>. Hegel, come rilevano molti interpreti, guarda con molto favore all'idea della non separabilità delle tre anime, favorendo l'idea di un'unica anima, quella razionale, che svolge le funzioni di quelle inferiori. Non è forse scorretto cercare di guardare alla relazione tra facoltà utilizzando una qualche versione della nozione aristotelica di “forma”. Al termine del percorso, le attività superiori si scoprono “informare” già da sempre quelle inferiori, cambiando completamente la nostra angolatura su di esse.

Tale interpretazione dà origine a una visione dell'esperienza percettiva per certi versi più vicina a una posizione come quella mcdowelliana, secondo la quale i contenuti dell'esperienza percettiva risultano permeati *ab ovo* dall'attività concettuale. Come abbiamo visto, si tratterebbe di dare un nuovo rilievo alle affermazioni in cui Hegel parla di un «intuire permeato d'intelletto e di spirito, un rappresentare razionale, produzioni della fantasia permeate di ragione» (EZ § 445). Oppure afferma che «nella *sensazione* è presente l'*intera ragione*» (EZ §447Z).

In questo lavoro ci siamo concentrati principalmente sullo sviluppo e la discussione della componente “metodologica” dello spirito soggettivo, focalizzandoci specialmente su alcune sezioni specifiche. Muovendo da questi presupposti metodologici, è sicuramente necessario estendere l'analisi in maniera puntuale alle restanti sezioni della *Filosofia dello spirito*, includendo quelle che sono rimaste fuori dalla nostra trattazione, per ottenere una comprensione a tutto tondo dell'argomento di Hegel e soprattutto vagliare l'accuratezza, la fondatezza (e l'applicabilità) della nostre impostazione. Solo così appare possibile portare a termine quella sorta di riconfigurazione gestaltica che appare all'orizzonte quando cominciamo a guardarlo dall'angolatura ricostruttivista. Ciò apre un sentiero che speriamo di poter battere in un orizzonte di ricerca futuro. Un sentiero sicuramente problematico, ma che si annuncia quantomeno ricco di avvincenti prospettive.

---

<sup>382</sup> Bonito Oliva (1995), p. 21.



## BIBLIOGRAFIA

Lista delle abbreviazioni:

G.W.F. HEGEL

- GW* *Gesammelte Werke*, edite dalla Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss.
- Vorlesungen* *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 ss.
- Werke* *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969-71.

*D* *Differenza tra il sistema di Fichte e di Schelling*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971 [*Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer kritische Schriften, GW*, vol. 4, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg, 1968, pp. 4-92].

*EZA* *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg, 1817 (prima edizione)*, traduzione italiana a cura di Biasutti, F., Bignami, F., Chiereghin F., Frigo G. F., Granello G., Menegoni, F., Moretto, A. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), Sämtliche Werke*, vol. 6, a cura di H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1927-40].

*EZC* *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, Utet, Torino 1981-2000. [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik, Werke*, vol. 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970].

*FeS* *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971 [*Glauben und Wissen*, in *Jenaer kritische Schriften, GW*, vol. 4, ed. H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1968, pp. 315-414].

*FSJ* *Filosofia dello spirito jenese 1803/04*, in *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984; [*Philosophie des Geistes*, in *Das System der speculativen Philosophie. Fragmente aus Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803/1804)*, *GW*, vol. 6, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, Meiner, Hamburg, 1975 e *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur*

- Realphilosophie (1805/06)*, *GW*, vol. 8, a cura di J.H. Trede e R-P. Horstmann, Meiner Hamburg, 1976].
- FSS** *Frammento sulla filosofia dello Spirito soggettivo*, in *Scritti berlinesi*, a cura di Marcello Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano pp. 91-115 [*Fragment zur Philosophie des Subjektiven Geistes*, in *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, *GW*, vol. 15, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, Meiner, Hamburg 1990, pp. 207-249]
- LFD** *Lineamenti di filosofia del Diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004 [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, a cura di K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974]
- LFS** *Lezioni sulla Filosofia dello spirito. Berlino, semestre invernale 1827-28. Secondo il manoscritto di Johann Eduard Erdmann. Aggiunte trascritte da Ferdinand Walter*, a cura di Rossella Bonito Oliva, Guerini e Associati, Napoli 2000 [*Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Vorlesungen*, vol. 13, a cura di F. Hespe e B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994].
- LSF** *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1964, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, Bd. XVIII, 1979.
- LMJ** *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1982 [*Logik und Metaphysik*, in *Jenaer Systementwürfen II. Fragment einer Reinschrift (1804-05)*, *GW*, vol. 7, a cura di R.-P. Horstmann e J.H. Trede, Meiner, Hamburg 1971, pp. 3-178].
- PF** *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977 [*Die Texte zur Philosophischen Propedeutik*, in *Nürnberger Schriften. Texte, Reden, Berichte und Gutachten zum Nürnberger Gymnasialunterricht, 1808-1816*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1938, pp. 1-294].
- PhdG** *PhdG La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008. [*Phänomenologie des Geistes*, *GW*, vol. 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980].
- RSF** *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970 [*Verhältniss des Skeptizismus zur Philosophie*, in *Aufsätze aus dem Kritischen Journal und andere Schriften aus der Jenenser Zeit, Sämtliche Werke*, vol. 1, a cura di H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1927-40.
- SdF** *Storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll. La Nuova Italia, Firenze 1964 [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di G.J.P.J Bolland, Adriani, Leiden 1908];
- SG** *Scritti giovanili I*, a cura E. Mirri, Guida, Napoli 1993 [*Frühe Schriften. I*, in *GW*, Bd. 1., Hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989].

*SL* *Scienza della logica*, trad. A. Moni (revisione di C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 1999 [*Wissenschaft der Logik, GW*, voll. 11, 12, 21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978-85].

*VPG* *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Hrsg. v. Karl Brehmer, Karl-Heinz Ilting und Hoo Nam Seelmann, Vorlesungen, Band 12. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996.

*VPR* *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 voll., Hrsg. v. Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg 1983-1985.

#### I. KANT

*A* *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di G. Garelli, Einaudi Torino 2008. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hrsg. von O. Külpe, in *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer, 1907, Bd. 7]

*KV A\B* *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1970. [*Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften, Akademieausgabe*, Bd. 3, Hrsg. v. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer Verlag, 1911]

#### AGOSTINO D'IPPONA

*Conf.* *Le confessioni*, a cura di Maria Bettetini, Einaudi, Torino 2002.

#### L. WITTGENSTEIN

*PU* *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, trad. it. M. Trinchero, Einaudi 1999.

Altre opere citate:

- Achella, S. (2008) : *Il lume del ricordo, Erinnerung e decisione nella filosofia hegeliana*, Itinerari, vol. 36, 21, pp. 23.34.
- Achella, S. (2012) : *Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, in *Etica & Politica*, vol. 14 n. 2. pp. 8-27.
- Alvin, G. (2011): *Reliabilism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/reliabilism/>.
- Ameriks, K. (2000a): *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Ameriks, K. (2000b), *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Anzalone, M. (2012): *Alcune riflessioni sulla psicologia di Hegel*, in *Laboratorio dell'ISPF*, IX, 2012, vol. 1/2, pp. 100-116.
- Apel, J. — Bahrenberg, S. — Köhne, C. — Prien, B. — Suhm, C. (2007) : *Of  $\mu$ -mesons and oranges, Scrutinizing Brandom's Concept of Observability*, in Prien, B. – Schweikard D. P. (eds.) (2007), pp. 10—59.
- Assman A.-Hart, D. (1991) : *Mnemosyne: Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- Assmann, A. (2002): *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Assmann, A. (2003) : *Fond aus der Urzeit. Bilder als Speicher des Unbewussten in Diskursen der Romantik*, in *Déjà-vu in Literatur und bildender Kunst*, in Oesterle, G. (Hrsg.), München 2003, pp. 145-158.
- Bach, T. (2006) : *‘Aber die organische Natur hat keine Geschichte...’. Hegel und die Naturgeschichte seiner Zeit*, in R. Beuthan (a cura di), *Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel*, Winter, Heidelberg 2006, pp. 57-80.
- Bachmeier, H. (1981) : *Hölderlins Erinnerungsbegriff in der Homburger Zeit*, in *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Jamme, C. — Pöggeler, O. (Hrsg.), Königshausen-Neumann, Stuttgart 1981, pp. 131-160.

- Bannasch, B. (2002) : *Imprimere*, in Pethes N.-Rüchatz, J. (eds.) (2002), pp. 251-2.
- Barth, C.—Sturm, H. (Hrsg.) (2012): *Robert Brandoms expressive Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen*, Mentis, Paderborn 2012.
- Bauer, N. (2012) : *A Peculiar Intuition: Kant's Conceptualist Account of Perception*, in *Inquiry* vol. 55 n. 3, pp. 215–37.
- Baum, M. (1991) : *Geist und Seele in der Antropologie*, in *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Decher, F. –Hennigferl, J. (hrsg ), Königshausen & Neumann Würzburg, 1991, pp. 51-66.
- Baumanns, Peter (1991) : *Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ein kritischer Forschungsbericht. Erster/Zweiter Teil* in *Kant-Studien*, vol. 82, 1991, pp. 329-360 / pp. 436-455.
- Baumanns, Peter (1992) : *Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Ein kritischer Forschungsbericht. Dritter/Vierter Teil* in *Kant-Studien*, vol. 83, 1992, pp. 60-83 / pp. 185-207.
- Beaujour, M. (1991) : *Poetics of the Literary Self-Portrait*, NYU Press, New York 1992, p. 354-5, n. 9.
- Bermúdez, J. -Cahen, A. (2012): *Nonconceptual Mental Content*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/content-nonconceptual/>.
- Bernasconi, R. – Lott, T.L., (eds.) (2000): *The Idea of Race*, Hackett, Indianapolis 2000.
- Bernasconi, R. (1998): *Hegel at the Court of the Ashanti*, in *Hegel after Derrida*, S. Barnett (ed.), Routledge, London 1998, pp. 41-63.
- Bernasconi, R. (2003): *Hegel's Racism. A reply to McCarney*, in *Radical Philosophy*, vol. 119, pp. 35–7.
- Berthold-Bond, D. (1992): *Intentionality and Madness in Hegel's Psychology of Action*, in *International Philosophical Quarterly*, vol. 32, n. 4, pp. 427-441
- Berthold-Bond, D. (1995): *Hegel's Theory of Madness*, SUNY Press, New York 1995.
- Bienenstock, M. (2004) : *Vom Erkennen und Empfinden der Seele. Zu Hegels Lektüre von Aristoteles*, in H.C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel (eds.), *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der "Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2004, pp. 197-220.

- Blanchard, P. (1954) : *L'espace interieur chez saint Augustin d'après le Livre X des 'Confessions'*, in *Augustinus Magister*, vol. I, pp. 536-542.
- Bloch, E. (1975): *Soggetto-oggetto : commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- Bodei, R. (1975) : *Sistema ed epoca in Hegel*, Il mulino, Bologna 1975.
- Bolzoni, L. – Corsi, P. (a cura di) (1992): *La cultura della memoria*, Bologna, il Mulino 1992.
- Bonito Oliva, R. (1979) : *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla «Filosofia dello spirito» jenese di Hegel*, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche* v. 90, pp. 383-407.
- Bonito Oliva, R. (1995) : *La “magia dello spirito” e il “gioco del concetto”*. *Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1995.
- Bonito Oliva, R. (2000) : *Introduzione*, in LFS, pp. 10-82.
- Bonito Oliva, R. (2000): *La seconda natura in Hegel*, in *Diritto naturale e filosofia classica tedesca* Fonnesu, L. - Pacini, H. (a cura di), Pisa 2000, pp. 135-15.
- Bonsiepen, W. (1986) : *Hegels kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenossischen Evolutionstheorie in Hegels Philosophie der Natur*, Horstmann, R.-P. —Petry, M. J. (Hrsg), Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1986, pp. 151-71.
- Bourgeois, B. (1994) : *Les deux âmes : de la nature à l'esprit*, in J.-L. Vieillard-Baron (eds.), *De saint Thomas à Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 117-151.
- Bourgeois, B. (1997) : *Anthropologie kantienne et anthropologie hegelienne*, in *L'année 1798 - Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des Lumières, actes du colloque de Dijon, 9-11 mai 1996*, Ferrari, J. (ed.), Paris, Vrin pp. 143-158.
- Brancacci, A. - Gigliotti, G. (a cura di) (2006) : *Mémoire et souvenir. Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2006.
- Brandom, R. (1994) : *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- Brandom, R. (1995) : *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), 895–908.
- Brandom, R. (1996) : *Perception and Rational Constraint: McDowell's "Mind and World"*, in *Philosophical Issues*, vol. 7, 1996, pp. 241-259.
- Brandom, R. (1999) : *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms* in *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n. 2, August 1999, pp. 164-189, ristampato in Brandom (2002a), pp. 210-234.

- Brandom, R. (1999) : *Von der Begriffsanalyse zu einer systematischen Metaphysik, Interview mit Suzanne Schellenberg* in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 47, n. 6, pp. 1005-1020.
- Brandom, R. (2000a) : *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2000. [trad. it. *Articolare le ragioni*, Il saggiatore, Milano 2002].
- Brandom, R. (2000b) : *Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism* in Brandom, R. (ed.) (2000), Blackwell, Oxford, pp. 156-183.
- Brandom, R. (2001a) : *Holism and Idealism in Hegel's Phenomenology* in *Hegel Studien*, hrsg. v. Jaeschke, W. – Siep, L., Band 36, 2001, pp. 57-92, ristampato in Brandom (2002a), pp. 178-209, trad. it. *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel* Ruggiu – Testa (a cura di) (2003), pp. 247-289.
- Brandom, R. (2001b) : *Pragmatismo e metafisica hegeliana. Intervista di Italo Testa a Robert B. Brandom* in *Iride*, anno XIV, n. 34, settembre-dicembre 2001, pp. 575-595.
- Brandom, R. (2002) : *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Harvard 2002.
- Brandom, R. (2004): *From a Critique of Cognitive Internalism to a Conception of Objective Spirit: Reflections on Descombes' Anthropological Holism* in *Inquiry* vol. 47, pp. 236–53.
- Brandom, R. (2005) : *Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel. Comparing Empirical and Logical Concepts* in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, vol. 3, 2005, pp. 131-161.
- Brandom, R. (2006) : *Kantian Lessons About Mind, Meaning, and Rationality*, in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 44, Supplement, 2006, pp. 49-71
- Brandom, R. (2007a) : *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution* in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Bubner, R. – Hindrichs, G. (ed.), Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 426-449. [trad. it *La Struttura del desiderio e del riconoscimento: autocoscienza e auto-constituzione* in Ruggiu – Testa (a cura di) (2009), pp. 261-290.
- Brandom, R. (2007b) : *Replies*, in Prien, B. – Schweikard D. P. (eds.) (2007), pp. 163-194.
- Brandom, R. (2008a) : *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford 2008.

- Brandom, R. (2008b) : *Responses*, in *Philosophical Topics*, vol. 36, n. 2, fall 2008, pp. 135-256.
- Brandom, R. (2009a) : *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.
- Brandom, R. (2009b) : *Metaphilosophical Reflections on the Idea of Metaphysics*, in *Philosophia*, vol. 40, pp. 13-26.
- Brandom, R. (2010) : *Reply to John McDowell's "Brandom on Observation": Chicken-sexers and Ryleans*, in Weiss, B. – Wanderer, J. (2010) (eds.), pp. 320-326.
- Breidbach, O. (1987) : *Hegels Evolutionskritik* in *Hegel-Studien*, vol. 22, pp. 165-72.
- Brewer, B. (2005) : *Perceptual Experience has Conceptual Content*, in Steup, M.—Sosa, E. (eds.) (2005), pp. 217-30.
- Brinkmann, K. (1996) : *Hegel on the Animal Organism*, in *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n. 1, 1996, p. 135-153.
- Brinkmann, K. (1998) : *The Natural and the Supernatural in Human Nature. Hegel on the Soul*, in *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, R.S. Cohen and A.I. Tauber (ed.), Kluwer, Dordrecht 1998, pp. 3-18.
- Brockmeier, J. (1988) : *Die Entäusserung und die Erinnerung der Objektivität. Zum Subjektivitäts- und Entwicklungsbegriff bei Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch*, pp. 260-270.
- Butzer, G. (2002): *ruminatio*, in Pethes N.-Rüchatz, J. (eds.) (2002), pp. 506-8.
- Byrne, A. (2005) : *Perception and Conceptual Content*, in Steup, M.—Sosa, E. (eds.) (2005), pp. 231-50.
- Cacciatore, G. (2003) : *Storia, memoria, immagini tra Vico e Hegel*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, n. 33, pp. 199-208.
- Cantillo, G. (1975) : *Dalla natura alla storia. Gli stati dell'esistenza naturale e la vita in Hegel*, in Id. *Natura umana e senso della storia*, Luciano Editore, Napoli 2005, pp. 9-22.
- Cantillo, G. (2003) : *La nascita del soggetto in Hegel*, in *Eticità del senso. Scritti in onore di Aldo Masullo*, Cantillo, G.—Papparo, e F.C (a cura di), Luciano Editore, Napoli 2003, pp. 9-24.
- Cantillo, G. (2008) : *Introduzione*, in FSJ, pp. vii-xxviii.
- Castañeda, H. N. (ed.) (1975) : *Action, Knowledge, and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1975.

- Cesa, C. (2006) : *Note sur 'Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel' de Angelica Nuzzo*, in Brancacci, A. - Gigliotti, G. (a cura di) (2006), pp. 121 -136.
- Chiereghin, F. (1989) - *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, in *Verifiche*, vol. 18, n. 3, pp. 239-282.
- Chiereghin, F. (1995) - *L'Antropologia come scienza filosofica* in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, F. Chiereghin (a cura di), Verifiche, Trento 1995, pp. 429-454.
- Chiereghin, F. (2011): *Rileggere la Scienza della Logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*. Carocci, Roma, 2011.
- Chisholm R.- Sellars, W. (2007): *Corrispondenza sull'intenzionalità*, Gabbani, C. (ed.), in *Iride*, vol. 20, n. 50), 2007, pp. 109-145.
- Cillerai, B. (2007): *Agostino: la memoria centro dell'actio animae*, in Sassi, M.M. (ed.) (2007), pp. 99-117.
- Cillerai, B. (2008). *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino: Unità e complessità*, ETS, Pisa 2008.
- Claesges, U. (1990): *Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologie*, in Eley (1990) (ed.), pp. 185-202.
- Cohen, A. (2010) : *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History*, Palgrave Macmillan, 2010.
- Corti, L. (2012) : *Crossing the Line. Sellars on Kant on Imagination*, in De Caro, M.– Illetterati, L. (2012), pp. 41-71.
- Corti, L. (2014) : *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.
- Corti, L. (np) : *Intervista a John McDowell*, non pubblicato.
- Cramer, K. (1979) : *Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im 424 der Berliner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in Henrich (ed.) (1979), pp. 215-225.
- Crane, T. (ed.) (1992): *The Contents of Experience, Essays on Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Dahlstrom, D. O. (2007) : *Challenges to the Rational Observation of Nature in the 'Phenomenology of Spirit'*, in *The Owl of Minerva*, vol. 38 (2006/07), pp. 35–56.
- De Caro, M. – Illetterati, L. (2012) (eds.) : *Classical German Philosophy: New Research Perspectives between Analytic Philosophy and Pragmatist Tradition*, Verifiche, Trento 2012.

- De Gaynesford, R. M. (2004) : *John McDowell*, Polity Press, Cambridge 2004.
- De Laurentiis, A. (2014): *Race in Hegel: Text and Context*, in *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verstaendnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, Egger, M. (ed.), Duncker & Humblot, Berlin 2014, pp. 607-639.
- De Negri, E. (1983) : *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani* in Id., *Tra filosofia e letteratura*, Morano, Napoli 1983, pp. 103–21.
- DeVries, W. — Triplett, T. (2000) : *Knowledge, Mind, and the Given: A Reading of Sellars' "Empiricism and the Philosophy of Mind"*, Hackett Pub, Indianapolis (IN) 2000.
- DeVries, W. (1987) : *Hegel on Representation and Thought*, in *Idealistic Studies*, vol. 17, n. 2, pp. 123-132.
- DeVries, W. (1988): *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit*, Cornell University Press, Ithaca 1988.
- DeVries, W. (2005) : *Wilfrid Sellars*, Acumen, Chesham 2005.
- DeVries, W. (2006): *McDowell, Sellars, and Sense impressions*, in *European Journal of Philosophy*, vol. 14 n. 2, pp. 182–201.
- DeVries, W. (2008): *Sense-Certainty“ and the “This-Such*, in Hegel's *'Phenomenology of Spirit': A Critical Guide*, Moyar, D. – Quante, M. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 63-75
- DeVries, W. (2011): *Sellars vs. McDowell on the Structure of Sensory Consciousness*, in *Diametros*, n. 27, pp. 47-63.
- DeVries, W. (2012) : *Sellars, Realism and Kantian Thinking*, in *Social Epistemology*, vol. 2, n. 1, pp. 57-67.
- DeVries, W. (2013) : *Subjective Spirit. Soul, Consciouness, Intillegence and Will*, in de Laurentiis, A. – Edwards, J. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Bloomsbury, London, pp. 133-156.
- Draaisma, D. (2000): *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Düsing, K. (1990) : *Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung* in Eley (ed.) 1990, pp. 33-58.
- Eley, L. (ed.) (1990) : *Hegels Theorie des subjektiven Geistes : in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990
- Ellenberger, H, F. (1970) : *The Discovery of the Unconscious: The History and*

*Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York 1970. [Trad. It. *La Scoperta dell'Inconscio*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1976]

- Engel, P. (2001): *The False Modesty of the Identity Theory of Truth*, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n. 4, pp. 441-458.
- Engel, P. (2005): *The Unimportance of Being Modest: A Footnote to McDowell's Note*, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13 n. 1, pp. 89-93.
- Ernst, W. (2002) : *Immagazzinamento*, in Pethes N.-Rüchatz, J. (eds.) (2002), pp. 247-249.
- Farina, M. (2013) : *Hegel e il privilegio del delirio : un contributo alla storia dell'isteria*, in *Costruzioni psicanalitiche*, vol. 26, pp. 99-116.
- Ferrarin, A. (1997) : *Riproduzione di forme e esibizione di concetti. Immaginazione e pensiero dalla φαντασία aristotelica alla Einbildungskraft in Kant e in Hegel*, in *Hegel e Aristotele*, G. Movia (ed.), Cagliari, pp. 253-93.
- Ferrarin, A. (2001) : *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Ferrini, C. (2007): *Hegel's Confrontation with the Sciences in 'Observing Reason': Notes for a Discussion*, in *The Owl of Minerva* 55/56, pp. 1–22.
- Ferrini, C. (2008) : *Osservazione, legge ed organismo nella Fenomenologia hegeliana*, in *Esercizi Filosofici*, vol. 3, pp. 1-8.
- Ferrini, C. (2009) : *Reason Observing Nature*, in *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Westphal K. R. (ed.), Wiley-Blackwell, Oxford 2009.
- Fetscher, Iring (1970): *Hegels Lehre vom Menschen; Kommentar zu den §§ 387 bis 472 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, Friedrich Fromman Verlag, Stuttgart 1970.
- Fonnesu, L. (2000) : *Sulla 'seconda natura' in Fichte*, in *Natura e cultura*, Bonito Oliva, R. – Cantillo, G. (ed.), Napoli, Guida 2000, pp. 105-121.
- Forman, D. (2006). *Learning and the Necessity of Non-Conceptual Content*, in *Sellars's Empiricism and the Philosophy of Mind*, in Wolf, P.—Lance, M. (2006), pp. 115-145.
- Forman, D. (2010) : *Second Nature and Spirit: Hegel on the Role of Habit in the Appearance of Perceptual Consciousness*, in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 48, n. 4, pp. 325-352
- Frank, M. (1972): *Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Winkler, München 1972.
- Frank, M. (2002) : *Selbstgefühl*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.

- Fulda, H. F. (1991) : *Vom Gedächtnis zum Denken* in Hesse, F. — Tuschling (Hrsg.) (1991), pp. 321 – 360.
- Gabriel, M. (2011) : *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*, Continuum, New York/London 2011.
- Garelli, G. (2012) : *Hegel e le incertezze del senso*, ETS, Pisa 2012.
- Gendler, T.–Hawthorne, J. (eds.) (2006): *Perceptual Experience*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- George, R. (1981) : *Kant's Sensationism*, in *Synthese*, vol. 47, n. 2, pp. 229–55.
- Gilgen, P. (2012): *Lektüren der Erinnerung: Lessing, Hegel, Kant*. Fink, München 2012.
- Giuspoli, P. (2013) : *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Gomes, A. (2014): *Kant on Perception: Naïve Realism, Non-Conceptualism and the B-Deduction*, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 64, n. 254, pp. 1–19.
- Greene, M. (1972a) : *Hegel on the soul: A Speculative Anthropology*, Nijhoff, The Hague 1972.
- Greene, M. (1972b) : *Hegel's Triadic Doctrine of Cognitive Mind*, in *Idealistic Studies*, vol. 2, n. 3, pp. 208- 228.
- Greene, M. (1984) : *Hegel's conception of psychology*, in *Hegel and the Sciences*, Cohen, R.—Wartofsky, M (eds.), Reidel Dordrecht, pp. 161-191.
- Greene, M. (1993): *Hegel's triadic doctrine of cognitive mind*, in Stern, R. (ed.) (1993), pp. 89 – 107.
- Haag, J. (2012) : *Some Kantian Themes in Wilfrid Sellars' Philosophy*, in *Paradigmi*, n. 1, pp. 111-126.
- Hackenesch, C. (2002): *Der subjektive Geist. Hegels Begriff des Menschen*, in *Hegel-Jahrbuch*, vol. 4, pp. 40–44.
- Halbig, C. (2002) : *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
- Hanna, R. (2011): *Beyond the Myth of the Myth: A Kantian Theory of Non-Conceptual Content*, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19 n. 3, pp. 323-398.
- Hanna, R. (2013) : *Kant, Hegel, and the Fate of Non-Conceptual Content*, in *Hegel Bulletin*, vol. 34, n. 1, pp. 1-32.

- Hanna, R. (2014) : *The Togetherness Principle, Kant's Conceptualism, and Kant's Non-Conceptualism*, supplement to *Kant's Theory of Judgment*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/supplement1.html>.
- Harnischmacher, I. (2008) : *Die revision der Erinnerung im Denken. Hegels Theorie des Gedächtnisses— Benjamins Theorie des Eingedenkens*, in *Zeitschrift für kritische Theorie*, vol. 26-27, pp. 67-85.
- Harris, E. (1971) : *Hegel's Theory of Feeling*, in *New Studies in Hegels Philosophy*, Steinkraus, W.E. (ed), Holt, Rinehart and Winston, New York 1971.
- Harris, E. (1993): *Hegel's Anthropology*, in *Owl of Minerva*, vol. 25, n. 1, pp. 5-14.
- Harris, H.S. (1997): *Hegel's Ladder*, 2voll. Hackett, Indianapolis 1997.
- Haverkamp, A. — Lachmann R. (1993) (hrsg) : *Memoria : Vergessen und Erinnern*, Fink, München 1993.
- Heidemann, D. (ed.) (2013) : *Kant and Non-Conceptual Content*, Routledge, New York 2013.
- Henrich, D.(1986) : *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu. Hölderlins Gedicht*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Henrich, D. (1990): *Angedenken. Erinnerung. Gedächtnis. Über Hölderlins Gedicht „Andenken“*, in *Sinn und Form* vol. 42, n. 2, pp. 379-384
- Henrich, D. (ed.) (1979): *Hegels Philosophische Psychologie*, Bonn 1979.
- Hesse, F. - Tuschling, B. (ed.) (1991): *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991.
- Hesse, F. (1991) : *System und Funktion der Philosophie des subjektiven Geistes*, in Hesse, F.-Tuschling, B. (eds.), pp. 490-521.
- Houlgate, S. (2006) : *Thought and Experience in Hegel and McDowell*, in *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 2, pp. 242-61.
- Hühn, H. (1997) : *Mnemosyne. Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1997.
- Ikäheimo, H. (2000) : *Self-consciousness and Intersubjectivity: A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, University of Jyväskylä Publications in Philosophy, 67, Jyväskylä 2000.
- Ikäheimo, H. (2011) : *Animal Consciousness in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, in *Hegel-Jahrbuch*, 2010, pp. 180-185.

- Illetterati, L. (1995) : *Natura e Ragione. Sullo sviluppo dell'idea di Natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.
- Illetterati, L.—Giuspoli, P. —Mendola, G. (2010): *Hegel*, Carocci, Roma 2010.
- Inwood, M. (ed.) (2007): *G. W. F. Hegel, Philosophy of Mind, introduction and commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Jankowiak, T. (2014): *Sensations as Representations in Kant*, in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, n. 3, pp. 492-513.
- Kain, P. — Jacobs, B. (Eds) (2003) : *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Kisner, W. (1995) : *Erinnerung, Retrait, Absolute Reflection: Hegel and Derrida*, in *Owl of Minerva*, vol. 26, n. 2, pp. 171-186.
- Kitcher, P. (1990) : *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, New York 1990.
- Kitcher, P. (2011): *Kant's Thinker*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Klemme, I. (1996) : *Kants Philosophie des Subjekts (Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhltnis von Selbstbewutsein und Selbsterkenntnis)*, Felix Meiner, Hamburg 1996.
- Knight (1986) : *Ordering the World* in R.-P. Horstmann and M. J. Petry (eds.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 401–12.
- Kobau, P. (1994) : *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*, Guerini e Associati, 1994.
- Koch, M. (1988) : *Mnemotechnik des Schönen. Studien zur poetischen Erinnerung in Romantik und Symbolismus*, Niemeyer, Tübingen 1988.
- Kozi, K. (1986): *Zur Kronologie von Hegel's Nürnberger Fassungen des Selbsbewusstseinskapitel*, in *Hegel-Studien*, n. 21, pp. 27-64.
- Kumar, A. (2014) : *Kant's Definition of Sensation*, in *Kant Studies Online*, 2014, pp. 262-311.
- La Rocca, C. (2003): *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia 2003.
- Land, T. (2011): *Kantian Conceptualism*, in *Rethinking Epistemology*, G. Abel—J. Conant (eds.), de Gruyter, Berlin 2011, pp. 197–239.
- Larson, J.L. (1994) : *Interpreting Nature: The Science of Living Form from Linnaeus to Kant*, John Hopkins University Press, Baltimore.
- Lepenies, W. (1978) : *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*,

Suhrkamp, Frankfurt 1978.

- Liebsch, B. (1996) : *Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung: Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault*, in *Hegel-Studien* vol. 31, pp. 113-140.
- Linden, M. (1976) : *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M.-Bern, Lang.
- Lindgaard, Jakob (ed.) (2008) : *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell, Oxford 2008.
- Lubkoll, C. (2001) : "*Mon esprit s'exile*". *Erinnern und Vergessen in melancholischen Gedichten der Romantik (zu Novalis, E.A. Poe, Nerval und Baudelaire)*, in Oesterle, G. (Hrsg.) (2001), pp. 159-176.
- Macbeth, D. (2000) : *Empirical Knowledge: Kantian Themes and Sellarsian Variations in Philosophical Studies*, vol. 101, pp. 113-142.
- Macdonald C. – Macdonald, G. (eds.) (2006) : *McDowell and His Critics*, Blackwell, Oxford 2006.
- Machbeth, D. (2009) : *Un'antinomia del giudizio empirico: Brandom e McDowell*, in Ruggiu – Testa (a cura di) (2009), pp. 343-360
- Malabou, C. (1986) : *La duplicité du souvenir. Hegel et Proust*, in *Cahier du College International de Philosophie*, vol. 2, pp. 137-143.
- Marcuse, H. (1932) : *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*.
- Marmasse, G. (2006): *Hegel, les enjeux de l'anthropologie* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4, n. 4, pp. 545-557.
- Marquard, O. (1965) : *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in *Collegium philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Schwabe, Basel-Stuttgart 209-239.
- Marquard, O. (1976) *Anthropologie, philosophische*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, vol. 1, Basel-Stuttgart, pp. 362-372.
- Martinelli, R. (2004) : *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Martinelli, R. (2010) : *Nature or History? Philosophical Anthropology in the History of Concepts*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, vol. 12 n, 2, pp. 12-26.
- Masullo, A. (1997) : *Inconscio e repressione in Hegel*, in Id. *La potenza della scissione*, Napoli 1997.

- Matussek, P. (2002) : *Thesaurus*, in Pethes N.-Rüchatz, J. (eds.) (2002), pp.. 581-2.
- McCarney, J. (2003): *Hegel's Racism? A response to Bernasconi*, in *Radical Philosophy*, vol. 119, pp. 32–5.
- McCumber, J. (1990) : *Hegel on Habit*, in *Owl of Minerva*, vol. 21, n. 2, pp. 155-65.
- McCumber, J. (2014) : *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford University Press, Stanford 2014.
- McDowell, J. (1996) : *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge 1996<sup>2</sup>, trad. it. *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999.
- McDowell, J. (1998): *Reply to commentators*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, n. 2, June 1998, pp. 403-431.
- McDowell, J. (1999) : *Comment on Robert Brandom's 'Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism'*, in *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n. 2, August 1999, pp. 190–193.
- McDowell, J. (2000) : *Comments* in *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 31, no. 3, October 2000, pp. 330-43.
- McDowell, J. (2002): *Responses*, in Smith (ed.) (2002), pp. 269-305. – RS
- McDowell, J. (2003) : *Hegel and the Myth of the Given* in *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, Welsch, W. – Vieweg, K. (hrsg. v.), Wilhelm Fink Verlag, München 2003, S. 75-88.
- McDowell, J. (2004): *Reply to Danielle Macbeth*, in *Theoria*, vol. 70, n. 2-3, December 2004, pp. 243–249.
- McDowell, J. (2005) : *The True Modesty of an Identity Conception of Truth: a Note in Response to Pascal Engel*, in *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13 n. 1, 2005, pp. 83-88.
- McDowell, J. (2009) : *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Harvard University Press, Cambridge 2009.
- McDowell, J. (2010) : *Brandom on Observation*, in Weiss, B. – Wanderer, J. (2010) (eds.), pp. 129-144.
- McDowell, J. (2011): *Perception as a Capacity for Knowledge*, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 2011.
- Merker, B. (1990) : *Über Gewohnheit*, in Eley (eds.) (1990), pp. 227–43.
- Michelini, F. (2000): *Sostanza, Erinnerung, movimento riflessivo. Sul confronto di Hegel con Spinoza nella Scienza della Logica*, in *Anima, tempo, memoria*, G.

- Severino (a cura di), Franco Angeli, Milano 2000, pp. 101-120.
- Mills, J. (1996) : *Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis*, in *The Owl of Minerva*, vol. 28 n. 1, pp. 59-75.
  - Mills, J. (2000) : *Hegel on the Unconscious Soul* in *Science et Esprit*, vol. 52, n. 3, pp. 321- 340.
  - Mills, J. (2002) : *The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY Press, New York 2002.
  - Morani, R. (2007) : *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, FrancoAngeli, Milano 2007.
  - Neugebauer, C. (1990): *The Racism of Hegel and Kant*, in *Sage Philosophy*, H. O. Oruka (ed.), Brill, Leiden 1990, pp. 247-256.
  - Nunziante, A. (2001) : *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Verifiche, Trento 2001.
  - Nuzzo, A. (2006) : *Dialectical Memory, Thinking and Recollecting. Logic and Psychology in Hegel* in Brancacci, A. - Gigliotti, G. (a cura di) (2006), pp. 89-120.
  - Nuzzo, A. (2008) : *History and Memory in Hegel's Phenomenology*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 29, n. 1, pp. 161-198.
  - Nuzzo, A. (2010a): *Memory, History, and Justice in Hegel's System*, in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 31, n. 2, pp. 349-389.
  - Nuzzo, A. (2010b) (ed.) : *Hegel and the Analytic Tradition*, Continuum, London/NY 2010.
  - Nuzzo, A. (2012): *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave, New York 2012.
  - Nuzzo, A. (2013) : *Anthropology, Geist and the Soul-Body Problem. The systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in Stern (2013), pp. 19-36.
  - O'Shea, J. (2007) : *Wilfrid Sellars: Naturalism with a Normative Turn*, Polity Press, Cambridge & Malden 2007.
  - Oesterle G. (2001a) (ed.): *Erinnern und vergessen in der europäischen Romantik*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2001.
  - Oesterle, G. (2001b): *Erinnerung in der Romantik. Einleitung*, in Oesterle G. (2001) (ed.), pp. 7-23.
  - Ottmann, H. (1995) : *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Anerkennung und Erinnerung bei Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch*, pp. 204-210.
  - Peacocke, C. (2001a) : *Does Perception Have a Nonconceptual Content?* in *The Journal of Philosophy*, vol. 98, n. 5, pp. 239-264.

- Peacocke, C. (2001b) : *Phenomenology and Nonconceptual Content*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 62, n. 3, pp. 609-615.
- Peperzak, A. (1979) : *Vom Gefühl zur Erinnerung. Versuch einer strukturellen Analyse* in Henrich, D. (hrsg.)(1979), pp. 159–183.
- Peperzak, A. (1991) : *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Peperzak, A. (2004) : *Der objektive Geist als zweite Natur*, in *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie*, Lucas H.C. - Tüschling B. – Vogel, U. (Hrsg. v.), Frommann-Holzboog, Stuttgart 2004, pp. 331-335.
- Pethes, N.- Rüchatz, J. (2002): *Dizionario della memoria e del ricordo*, Paravia, Milano 2002.
- Petry, M. J. (1978) (ed.): *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, Edited and Translated with an Introduction and Explanatory Notes*, 3 voll., Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1978.
- Piepmeier, R. (1981) : *Weltgeist - Erinnerung - Er-innerung*, in *Hegel-Jahrbuch* (1981/1982), pp. 145-155.
- Pillow, K.(1997) : *Habituating Madness and Phantasying Art in Hegel's Encyclopedia*, in *The Owl of Minerva*, vol. 28, n. 2, pp. 183-215.
- Pinkard, T. (1994) : *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Pinkard, T. (2004) : *Innen, Außen, und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein*, in *Hegels Erbe*, Quante, M. – Halbig, Ch. (eds), Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 254-294.
- Pinkard, T. (2009) : *Normes, faits et forms de vie dans la Phénoménologie de l'esprit*, in *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, Ricard M. A. – Perinetti D. (eds.), Puf, Paris 2009.
- Pinkard, T. (2012) : *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Pippin, R. (1989) : *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Pippin, R. (2005) : *Concept and Intuition: On Distinguishability and Separability*, in *Hegel-Studien*, vol. 40, 2005, pp. 24-39.
- Pippin, R. (2008a) : *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Pippin, R. (2008b) : *The "Logic of Experience" as "Absolute Knowledge"*, in *Hegel's Phenomenology of Spirit in Hegel's Phenomenology of Spirit, A Critical*

*Guide*, Moyar D. – Quante, M. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 210-223.

- Poggi, S. (2000) : *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000.
- Prien, B.–Schweikard D. P. (eds.) (2007) : *Robert Brandom. Analytic Pragmatist*, Ontos, Frankfurt-Paris-Ebikon et. al., 2007
- Quante, M. (2001) : '*Organic Unity*' *Its Loose and Analogical and Its Strict and Systematic Sense in Hegel's Philosophy*, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 39, pp. 189-195.
- Quante, M. (2002) : *Reconciling Mind and World: Some Initial Considerations for Opening a Dialogue between Hegel and McDowell*, in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 40, 2002, pp. 75-96
- Quante, M. (2008) : *Die Vernunft unvernünftig aufgefaßt Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft, Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Vieweg K. — Welsch, W. (ed.), Suhrkamp Frankfurt a. M., pp. 325–349.
- Rameil, U. (1988) : *Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik*, in *Hegel-Studien*, vol. 23, pp. 19-49.
- Rand, S. (2010) : *Stimulus-Response Relations and Organic Unity in Hegel and Schelling* in *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, vol. 8, pp. 185–206.
- Redding, P. (2007) : *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Redding, P. (2010) : *Hegel's Anticipation of the Early History of Analytic Philosophy*, in *The Owl of Minerva*, vol. 42 n. 1-2, pp. 19-39.
- Redding, P. (2012) : *Wilfrid Sellars's disambiguation of Kant's "intuition". Its relevance for the analysis of perceptual content*, in *Paradigmi*, 2012, pp. 127-140.
- Redding, P. (2013). *Hegel and Analytic Philosophy*, in de Laurentiis, A. – Edwards, J. (eds.), *The Bloomsbury Companion to Hegel*, Bloomsbury, London, pp. 313-319.
- Reid, T. (2013): *How the Dreaming Soul Became the Feeling Soul, Between the 1827 and 1830 Editions of Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, in Stern, D. (2013), pp. 37-54.
- Ricci, V.—anguinetti, F. (eds.): *Hegel on Recollection. Essays on the Concept of Erinnerung*. Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2013.
- Rometsch, J. (2007) : *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

- Rorty, Richard (2003) : *L'idea di rispondenza umana al mondo: l'empirismo minimale di John McDowell* in Id. *Verità e progresso. Scritti filosofici*, Feltrinelli, Milano 2003, vol. 3, pp. 128-142.
- Rosen, S. (2014): *The Idea of Hegel's Science of Logic*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Rossi Leidi, T. (2009) : *Hegels Begriff der Erinnerung: Subjektivität, Logik, Geschichte* , Wiener Arbeiten zur Philosophie, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 2009.
- Rossi, P. (1983): *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatorial da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna 1983.
- Rossi, P. (2001) : *Il passato, la memoria, l'oblio. Otto saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Ruggiu L. – Testa I. (2003) (a cura di) : *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- Ruggiu L. – Testa I. (2009) (a cura di) : *Lo spazio sociale della ragione, da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009.
- Ruppert, F. (1977): *Meditatio-Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation*, in *Erbe und Auftrag*, vol. 53, 1977, pp. 83-93.
- Sandkaulen, B. (2011): *Die Seele ist der existierende Begriff. Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, in *Hegel-Studien*, vol. 45, pp. 35-50.
- Sassi, M.M. (ed.) (2007) : *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della normale, Pisa 2007.
- Schalthorn, C. (2000) : *Hegel's Enzyklopaedische Begriff von Selbstbewusstsein*, *Hegel-studien*, Beiheft 43, Meiner, Hamburg 2000.
- Schlegel, F. (1964) : *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*, in ID., *Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*, Erste Teil, Hrsg. V. J.-J. Anstett , Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Bd. 12, München 1964.
- Schmidt, E. (2010): *The Argument from Animal and Infant Perception*, in *Teorema*, vol. 29, n. 2, pp. 97-110.
- Schmitz, H. (1964) : *Hegels Begriff der Erinnerung*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 9, pp. 37-44.
- Schulting, T. (2012): *Kant, Non-Conceptual Content, and the 'Second Step' of the B-Deduction*, in *Kant Studies Online*, pp. 51–92.
- Sedgwick, S. (2001) : *The State as Organism : The Metaphysical Basis of Hegel's Philosophy of Right* in *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 39, pp. 171-188.

- Sedgwick, S. (2004): *Hegel on Kant's Idea of Organic Unity: The Jenaer Schriften*, in *Metaphysik und Kritik: Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*, Doyé, S.—Henz, M.—Rameil, U. (eds.), de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 285-298.
- Sedgwick, S. (2012): *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Sellars, W. (1953) : *Inference and Meaning in Mind*, New Series, vol. 62, n. 247, pp. 313-338.
- Sellars, W. (1969-86) : *Wilfrid Sellars: Notre Dame Lectures 1969-1986 – the Bootleg Version*, Amaral, P. [reperibili all'indirizzo <http://www.pitt.edu/~brandom/phil-2245/downloads/Sellars.The.Notre.Dame.Lectures.March.1.pdf>]
- Sellars, W. (1975) : *Autobiographical Reflections*, in Castañeda, Hector N. (ed.) (1975), pp. 277-293.
- Sellars, W. (1991) : *Science, Perception, and Reality*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero 1991.
- Sellars, W. (1992) : *Science and Metaphysics, Variations on Kantian Themes*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero 1992.
- Sellars, W. (1997) : *Empiricism and the Philosophy of Mind: with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, R. Brandom (ed.), Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997. [Trad. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004].
- Sellars, W. (2002a): *Kant's Transcendental Metaphysics: Sellars' Cassirer Lecture Notes and Other Essays*, Jeffrey F. Sicha (ed.), Ridgeview Publishing Co.; Atascadero, CA: 2002.
- Sellars, W. (2002b) : *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*, Pedro Amaral (ed.), Ridgeview, Atascadero (CA), 2002.
- Sellars, W. (2007) : *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Armando, Roma 2007.
- Severino, G. (1983) : *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, il Melangolo, Genova 1983.
- Shoemaker, S. (1968) : *Self-Reference and Self-Awareness*, in *The Journal of Philosophy*, vol. 65 n. 19, pp. 555-567.
- Slaby, J. (2012) : *Affective Self-Construal and the Sense of Ability*, in *Emotion Review*, vol. 4 n. 2, pp. 151-156.

- Slaby, J.—Stephan, A. (2008): *Affective Intentionality and Self-Consciousness*, in *Consciousness and Cognition*, vol. 17, n. 2, pp. 506-513.
- Smith, N. (ed.) (2002): *Reading McDowell. On Mind and World*, Routledge, London 2002.
- Stederoth, D. (2001) : *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Akademie Verlag, Berlin 2001.
- Stekeler-Weithofer, P. (2012) : *Against Quietism*, in *Wittgenstein-Studien*, vol. 3, n. 1, pp. 233–244.
- Stern, D. (2013) : *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Suny Press, New York 2013.
- Stern, R. (2014) : *Hegel on Perceptual Experience*, paper presentato presso la *International Summer School in German philosophy*, Bonn, 24/7/2014.
- Stern, R. (ed.) (1993) : *W. F. Hegel: Critical Assessments, vol. 4*, Routledge, London 1993.
- Steup, M.—Sosa, E. (eds.) (2005) : *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, Oxford 2005.
- Stone, A. (2005) : *Petrified Intelligence*, SUNY Press, Albany 2005;
- Sturm, T. (2001) : *Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind*, in *Kant and the Sciences*, E. Watkins (Ed.), Oxford University Press, New York, pp. 163–184.
- Sturm, T. (2008): *Why did Kant reject physiological explanations in his anthropology?*, in *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 39 n. 4, pp. 495-505.
- Sturma, D. (1990): *Hegels Theorie des Unbewußten. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*, in *Hegel-Jahrbuch 1990*, pp. 193-201
- Surber, J. — O'Neill (2013) : *Hegel's linguistic Thought in the Philosophy of Subjective spirit: Between Kant and the "Metacritics"*, in Stern (2013), pp. 181-200.
- Taylor, C. (1993) : *Hegel's philosophy of mind*, in Stern, R. (ed.) (1993), pp. 71 – 88
- Tell, D. (2006) : *Beyond Mnemotechnics: Confession and Memory in Augustine*, in *Philosophy & Rhetoric*, vol. 39, n. 3, pp. 233-53.
- Testa, I. (2010): *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- Testa, I. (2012) : *How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel's Jena Writings*, in *Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory*, vol. 13, pp. 176-196,

- Thomasberger, A. (1992): *Erinnerung – ihre konstituierende Bedeutung für Bewusstsein und Sprache bei Hölderlin*, in *Germanisch-romanische Monatsschrift*, vol. 42, n. 3, pp. 312-325.
- Thompson, M. (1972) : *Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology*, in *Review of Metaphysics*, vol. 26, n. 2, pp. 314-43.
- Thornton, Tim (2004) : *John McDowell*, Acumen, Chesham 2004.
- Tolley, C. (2013) : *The Non-Conceptuality of the Content of Intuitions: A New Approach*, in *Kantian Review*, vol. 18, pp. 107–36.
- Van der Meulen, J. (1963): *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, in *Hegel-Studien* vol. 2 pp. 251–73.
- Varzi, A. (2010) : *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma 2010.
- Verra, V., (2007) : *Storia e memoria* in Id, *Su Hegel*, C. Cesa (a cura di), pp. 5-30, Il Mulino, Bologna 2007.
- Vidoni, F. (2004) : *Hegel e l'evoluzione*, in M. Cingoli (ed.), *L'esordio pubblico di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 355-368.
- Vitiello, V. (2001) , *Memoria e natura*, in *Vico-Hegel. La memoria e il sacro Otto*, S. — Vitiello V. (a cura di), La città del sole, Napoli 2001, pp.133-157,
- Wanderer, J. (2008): *Robert Brandom*, Acumen, Chesham 2008.
- Weinrich, H. (1976) : *Metaphora Memoriae*, in Id., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 49-53.
- Weinrich, H. (1991) : *Gedächtniskultur - Kulturgedächtnis*, in *Merkur*, vol. 45 (1991), pp. 569-582.
- Weinrich, H. (1999) : *Lete. Arte e critica dell'oblio*, Il Mulino, Bologna 1999.
- Weiss F. G. (1969): *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, Martinus Nijssihof, Den Haag 1969.
- Weiss, B. – Wanderer, J. (2010) (eds.) : *Reading Brandom: On Making It Explicit*, Routledge, London 2010.
- Welsch, W. – Vieweg, K. (Hrsg. v.) (2003) : *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, Wilhelm Fink Verlag, München 2003.
- Wenzel, C. (2005) : *Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle? Peter Rohs und John McDowell*, in *Kant-Studien*, vol. 96, pp. 407–26.
- Westphal (1998) : *Hegel and Hume on Perception and Concept-Empiricism*, in

*Journal of the History of Philosophy*; vol. 36, n. 1, pp. 99-123.

- Wiehl, R. (1976) : *Seele und Bewußtsein. Zum Zusammenhang von Hegels "Anthropologie" und "Phänomenologie des Geistes"*, in Guzzoni, U., Rang, B., Siep, L. (ed.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner, Hamburg 1976, pp. 424-451.
- Wiehl, R. (1979) : *Das psychische System der Empfindung in Hegels "Anthropologie"*, in D. Henrich (ed.), *Hegels philosophische Psychologie*, Bouvier, Bonn 1979, pp. 81-140.
- Wiehl, R. (1988): *Hegels transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre*, in *Hegel-Studien*, vol. 23, pp. 95-138.
- Wildenauer, M. (2004). *Epistemologie Freien Denkens: Die Logische Idee in Hegels Philosophie des Endlichen Geistes*, Meiner, Hamburg 2004.
- Willaschek, Markus (1999) (ed.) : *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*, Lit, Münster, 1999.
- Winfield, R. (2007) : *From Representation to Thought: Reflections on Hegel's Determination of Intelligence*, in *The Owl of Minerva*, vol. 39, n. 1-2, pp. 55-86.
- Winfield, R. (2010): *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave, New York 2010.
- Winfield, R. (2011): *Hegel's Solution to the Mind-Body Problem*, in *A Companion to Hegel*, Houlgate, S. — Baur, M. (eds.), Oxford, Blackwell, 2011, pp. 227-242.
- Wolf, M. P. –Lance, M. N. (eds.) (2006) : *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Rodopi, Amsterdam-New York 2006.
- Wolff, M. (1984), *Hegels staats-theoretischer Organizismus*, in *Hegel Studien* vol. 19, pp. 147-177.
- Wolff, M. (1991): *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Klostermann, Frankfurt am Main 1991.
- Wood, A. W. (2001) : *Practical anthropology*, in *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Horstmann, R.-P.—Gerhardt, V. (Eds.), vol. 4, De Gruyter, Berlin 2001, pp. 458–475.
- Woods, M. (1984) : *Sellars on Kantian Intuitions*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 44, n. 3, March 1984, pp. 413-418.
- Yates, F. (1972) : *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1972
- York, H. G. (ed.) (2003) : *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press, Cambridge (MA) 2003.