



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

INDIRIZZO COMUNE

CICLO XXVI

**IL RUOLO DELL'INCONSCIO NELLA COSTITUZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ
NELLA FILOSOFIA DELLO SPIRITO SOGGETTIVO DI HEGEL**

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

Coordinatore d'indirizzo: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Dottorando: Elisa Bello

Abstract

Scopo del presente lavoro è di analizzare il ruolo dell'inconscio nella costituzione della soggettività nella *Filosofia dello spirito soggettivo* di Hegel. Il progetto è suddiviso in tre capitoli e si propone di rivalutare una parte del sistema hegeliano, la *Filosofia dello spirito soggettivo*, che solo di recente ha attirato l'interesse della *Hegel-Forschung*.

Il primo capitolo è dedicato all'Antropologia, prima sezione della *Filosofia dello spirito soggettivo*, che svolge una funzione di cerniera tra *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito* dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Nell'Antropologia Hegel espone la sua dottrina dell'anima. Il ruolo dell'inconscio emerge innanzitutto nell'anima senziente in relazione alle varie forme di rapporto magico (il sonnambulismo magnetico, il magnetismo animale, il mesmerismo), ai sogni e alla malattia mentale. Nello stesso capitolo si analizza la differenza tra medicina romantica e medicina empirica secondo la nosologia medica contemporanea a Hegel, al fine di definire la sua posizione intermedia.

Il secondo capitolo tratta la dissoluzione del falso problema del dualismo anima-corpo esposta da Hegel al § 389. Di conseguenza si sviluppa l'idea di una mente incorporata in direzione di un naturalismo della seconda natura. Questo processo si realizza compiutamente attraverso l'abitudine e l'acquisizione di una seconda natura, con la nascita dell'io nell'anima effettivamente reale.

Nel terzo capitolo è tematizzato il ruolo dell'inconscio all'interno della Psicologia, da un lato in relazione allo Spirito teoretico, dall'altro in relazione allo Spirito pratico. Hegel introduce espressioni come 'pozzo notturno' e 'immagini dormienti' e usa termini come *bewußtlos* per sottolineare l'importanza dell'inconscio all'interno di questa terza parte dello Spirito soggettivo. In particolare, il ruolo dell'inconscio si gioca su due livelli, a livello epistemologico nello Spirito teoretico e a livello pratico, ovvero sul piano dell'agire, nello Spirito pratico. Per quanto riguarda lo Spirito teoretico l'inconscio emerge a livello rappresentativo. Una situazione analoga si presenta nello Spirito pratico a livello degli impulsi e dell'arbitrio, generando una dicotomia sul piano dell'agire.

Sebbene questa sezione dello Spirito soggettivo rappresenti ancora un vestibolo dell'agire la Psicologia di Hegel è al tempo stesso un'etica fondamentale'.

Abstract

The aim of the present work is to analyze the role of the unconscious in the constitution of subjectivity in Hegel's *Philosophy of subjective Spirit*. The project is divided into three chapters and aims to re-evaluate a part of the Hegelian system, the *Philosophy of subjective Spirit*, which has only recently attracted the interest of the Hegel-Researchers.

The first chapter is dedicated to anthropology, which makes up the first part of the *Philosophy of subjective Spirit*, and acts as a link between Philosophy of Nature and Philosophy of Spirit of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. In Anthropology, Hegel sets out his doctrine of the soul. The role of the unconscious emerges first of all in the sentient soul in relation to the various forms of the magical relationship (magnetic somnambulism, animal magnetism, mesmerism), to dreams and mental illness. In the same chapter I analyze the difference between romantic medicine and empirical medicine in accordance with Hegel's contemporary medical nosology, in order to establish an intermediate position.

The second chapter deals with the dissolution of the false problem of soul-body dualism exposed by Hegel at § 389. As a result the idea of an embodied mind towards naturalism of second nature develops. This process is fully realized, through habit and the acquisition of a second nature, with the birth of the ego in the actual soul.

In the third chapter the role of the unconscious in the field of Psychology is tackled, on the one hand in relation to the theoretical Spirit, and on the other, in relation to the practical Spirit. Hegel introduces expressions like 'Night pit' and 'dormant images' and uses terms like *bewusstlos* to emphasize the importance of the unconscious in this third part of the subjective Spirit. In particular, the role of the unconscious is played on two levels, at the epistemological level in the theoretical Spirit and on the practical level or rather from the point of view of acting in the practical Spirit. With regard to the theoretical Spirit, the unconscious emerges on a representative level. A similar situation occurs in the practical Spirit on the level of impulses and arbitrariness, creating a dichotomy in terms of action.

Although this part of the subjective Spirit still represents a preamble of action, the Psychology of Hegel presents at the same time a 'fundamental ethic'.

Indice

Il ruolo dell'inconscio nella costituzione della soggettività nella *Filosofia dello spirito*
soggettivo di Hegel

Abbreviazioni

Introduzione

1 L'Antropologia

1. Antropologia e filosofia della natura
2. L'antropologia hegeliana e Aristotele
3. Inconscio
4. Tendenze della medicina psichiatrica tra 1700 e 1800
5. Analisi della malattia mentale
6. La guarigione del disturbo psichico

2 Il rapporto anima-corpo nell'antropologia

1. Presupposti per la comprensione del rapporto anima-corpo.
Concezione dell'organismo e Filosofia della natura
2. L'interpretazione di M. Wolff al § 389 A: analisi delle tesi principali
3. Principali interpretazioni critiche sul rapporto anima-corpo
 - 3.1 Il rapporto anima-corpo alla luce del Nachschrift di Erdmann (A. Nuzzo)
 - 3.2 Il rapporto anima-corpo e il realismo epistemologico secondo I. Testa
 - 3.3 Il concetto procedurale di anima-corpo
4. Fisiologia psichica (§ 401) e abitudine (§§ 409-410; § 411)

3 Il ruolo dell'inconscio nella Psicologia

1. La critica di Hegel alla psicologia empirica, alla psicologia razionale e alla fisiognomica
2. Spirito teoretico: inconscio e rappresentazione
 - 2.1 L'immaginazione (§§ 455-460)
 - 2.2 La semiologia di Hegel
3. La funzione discriminatrice della negazione
4. Il ruolo dell'inconscio nello Spirito pratico
 - 4.1 Le determinazioni formali della volontà
5. Leggere Hegel attraverso Freud?
6. Conclusione

Conclusione

Bibliografia

ABBREVIAZIONI

- Enc A* G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 2000, vol. XIII; trad. it. *Enciclopedia (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti *et al.*, Trento, Verifiche 1987.
- Enc B* G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1989, vol. XIX.
- Enc C* G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1992, vol. XX; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- FSJ* G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- GE* G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann*, in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin, Ducker & Humblot, 1840-45, voll. VI-VII; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte* di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra e A. Bosi, Torino, Utet, 1981-2000, 3 voll.
- GPhR* G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di E. Weisser-Lohmann, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 2006, vol. XIV; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- JSI* G.W.F. Hegel, *Fragments aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04)*, *Jenaer Systementwürfe I. Das Systeme der*

spekulativen Philosophie, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1976, vol. VI, pp. 265-326.

- JSII* G.W.F. Hegel, *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804/05)*, *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.-P. Horstmann e J.H. Trede, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1971, vol. VII, pp. 1-279.
- JSIII* G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/06)*, *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1976, vol. VIII, pp. 185-287.
- LezFs* G.W.F. Hegel, *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- LMJ* G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Biasutti *et al.*, Trento, Verifiche, 1982.
- Pf* G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze, La Nuova Italia, 1951.
- Phä* G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1980, vol. IX.
- SF* G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1930, 1981², 4 voll.
- SL* G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1974, 2 voll., 3 tomi.
- VPG* G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (1827/28)*, a cura di F. Hespe e B. Tuschling, in *Vorlesungen*, Hamburg, Meiner, 1994, vol. XIII.
- VGPh* G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke 19*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

WL

G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. I: Die objektive Logik (1812/13); II: Die subjektive Logik (1816)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1978 e 1981, voll. XI-XII.

Introduzione

Nella presente ricerca *Il ruolo dell'inconscio nella costituzione della soggettività nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel* ci si è proposti di analizzare una tematica ben delimitata all'interno della filosofia hegeliana. L'inconscio, infatti, viene tematizzato principalmente all'interno della *Filosofia dello spirito soggettivo* dell'*Enciclopedia* del 1830 e nelle *Aggiunte* trascritte da L. Boumann.

A livello introduttivo ci sono alcuni punti che sono degni di attenzione.

Innanzitutto il fatto che l'argomento di questa ricerca permette di rivalutare una parte della filosofia hegeliana, la *Filosofia dello spirito soggettivo*, che solo recentemente ha attirato l'interesse della *Hegel-Forschung*.

In secondo luogo il concetto di inconscio è un argomento circoscritto all'interno della filosofia hegeliana dello spirito soggettivo. In questa ricerca risulta interessante comprendere che tipo di rapporto possa istituirsi in generale tra inconscio e coscienza e in particolare che ruolo giochi l'inconscio in relazione all'anima e all'intelligenza nello spirito soggettivo.

A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, la filosofia dello spirito soggettivo è stata oggetto di un crescente interesse da parte di studiosi specificamente hegeliani, ma non solo. In particolare l'interesse per la filosofia dello spirito soggettivo ha ridestato nuovamente l'attenzione della ricerca solo a partire dal 1970-80. Ne sono esempi pubblicazioni come il volume *Hegels Philosophische Psychologie* (1973), i contributi della *Hegel-Tagung* del 1989, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes* (a cura di F. Hesse e B. Tuschling) o ancora il testo *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"* (1990)¹. Queste pubblicazioni, occasionate da giornate di studi o dalla pubblicazione di manoscritti inediti, sebbene non recentissimi, hanno il pregio di mettere in risalto sezioni della *Filosofia dello spirito soggettivo* poco conosciute, nonostante il fascino delle tematiche trattate. Nell'Antropologia e nella Psicologia (più che nella Fenomenologia) Hegel rivela da un lato la sua attenzione per gli aspetti antropologici dell'anima, dall'altro la sua profonda conoscenza per gli aspetti psicologici, volitivi e pulsionali del soggetto.

¹ D. Henrich (Hrsg. von), *Hegels Philosophische Psychologie. Hegel-Tage Santa Margherita 1973*, "Hegel-Studien" Beiheft 19 (1979), Bouvier Verlag, Bonn; F. Hesse, B. Tuschling (Hrsg. von), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog 1991; L. Eley (Hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1990.

Per descrivere le caratteristiche generali dell'inconscio hegeliano e per comprendere la relazione tra inconscio e Spirito è necessario innanzitutto inserire il discorso all'interno delle sezioni in cui esso è inizialmente tematizzato. Il concetto di inconscio viene impiegato da Hegel in modo significativo nell'Antropologia e nella Psicologia enciclopediche, attraverso espressioni quali 'pozzo privo di determinazioni', 'pozzo notturno', 'immagini dormienti', ecc. L'inconscio può essere inteso secondo una prospettiva fortemente naturalistica nei paragrafi iniziali della Filosofia dello Spirito, in quanto l'anima è l'anello di congiunzione e di passaggio tra la Natura e lo Spirito. L'inconscio hegeliano inteso come anima inconscia mantiene una priorità genetico-ontologica, ma non logica, nella costituzione dello spirito, in quanto è la fondazione psichica necessaria della mente.

Uno dei principali contributi utilizzati nella presente ricerca è il libro di J. Mills, *The Unconscious Abyss* (2002), che costituisce anche una delle poche monografie sul tema dell'inconscio in Hegel.

Si possono ricavare, secondo J. Mills, sei definizioni del concetto di inconscio all'interno dell'opera hegeliana (non distinte esplicitamente da Hegel), che permettono di comprendere meglio il rapporto tra inconscio e Spirito. L'inconscio può essere definito come 1) ciò che appartiene all'ambito della natura e che di principio non può essere reso conscio; 2) uno stato o condizione dello spirito non conscio di sé; 3) un ambito che è altro e dialetticamente opposto alla coscienza; 4) ciò che è attualmente estraneo allo spirito o come potenzialità non ancora realizzata o come la negatività stessa che costituisce un aspetto centrale dello sviluppo dello spirito; 5) ciò che apparteneva alla coscienza, ma ne è stato cancellato; 6) l'abisso o il fondamento inconscio pre-razionale da cui scaturiscono tutte le manifestazioni dello spirito. Mentre nel tedesco moderno *bewusstlos* è usato principalmente come termine medico (ad esempio per indicare lo stato di una persona che ha perso coscienza), in Hegel – che usa l'aggettivo *bewusstlos* per indicare le immagini contenute nel pozzo notturno – il termine inconscio sarebbe tradotto oggi con *unbewusst*.

Il concetto di inconscio è di per sé un concetto critico non solo perché può essere considerato da una molteplicità di prospettive (oltre a quella naturalistica, quella epistemologica e psicologica), ma anche perché è difficile darne una definizione in relazione al concetto di coscienza. Infatti, da un lato l'inconscio è ciò che, in generale, non è conscio, ovvero è separato da una relazione alla coscienza; dall'altro lato può essere inteso come inconscio della coscienza (intendendo il genitivo in senso soggettivo), per cui coscienza e inconscio rappresentano componenti di una realtà mentale unitaria e l'inconscio può essere compreso definitivamente come appartenente all'ambito allargato della coscienza.

In altri termini, nel primo caso l'opposizione concettuale stretta di inconscio e coscienza produce uno spettro semantico infinito, ovvero l'inconscio, come negazione della coscienza, si perde nell'infinità estensionale del non-conscio. Nel secondo caso il concetto di Freud di preconcio potrebbe offrire una possibilità per comprendere meglio il ruolo e il significato dell'inconscio nella costituzione della soggettività hegeliana. L'inconscio è separato dalla coscienza, ma interno all'ambito del mentale.

L'inconscio dell'antropologia hegeliana è un ricettacolo dove le forme fallite o malate dello spirito ritornano – è dialettico sia nella sua organizzazione strutturale, sia nel suo contenuto interno.

Si cercherà di mostrare in che modo l'inconscio venga di volta in volta 'superato' dallo Spirito, anche se questa *Aufhebung* dialettica non è mai completa all'interno della Filosofia dello spirito soggettivo, in cui si assiste ad un progressivo avanzamento di gradi, livelli, determinazioni dall'antropologia alla psicologia.

Relativamente al tema dell'inconscio all'interno della filosofia hegeliana, lo stato attuale della ricerca offre per lo più brevi articoli. La monografia più importante per ampiezza e confronto critico è *The Unconscious Abyss* (2002) di J. Mills². Per quanto riguarda la tematica della follia, risultano interessanti i lavori di G. Severino, *Inconscio e malattia mentale in Hegel* (1983) e D. Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*, (1995). Sul rapporto anima-corpo e sul superamento dei dualismi si fa riferimento a M. Wolff, *Das Körper Seele Problem* (1992) e a I. Testa, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel* (2008)³. Inoltre sul ruolo della negazione e dell'inconscio sono stati analizzati rispettivamente i saggi di W. Ver Eecke e F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia e nelle Lezioni sull'estetica* (2006)⁴. Infine, per l'analisi delle sezioni dello spirito finito si farà riferimento al commento di M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit* (1978)⁵.

Le analisi della presente ricerca sono state svolte principalmente sull'edizione della *Grande Enciclopedia*, curata e tradotta in italiano, per le parti relative alla *Filosofia dello spirito soggettivo*, da A. Bosi. In particolare deve essere qui riportata una precisazione sulle

² J. Mills, *The unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY, Albany 2002.

³ D. Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*, SUNY Series in Hegelian Studies, 1995; M. Wolff, *Das Körper Seele Problem. Kommentar zu Hegel Enzyklopädie (1830)*, § 389, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992; I. Testa, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. Giannasi, F. G. Masi (a cura di), *Il problema "mente-corpo". Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis 2008, pp. 139-156.

⁴ W. Ver Eecke, *Denial, negation, and the forces of the negative*, Albany, State University of New York Press, 2006; F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia dello spirito e le dinamiche dell'inconscio nel simbolismo inconscio delle Lezioni sull'estetica di Hegel*, "Verifiche", 35 (2006), 3-4, pp. 133-197.

⁵ M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, Dordrech, Boston Reidel, 1978, voll. 3.

Anmerkungen e sugli *Zusätze*, utilizzati in questa ricerca come fonti autentiche. Infatti, la legittimità o meno delle aggiunte hegeliane come materiale scientifico per giustificare tesi filosofiche è stato spesso, in passato, un elemento di discussione. In realtà a partire dalla pubblicazione nel 2011 del volume *25.2 Sekundäre Überlieferung* della *Zweite Abteilung* delle *Gesammelte Werke* (che raccoglie le aggiunte dei §§ 377-475) questo materiale risulta attendibile a tutti gli effetti, in quanto appartenente all'edizione critica delle opere di Hegel.

La ricerca è articolata in tre capitoli. Nel primo capitolo sarà analizzato il ruolo dell'inconscio all'interno dell'Antropologia. Hegel descrive l'inconscio in relazione ai sogni, alla malattia mentale e alla sensazione nell'anima. Nella sua analisi della malattia mentale, Hegel si confronta anche con la situazione della medicina e della psichiatria (in particolare la psichiatria morale di P. Pinel) del diciottesimo secolo, per individuare due tendenze principali: la medicina empirica e la medicina romantica. Rispetto a queste due posizioni e sulla base di una filosofia speculativa della malattia mentale, Hegel considera la follia nelle sue condizioni formali e nel suo statuto ontologico.

Nel secondo capitolo si tratterà la dissoluzione del falso problema del dualismo mente-corpo, prospettata da Hegel nel § 389. Il problema apparente del rapporto anima e corpo implica la questione più ampia del rapporto tra Natura e Spirito, nel senso che Hegel propone l'idea di una mente incorporata, rifacendosi ad un concetto esteso di natura, per cui essa non sarebbe riducibile alla mera descrizione fisicalista. Questo processo si realizza compiutamente attraverso l'abitudine e l'acquisizione di una seconda natura, con la nascita dell'io nell'anima effettivamente reale.

Nel terzo capitolo sarà tematizzata la funzione dell'inconscio all'interno della Psicologia dello Spirito soggettivo, sia in relazione allo Spirito teoretico, sia in relazione allo Spirito pratico. Infatti, il ruolo dell'inconscio non viene meno a nessun livello della vita spirituale, e si gioca rispettivamente su un piano epistemologico nell'intelligenza e su un piano pratico nella volontà.

Capitolo 1

L'Antropologia

Nella sua antropologia filosofica, prima sottosezione della Filosofia dello spirito soggettivo, Hegel tematizza l'anima e l'epigenesi dello spirito inconscio. I tre momenti della genesi dello spirito antropologico sono l'anima naturale, l'anima senziente e l'anima effettivamente reale⁶. La *Filosofia dello spirito soggettivo* compare per la prima volta nell'*Enciclopedia* del 1817, tripartita in *l'anima, la coscienza e lo spirito*. A rigore la definizione del concetto di spirito soggettivo, considerato nella sua articolazione interna, può essere fatta risalire al termine del soggiorno di Hegel a Norimberga e all'ultimo libro della *Scienza della Logica*. Nel capitolo dedicato all'idea del conoscere (della *Scienza della Logica*) Hegel, alludendo alla futura sezione della Filosofia dello spirito soggettivo, la delinea, infatti, programmaticamente come segue:

“Quest'idea è ora lo spirito. – Si può però notare ancora, in proposito, che lo spirito vien considerato qui in quella forma che conviene a quest'idea come logica. Quest'idea ha cioè anche altre forme, che si possono indicar qui di passaggio, nelle quali dev'essere considerata nelle scienze concrete dello spirito, vale a dire come *anima, coscienza, e spirito come tale*”⁷.

Solo nelle edizioni dell'*Enciclopedia* del 1827/30 è presente la suddivisione, più nota, in Antropologia, Fenomenologia, Psicologia.

Il ruolo della filosofia dello spirito soggettivo è considerato in modo duplice dalla letteratura critica. Da un lato alcuni studiosi insistono sulla decisa separazione tra *Naturphilosophie* e *Geistesphilosophie* e sottolineano l'interesse di queste sezioni quasi esclusivamente in direzione dello Spirito oggettivo e assoluto. Dall'altro lato, essendo possibile individuare significative

⁶ Secondo J. Mills l'Antropologia di Hegel esprime, attraverso il concetto di anima, una tesi ontologica sulle origini inconse dello spirito, mentre lo Spirito teoretico è connesso con l'articolazione dei processi psicologici consci. L'Antropologia hegeliana è un progetto ontologico che fornisce le precondizioni e la funzione architettonica per l'emergere dello Spirito teoretico. Inoltre, Mills distingue tra spirito conscio e spirito inconscio e individua quattro movimenti principali che costituiscono l'epigenesi dell'anima e che possono essere visti come fasi della maturazione dello spirito: “(1) l'anima naturale; (2) la sensibilità; (3) l'anima senziente; (4) l'io come anima effettivamente reale; (5) la coscienza; e, infine, (6) lo spirito autocosciente. I primi quattro costituiscono lo spirito inconscio mentre gli ultimi due comprendono lo spirito conscio. Presi insieme, essi formano la totalità olistica dello spirito” (J. Mills, *The unconscious Abyss* cit., p. 105). Tra gli autori che hanno proposto una lettura della Filosofia dello spirito soggettivo come teoria dell'inconscio, cfr. Dieter Sturma, *Hegels Theorie des Unbewussten zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*, “Hegel-Jahrbuch”, 1990, pp. 193-202.

⁷ WL, p. ; SL, p. 885.

connessioni tra lo Spirito soggettivo e la parte conclusiva della fisica organica (come ad esempio le somiglianze nella trattazione della malattia psichica e della malattia fisica), altri interpreti sottolineano gli elementi di continuità tra l'organismo vivente e lo spirito dell'antropologia – ovvero l'anima.

In questo capitolo ci occuperemo del ruolo dell'inconscio nella costituzione della soggettività, che, nell'Antropologia, è ai suoi albori. L'anima non è ancora spirito pienamente razionale, ma è lo spirito naturale che lascia intravedere i suoi aspetti inconsci, legati alla materialità naturale. Per questo motivo nella malattia, tanto dell'organismo quanto dell'anima, è possibile individuare quella 'frattura' che rappresenta gli elementi inconsci della soggettività, messi per lo più a tacere dai processi razionali del pensiero.

Prima di descrivere e analizzare il ruolo dell'inconscio nello spirito naturale, nel sonno, nei sogni e nella malattia mentale, è importante dedicare alcuni paragrafi agli elementi di consonanza sussistenti tra l'organismo animale e la struttura dell'anima, rispettivamente nella parte conclusiva della Filosofia della natura (Fisica organica) e nella parte iniziale della Filosofia dello spirito (Antropologia). A ciò seguirà la tematizzazione di una breve panoramica della storia della medicina e della psichiatria a Hegel contemporanee, per ritornare, infine, ad una descrizione sistematica della sottosezione Antropologia, con particolare riguardo agli aspetti in cui maggiore è il ruolo dell'inconscio nello sviluppo dell'anima.

1. Antropologia e Filosofia della natura

La Filosofia dello spirito soggettivo si inserisce in una linea di continuità rispetto a ciò che la precede. Hegel stesso traccia dei fili rossi per permettere al lettore di seguire l'andamento sistematico del pensiero e il processo della sua realizzazione 'concreta'. La struttura dell'organismo animale è per molti aspetti assimilabile alla struttura dell'anima nell'Antropologia, in particolare l'elemento più significativo di somiglianza è la malattia. Per comprendere la natura della malattia psichica è necessario analizzare la struttura della malattia organica. Infatti, nella malattia, anima e corpo presentano caratteristiche comuni. Nella parte conclusiva della Filosofia della natura Hegel tratta la fisica organica e in particolare dedica l'ultima sottosezione all'*organismo animale*. La sua concezione della malattia fisica è riassunta in poche pagine nei due paragrafi γ) *la malattia dell'individuo vivente* e δ) *la morte innata all'individuo* (relativi al processo del genere) – che stabiliscono il passaggio al mondo dello spirito. La malattia è una caratteristica essenziale dell'organico e si presenta come un'inadeguatezza rispetto all'universalità; per questo essa porta in sé il "germe *innato* della

morte” dell’individuo⁸. La malattia consiste in una discrepanza tra l’individuale (come io vivente) e la sua realtà corporea. Hegel rifiuta la proposta del medico scozzese John Brown (1753-1788) – e della sua opera *Elementa medicinae* (1780) – di comprendere la malattia come conseguenza di uno stimolo troppo forte o troppo debole. Secondo Hegel la malattia “non consiste nel fatto che c’è uno stimolo troppo grande o troppo piccolo per la capacità dell’organismo di accogliere stimoli; ma il suo *concetto* è una *sproporzione* del suo essere e del suo sé”⁹.

Nell’introduzione all’edizione italiana della *Filosofia della natura*, V. Verra scrive a proposito della concezione browniana:

“La tesi fondamentale [di Brown] consisteva nel ritrovare nell’eccitabilità la caratteristica essenziale della vita, e quindi della malattia che si configurava rispettivamente come stenia e come astenia a seconda che vi fosse un eccesso o un difetto nella reazione dell’organismo allo stimolo. A differenza della medicina precedente, che operava sostanzialmente mediante nessi causali esterni, la terapia veniva intesa come una modifica quantitativa della grandezza dello stimolo, in rapporto inverso alla caratteristica della malattia (rimedi stenici contro l’astenia, astenici contro la stenia)”¹⁰.

Assieme alla critica alla teoria browniana, Hegel estende la sua invettiva anche a Schelling, Spinoza e alla filosofia romantica della natura di impronta schellinghiana; questi ultimi cadono nel difetto fondamentale del formalismo “che consiste nell’applicare schemi estrinseci trasferendo indebitamente termini e rapporti di una sfera della natura in un’altra rispetto alla quale non sono pertinenti”¹¹.

Hegel vuole fornire una comprensione e una deduzione della natura e dell’uomo che sia contemporaneamente reale e concettuale; in questa descrizione rientra anche la trattazione della malattia. La filosofia della malattia hegeliana non è una nosologia, né una dottrina terapeutica concreta, pertanto il suo compito non è di dedurre tutte le forme e cause della malattia, né le possibilità di trattamento, i metodi terapeutici o i limiti della terapia stessa. La funzione della malattia in Hegel è piuttosto analoga a quella svolta dal negativo e dalla negatività all’interno dei processi dialettici: la malattia mostra la struttura della realtà (molto più di quanto facciano

⁸ *GE*, § 375.

⁹ *GE*, § 371 agg.

¹⁰ Cfr. l’Introduzione all’edizione italiana della *Filosofia della natura* in G. W. F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002, p. 43.

¹¹ *Ivi*, p. 44.

gli stati di salute). Essa ha una funzione costitutiva nella transizione da un dominio di realtà ad uno successivo¹².

Hegel nell'aggiunta al § 371 afferma che "la malattia è dunque una *sproporzione tra stimoli e capacità di agire*"¹³ e può essere suddivisa in tre forme o tipi generali: a. disagi contagiosi ed epidemici, b. malattie fisiche e c. malattie psichiche. Solo queste ultime saranno riprese all'interno dell'Antropologia in quanto "*malattie dell'anima* che provengono dallo spavento, dalla preoccupazione e così via e da cui può venire anche la morte"¹⁴. Nel corso di questo capitolo, nei paragrafi dedicati alla Filosofia dello spirito, si prenderà in esame la descrizione hegeliana delle varie forme di malattia mentale.

Vale però la pena soffermarsi brevemente sulle tre forme di malattia organica distinte da Hegel.

- a. Per quanto riguarda i disagi contagiosi o endemici (ad esempio sifilide, tifo, febbre gialla, ecc.), essi sono disturbi elementari che si manifestano nella pelle, nella linfa e nelle ossa, e sono legati per un verso alle condizioni climatiche per un altro verso a vicissitudini sopraindividuali e storiche. Le malattie epidemiche, infatti, compaiono in determinati periodi della storia per poi scomparire. In altri casi, un essere umano trasferito in un ambiente con condizioni climatiche non abituali (o avverse) può contrarre simili disturbi. Queste forme di nocività vengono dal di fuori e la loro universalità si trova nella natura inorganica in generale.
- b. La seconda forma di malattia riguarda un sistema particolare dell'organismo, ovvero riguarda l'isolamento di un sistema o organo del corpo, che cessa di essere un 'momento' subordinato all'intero organismo vivente e funziona per sé stesso. Hegel definisce, in relazione a questo punto, la malattia come 'isolamento'¹⁵. A loro volta queste malattie si distinguono in acute e croniche. Le malattie acute coinvolgono l'intero organismo e sono caratterizzate dalla chiusura dell'organismo verso l'esterno, dalla mancanza di appetito, dall'assenza di movimento muscolare. Tuttavia, proprio poiché è l'intero organismo ad essere malato, la guarigione è più facile. Nel caso della

¹² Cfr. D. von Engelhardt, *Hegel's Understanding of Illness*, in R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland 1984, p. 130. Cfr. *GE*, § 371 ann.: "La malattia sorge quando l'organismo come essente si separa dai suoi lati interni, che non sono fattori, ma lati reali interi. La causa della malattia si trova in parte nell'organismo stesso, come età, morte, difetti congeniti, in parte l'organismo essente è passibile di influenze esterne, per cui viene aumentato un lato per il quale la forza di quello interno non è adatta. (...) La pietra non può ammalarsi, poiché perisce nel negativo di se stessa, viene disciolta chimicamente, la sua forma non rimane; non è il negativo di se stesso che sormonta il suo opposto, come nel malessere e nel sentimento di sé".

¹³ *GE*, § 371 agg.

¹⁴ *GE*, § 371 agg.

¹⁵ *GE* § 371 agg: "Eine andere allgemeine Art der Krankheit ist die, welche durch besondere äußere Schädlichkeiten (forme *particolari* di *nocività* esterne) hervorgebracht wird, mit denen sich der Organismus einläßt, so daß ein besonderes System desselben darin verwickelt wird - z. B. die Haut oder der Magen -, welches dann besonders beschäftigt ist und sich dadurch für sich *isoliert*".

malattia cronica, la malattia non riesce a diventare malattia della totalità, rimanendo un disturbo fissato in un solo organo (Hegel porta come esempi di malattia cronica uno scirro del fegato o una tubercolosi polmonare). Il malato di conseguenza non perde l'appetito, la buona digestione o l'impulso sessuale; ciò nonostante la guarigione "è molto difficile e tanto più quanto più questo organo o sistema è già attaccato e alterato"¹⁶.

- c. Il terzo tipo di malattia riguarda i disagi dell'anima (*Seele*), che provengono dallo spavento, dalla preoccupazione, dalla depressione, da cui può venire anche la morte"¹⁷. La malattia psichica deriva dal soggetto universale e coinvolge esclusivamente gli uomini.

Hegel ritiene che una deduzione di tutte le forme di malattia sia impossibile. Tuttavia la suddivisione fenomenica delle malattie in questi tre tipi basilari trova una conferma nella realtà ed è giustificata sia ontologicamente sia logicamente. In definitiva la comprensione speculativa hegeliana della malattia differisce da quella romantica perché assume da un punto di vista metodologico una doppia prospettiva: la ricerca empirica e quella logica (attraverso una mediazione dialettica del concetto nel fenomeno e viceversa)¹⁸.

Dopo la tassonomia delle tre principali forme di malattia, dedotte dal metodo speculativo congiunto al lavoro empirico, segue, al § 372, una descrizione dei tre stadi della malattia.

Nel primo stadio la malattia sussiste in sé, senza malessere. Il secondo stadio coincide con la malattia che diventa per il sé¹⁹. Come precedentemente sottolineato è proprio l'elemento dell'isolamento, della separatezza e della fissazione che caratterizza la malattia in senso hegeliano. Nel terzo stadio, infine, la malattia contagia la vita universale dell'organismo, non si limita più ad un singolo organo particolare o sistema e diventa "affare dell'intero organismo"²⁰. Tuttavia, afferma Hegel, proprio "questa malattia della totalità è al tempo stesso guarigione; infatti, è la totalità che viene a porsi in movimento e si frantuma nel cerchio della necessità"²¹.

La malattia generalizzata dell'organismo è la febbre, che se da un lato è uno stato morboso e il punto più alto della malattia stessa, dall'altro è anche l'inizio del processo di guarigione, ovvero "il modo in cui l'organismo cura se stesso"²². Nella febbre, condizione intermedia tra malattia e

¹⁶ *GE*, § 371, agg.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. D. von Engelhardt, *Hegel's Understanding of Illness*, in R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds), *Hegel and the Sciences* cit., p. 133. Sulla comprensione filosofica hegeliana della malattia si confronti anche O. Breidbach, D. von Engelhardt (hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 2002, in particolare pp. 135-156.

¹⁹ *GE*, § 372 agg: "die sich selbst zum fixen Selbst macht, oder das Selbst des Organismus wird ein fixes Dasein".

²⁰ *GE*, § 372 agg.

²¹ *GE*, § 372 agg.

²² *Ibid.*

salute, “l’organismo nervoso passa nell’organismo sanguigno infiammato – il delirio”²³. La crisi dell’organismo è una secrezione critica, attraverso cui l’organismo espelle il materiale morboso e si attiva verso la guarigione²⁴.

Nella parte conclusiva della *Filosofia della natura* Hegel dedica alcuni paragrafi (§§ 373-374) ai vari metodi terapeutici delle malattie. Innanzitutto il filosofo sostiene la medicalizzazione dall’esterno (attraverso il medicinale) per superare l’isolamento dell’organismo malato. Sebbene il medicinale sia qualcosa di indigeribile per l’organismo, quasi una sorta di veleno, allo stesso tempo esso funge anche da eccitante affinché l’organismo che si è estraniato a sé nella malattia possa “tornare al sentimento di sé e alla sua soggettività”²⁵. In secondo luogo, Hegel sostiene che, relativamente alla cura delle malattie acute e delle malattie croniche, la medicina ha ottenuto maggiore successo nei trattamenti delle prime piuttosto che nei trattamenti delle seconde. I disagi psichici, infine, devono essere trattati dalla ipnoterapia magnetica e da altre procedure psichiche o fisiche (ad esempio il sonno), che Hegel illustrerà con numerosi esempi nei paragrafi dell’*Antropologia* dedicati alla malattia mentale.

Quando non è possibile recuperare la salute, la malattia diventa anticipazione della morte. La *Filosofia della natura* si conclude con la morte dell’organismo animale. L’individuo è costitutivamente inadeguato ad eguagliare l’universale che lo costituisce, per questo la morte è una sua caratteristica intrinseca; questa inadeguatezza è dovuta alla finitezza propria dell’animale in quanto singolo. La morte riesce a sopraffare l’individuo quando “la vita è diventata *abitudine* priva di processualità, per cui si uccide da sé”²⁶.

Con le parole di D. von Engelhardt, si può affermare che “Hegel’s philosophy of illness is determined by the interrelation between nature and mind; in therapy the viewpoint of humaneness is emphasized; treatment has a moral aspect”²⁷.

²³ *Ibid.*

²⁴ “La crisi è l’organismo divenuto padrone di sé, che si riproduce e produce questa stessa forza attraverso l’escrizione” *GE*. § 372 agg.

²⁵ *GE* § 373 ann. In questa annotazione Hegel coglie di nuovo l’occasione per criticare il vuoto formalismo del *brownismo*, che “pretendeva di valere come sistema totale della medicina e di ridurre la determinazione delle malattie a stenia e astenia (...)”. Tuttavia il brownismo ha anche il merito di riconoscere l’universale come essenziale rispetto al particolare e specifico, infatti, afferma Hegel: “Il rapporto della malattia alla medicina è in generale un rapporto magico. Lo stimolo offerto, il veleno, lo si può chiamare, come fa Brown, uno *stimolo positivo*” (*Ivi.*).

²⁶ *Enz.* § 375. Agli individui, finiti, rimane solo la riproduzione come mezzo per pareggiare l’universalità del genere. La riproduzione rende possibile quindi il ‘raggiungimento’ dell’universale solo in un’altra singolarità, anch’essa costitutivamente finita.

²⁷ D. von Engelhardt, *Hegel’s Understanding of Illness*, in R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1984, p. 137.

2. *L'antropologia hegeliana e Aristotele*

La tematizzazione dell'inconscio all'interno della Filosofia dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia* del 1830 si colloca in primo luogo nella sottosezione Antropologia, esaminata in questo capitolo²⁸. L'antropologia è una sorta di cerniera²⁹ tra la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito, tanto che lo spirito si presenta inizialmente come 'spirito naturale' o 'anima naturale'. Oggetto dell'antropologia è l'anima (a) considerata dapprima nella sua configurazione più elementare, ancora immersa nella materialità della natura, in secondo luogo (b) come anima del sentimento, nel suo progressivo affrancamento dagli aspetti naturalistici e infine (c) come anima effettivamente reale. L'anima è il primo gradino della vita dello spirito, che delinea un percorso a partire da ciò che le è massimamente opposto, la natura, fino all'attuazione piena della libertà. La libertà attinta dall'anima rimane tuttavia una libertà soltanto formale, è più esattamente l'inizio del processo di liberazione. L'anima reale preannuncia il passaggio alla coscienza e alla sezione successiva, la Fenomenologia enciclopedica, che sta all'origine di tutti i fenomeni di oggettivazione.

Si riporta a mo' di schema la partizione della sezione Antropologia secondo il testo della *Grande Enciclopedia*, da tener presente nel seguito di questo capitolo.

A. *Antropologia (L'anima)*

a. *L'anima naturale (§§ 391-402)*

α) *Qualità naturali*

β) *Cambiamenti naturali*

γ) *La sensazione*

b. *L'anima del sentimento (§§ 403-410)*

α) *L'anima del sentimento nella sua immediatezza*

β) *Il sentimento di sé*

γ) *L'abitudine*

c. *L'anima effettivamente reale (§§ 411-412)*

²⁸ Per un commentario dei paragrafi della Filosofia dello spirito soggettivo si rinvia a M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit* cit. All'inizio del commento alla sezione Antropologia l'A. chiarisce il senso in cui va inteso il termine hegeliano *Seele* come subconscio: "The 'soul' is the subject matter of anthropology in that this science is concerned with psychic states, closely dependent upon but more complex than purely physical ones, and not yet involving the self-awareness of consciousness (§ 413). In modern terminology it might therefore be quite accurately defined as the sub-conscious" (M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit* cit., vol. II, p. 431). Le annotazioni critiche fornite da Petry contengono un elenco numeroso di riferimenti bibliografici relativi a opere mediche, biologiche, di fisiologia e neurologia, contemporanee o precedenti all'*Enciclopedia* hegeliana, che probabilmente Hegel stesso aveva letto.

²⁹ B. Sandkaulen, *Die Seele als existierende Begriff*, "Hegel-Studien", 45 (2010), p. 35.

Hegel dedica molto spazio nei suoi scritti all'enfasi della grandezza speculativa di Aristotele, in particolare nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. L'esegesi hegeliana di Aristotele nelle *Lezioni* è, secondo il commento di Ferrarin a cui si fa riferimento, "naturalmente mirata e selettiva":

"Hegel non scrive un commento ad un'opera aristotelica, né un saggio sull'unità della sua filosofia. Ma ciò non significa che non muova dal proposito di restituire un Aristotele genuino, in contrapposizione soprattutto alla storiografia filosofica della sua età. Momento qualificante della sua lettura è il ritorno al testo greco, e decisiva è la scelta di alcuni concetti fondamentali che convergono in quello che per Hegel è il nuovo principio aristotelico, la soggettività, e che vengono interpretati unitariamente alla luce di questa idea guida"³⁰.

In particolare Aristotele è recuperato da Hegel come modello di una *Vereinigungsphilosophie*, in contrapposizione alle filosofie della riflessione e alle scissioni del pensiero moderno.

Rimandi espliciti o impliciti allo Stagirita accompagnano l'intera produzione hegeliana e riguardano in particolare le sue opere più importanti, la *Scienza della logica* e l'*Enciclopedia*³¹.

Relativamente alla Filosofia dello spirito soggettivo Hegel si accosta fin dai primi paragrafi della sezione agli studi aristotelici sull'anima, in particolare al *De anima* e ai *Parva naturalia*, ma anche all'*Etica Nicomachea* e alla *Politica*, e spiega da un punto di vista genetico-genealogico il processo di 'risveglio' e distinzione dell'anima da sé medesima. La costituzione teleologica della soggettività agisce in Hegel come impulso (in senso aristotelico), come *entelecheia*, a partire dalle forme più elementari e apparentemente eterodeterminate dell'anima fino ai gradi psicologici dello spirito³². Nel § 378 Hegel fa coincidere il recupero del *De anima* con la reintroduzione del concetto nella conoscenza dello spirito; di conseguenza l'interpretazione dei libri aristotelici sull'anima e l'uso che Hegel ne fa nell'*Enciclopedia* sono intrecciati, come egli stesso sottolinea:

"I libri di *Aristotele* sull'anima, con i suoi trattati sui diversi aspetti e stati particolari di questa, sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo, per non dire l'unica, su questo argomento. Lo scopo essenziale d'una filosofia dello spirito non può essere

³⁰ A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice, Pisa 1990, pp. 18-19.

³¹ Al termine dell'*Enciclopedia* del 1830, infatti, Hegel pone uno dei più famosi passi della *Metafisica* di Aristotele in lingua greca, senza una parola di commento o traduzione.

³² A. Ferrarin, *Hegel interprete* cit., p. 22.

che quello di reintrodurre nella conoscenza dello spirito il concetto, risvegliando così anche la comprensione del senso di quei libri aristotelici”³³.

In particolare è possibile istituire un confronto tra la sezione *Anima* dell'*Enciclopedia* del 1817 e alcuni trattati dei *Parva naturalia* di Aristotele; a ciascun momento della sezione enciclopedica corrispondono uno o più trattati naturali aristotelici. Secondo Hegel, i *Parva naturalia* da un lato sono un completamento del *De anima* e non possono essere considerati separatamente dall'opera maggiore, dall'altro lato solo l'attenzione verso questi trattati, apparentemente minori, permette a Hegel di selezionare i temi caratteristici di un'antropologia filosofica e di padroneggiare il principio speculativo della corporeizzazione della spiritualità³⁴.

A livello antropologico l'anima è considerata come l'unità psicofisica a fondamento di ogni funzione corporea e attività dello spirito e va intesa come principio di formazione e di assoggettamento della corporeità. Da un lato è ancora il sonno dello spirito (e non di una qualsiasi forma di animalità), effuso nella sua naturalità, dall'altro è definita come il *nous* passivo di Aristotele che, sotto l'aspetto della possibilità, è tutto³⁵. I fenomeni psichici anteriori al destarsi della coscienza sono profondamente intrecciati alla realtà naturale (intesa sia nel senso dell'ambiente fisico esterno, sia nel senso della propria corporeità). Non si ha nell'Antropologia hegeliana una netta separazione tra *res cogitans* e *res extensa*, come in Cartesio (e in quelle che Hegel definisce filosofie della coscienza), ma piuttosto anima e corpo costituiscono due lati di una stessa medaglia, il principio formale e quello materiale.

Se l'uomo come unità psicofisica, intreccio inscindibile di anima e corpo, è considerato solamente in relazione ai suoi caratteri fisiologici, allora essi non sono differenti dalle manifestazioni dell'organismo animale e coincidono con ciò che Hegel chiama processo vitale. Se invece gli stessi fenomeni sono considerati come una corporeizzazione della spiritualità allora la sfera psichica diventa la chiave di lettura e il principio per la comprensione

³³ *GE*, § 378.

³⁴ Cfr. F. Chiereghin, *L'anima in Hegel* (in fase di pubblicazione). Al primo momento della sezione *Anima* dell'*Enciclopedia* del 1817, intitolato *La determinatezza naturale dell'anima*, è dedicato il tema dell'immediata connessione dell'anima con la natura fisica. A queste tematiche corrispondono i trattati aristotelici *De somno et vigilia*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De respiratione*, *De sensu et sensibilibus*. Il secondo momento antropologico – *Opposizione dell'anima soggettiva nei confronti della sua sostanzialità* – presenta un'affinità tematica con il *De insomniis* e il *De divinatione per somnum* di Aristotele. Infine, nel terzo momento – *La realtà in atto dell'anima* – l'anima porta a compimento il processo di formazione della corporeità. Nella descrizione di questo processo Hegel si riferisce al *De Anima* e al *De partibus animalium*.

³⁵ F. Chiereghin, *L'anima in Hegel* (in fase di pubblicazione). L'anima “subisce le proprie produzioni come qualcosa di estraneo in quanto si trova in quello stato di soggezione che le impedisce la consapevolezza di essere proprio lei l'artefice”.

dell'individuo vivente. A questo proposito Hegel auspica la nascita di una nuova scienza, per la quale propone il nome di 'fisiologia psichica'³⁶.

Tale concezione della soggettività, che da un lato assume come principio determinante dei fenomeni la natura, dall'altro assume come principio la libertà, è già presente nell'antropologia kantiana e si caratterizza come l'attivarsi di un passivo. Il lato della libertà dell'uomo si afferma proprio là dove massima è la dipendenza e la passività del soggetto inteso come soggetto di sensazione. Il passo più difficile nel processo di liberazione dell'anima è il primo, il più doloroso, ma anche quello decisivo³⁷. All'inizio l'anima si sente completamente sopraffatta e si trova determinata da un mondo a lei esterno, quello della natura. L'anima si avverte essenzialmente come passiva, modificata dal sonno e dalla veglia, affetta dai sogni o dalle premonizioni, ecc. Il lavoro iniziale dell'anima è quello di liberarsi dall'assoggettamento della natura e in particolare del corpo, trasformando questo stato di soggezione in processo di formazione della corporeità e parimenti di liberazione dello spirito. La corporeizzazione della spiritualità passa attraverso diverse fasi, dal maggiore grado di connessione con la natura fisica e con la diversità delle situazioni geografiche e climatiche, al naturale decorso delle età della vita, dall'infanzia alla vecchiaia, dalla differenziazione dei sessi, all'alternarsi della veglia e del sonno. Negli stati di maggiore passività – sottolinea Hegel – è presente una forma di attività, in cui l'anima esprime di volta in volta le proprie potenzialità. L'anima, infatti, è un passivo che viene affetto dai suoi propri stati interni (i sogni, il presentimento, fino alle forme di più acute di opposizione – le diverse forme di malattia mentale) e dal mondo, che essa trova davanti a sé. Tuttavia la sua passività non è un mero subire, bensì anche immediatamente un attivarsi del soggetto che patisce. In questo attivarsi – e in ciò risiede la forte corrispondenza con Aristotele – l'anima realizza una possibilità già immanente nel soggetto stesso, perfeziona e attua se stessa a partire da ciò che subisce.

Anche la teoria della conoscenza hegeliana, come si svilupperà negli stadi successivi della Psicologia, riprende molto dalla filosofia aristotelica sia per quanto riguarda il punto di partenza del processo conoscitivo (la sensibilità e la percezione sensibile), sia per quanto riguarda i gradi

³⁶ *GE*, § 401 ann. Su questo aspetto si rinvia al capitolo 2 (relativo alla questione dell'immortalità dell'anima e al falso problema del dualismo anima-corpo). Si riporta in questa sede la citazione del testo hegeliano per la sua vicinanza con il principio psichico aristotelico. Hegel afferma: "L'aspetto più interessante d'una fisiologia psichica consisterebbe però nel considerare non la semplice corrispondenza simpatetica, ma, più determinatamente, la somatizzazione che determinazioni spirituali si danno, in particolare in qualità di affetti. Si tratterebbe di intendere la connessione che fa sì che l'ira ed il coraggio siano sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritabile, mentre la riflessione, l'occupazione spirituale sono sentiti nel capo, centro del sistema della sensibilità" (*Ibid.*). Si tratta perciò di una scienza che, senza nulla togliere alla fisiologia, si propone di studiare la connessione tra elemento corporeo ed elemento spirituale.

³⁷ *GE*, § 389 e § 400: "La sensazione è la forma del torbido agitarsi dello spirito nella sua individualità priva di coscienza e d'intelletto, nella quale ogni determinatezza è ancora *immediata*, posta come non sviluppata (...)".

dell'intelligenza (dalla sensazione all'immaginazione, dalla rappresentazione al pensiero vero e proprio). Hegel definisce Aristotele come un empirista, che ha il merito di non trascurare il particolare a favore dell'universale, ma di considerare le cose nella loro concretezza. Per questa ragione la filosofia aristotelica è caratterizzata da Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* come un'empiria totale: "Si può dire che Aristotele sia un empirico compiuto, e ad un tempo appunto un pensatore (...). La sua empiria è totale; cioè non tralascia alcuna determinatezza, non tien fermo ad una determinazione e poi ad un'altra, ma le considera tutte in unità (...). L'empirico, colto nella sua sintesi, è il concetto speculativo"³⁸. Accanto a questo aspetto va sottolineata l'importanza che Hegel conferisce alla sensazione, tanto da fargli affermare (di nuovo con riferimento aristotelico) che: "tutto è nella sensazione, e, se si vuole, tutto ciò che si presenta nella coscienza e nella ragione ha in essa la sua *fonte* ed *origine*; fonte ed origine infatti non significano altro che la prima e più immediata forma in cui qualcosa appare"³⁹. Ciò che l'anima umana coglie nella sensazione è già l'universale, a differenza dell'anima animale che invece non si solleva dalla singolarità.

In sintesi Hegel recepisce da Aristotele: (i) l'idea di un processo teleologico della soggettività (l'anima è *energeia*), articolata unitariamente in diversi modi e momenti; (ii) la confutazione del falso 'problema' del dualismo mente-corpo e il rifiuto della cosalizzazione dell'anima; (iii) la comprensione della sensazione come presenza di passività e attività; (iv) l'importanza del concetto di *nous* per la definizione hegeliana dell'anima.

3. Inconscio

³⁸ *VGPh*, p. 172, *SF*, p. 291. "Seine Empirie ist eben total; d. h. er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, sondern sie zumal in einem, - wie es die verständige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, als sie immer in der einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dies höchst spekulativ sein; das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff".

³⁹ *GE*, § 400 ann. In un altro passaggio Hegel afferma: "Avviene pertanto che ciò che è più alto si manifesti già empiricamente presente ad un livello inferiore e più astratto, ad esempio nella sensazione c'è già ogni aspetto superiore nello spirito come contenuto e determinatezza" (*GE*, § 380). Chiereghin a proposito della sensazione afferma: "Nei suoi caratteri generali, che possono essere presenti anche nella vitalità animale, la sensazione comporta non solo il trovarsi determinati da qualcosa nei cui confronti il soggetto è in uno stato di passività, ma anche e contemporaneamente un attivarsi del soggetto che patisce, il quale realizza così concretamente una possibilità che non gli proviene dall'esterno, ma gli è immanente. Il carattere che definisce essenzialmente la soggettività vivente è appunto questa capacità di essere attiva proprio *attraverso* e *nella* sua passività. Quando essa patisce qualcosa nel tatto, nella vista, nel percepire in generale, l'alterazione che si produce nei diversi sensi, quando essi non sono limitati patologicamente, non va nella direzione della loro usura e distruzione, ma, al contrario, essi attuano la capacità che è loro immanente e nel realizzarla perfezionano se stessi proprio a partire da ciò che essi subiscono (...)" F. Chiereghin, *L'Antropologia come scienza filosofica*, in AA.VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, p. 437.

Avvicinandoci al tema di questo capitolo (finora solo accennato), si nota che il concetto di inconscio emerge nell'antropologia a vari livelli.

In particolare la 'figura' dell'inconscio compare nell'anima del sentimento (o anima senziente), secondo momento dell'Antropologia hegeliana, dove vengono affrontati temi come quello del *sogno naturale*, della *vita del bambino nel seno della madre*, del *rapporto tra la nostra vita cosciente e la nostra segreta vita interiore*; inoltre Hegel descrive dettagliatamente varie forme di rapporti magici, il sonnambulismo magnetico, il magnetismo animale e il mesmerismo, fino ad arrivare all'analisi nosologica della follia.

È innanzitutto opportuno precisare che Hegel descrive l'inconscio attraverso immagini, senza offrirne una definizione, come se non si trattasse di una categoria o di una vera e propria determinazione. Tuttavia recenti studi sostengono che, all'interno della filosofia dello spirito soggettivo, è presente una tematizzazione coerente e articolata del concetto di inconscio, introdotto da Hegel attraverso espressioni quali 'pozzo notturno' (*nächtliche Schacht*), 'pozzo inconscio'⁴⁰ o 'pozzo indeterminato'⁴¹ e per mezzo di termini come *bewußtlos* e 'immagini dormienti'⁴². Questa tesi è dimostrata in più luoghi dell'Antropologia hegeliana: ad esempio nella trattazione dei sogni, dei fenomeni del magnetismo, del rapporto magico e soprattutto nella trattazione della malattia mentale. In particolare J. Mills individua all'interno del testo hegeliano sei usi del concetto di *inconscio* (*unbewußt*), anche se non formalmente distinti da Hegel stesso: "1) ciò che appartiene all'ambito della natura e che di principio non può essere reso conscio; 2) uno stato o condizione dello spirito non conscio di sé; 3) un ambito che è altro e dialetticamente opposto alla coscienza; 4) ciò che è attualmente estraneo allo spirito o come potenzialità non ancora realizzata o come la negatività stessa che costituisce un aspetto centrale dello sviluppo dello spirito; 5) ciò che apparteneva alla coscienza, ma ne è stato cancellato; 6) l'abisso o il fondamento inconscio pre-razionale da cui scaturiscono tutte le manifestazioni dello spirito"⁴³. Inoltre, precisa Mills, nel tedesco moderno il termine *bewußtlos* è usato principalmente come un termine medico, ad esempio quando una persona è in coma, mentre in Hegel inconscio sarebbe oggi tradotto con il termine *unbewußt* (uso adottato dal tempo di Freud).

⁴⁰ *GE*, § 453 ann.

⁴¹ *GE*, § 403 ann.: "Ogni individuo è un'infinita ricchezza di determinazioni del sentimento, rappresentazioni, conoscenze, pensieri; ma *io* sono nondimeno qualcosa di completamente *semplice*: un pozzo privo di determinazioni, nel quale tutto ciò è conservato senza esistere".

⁴² *GE*, § 453 agg.: "immagini che dormono nel pozzo della mia interiorità".

⁴³ J. Mills, *The unconscious Abyss* cit., p. 3. Cfr. F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero* cit.

Complessivamente compaiono nell'Antropologia quattro riferimenti testuali espliciti al concetto di inconscio inteso come *Schacht*⁴⁴, con riferimento alle immagini dormienti e all'interno dello *Zusatz* dedicato alla malattia mentale⁴⁵. L'anima dell'antropologia si presenta ancora intrisa di quegli elementi specificamente naturali che caratterizzano la sfera precedente e va intesa come il principio di formazione e di assoggettamento della corporeità. Le immagini utilizzate da Hegel per descrivere l'anima in questa fase iniziale esprimono l'idea che si abbia a che fare con una determinatezza naturale (*Naturbestimmtheit*)⁴⁶. L'antropologia definisce la genealogia dello spirito a partire dalle sue condizioni naturali: da un lato, lo spirito nel suo momento iniziale è definito anche come spirito naturale, dall'altro, considerato dal punto di vista dello sviluppo, "esso è anima, non ancora spirito"⁴⁷.

Riprendendo la descrizione dell'Antropologia, con la sensazione (*Empfindung*, § 399), l'anima naturale entra in una forma aurorale di soggettività, in quanto attua una prima negazione delle sue determinazioni immediate; qui ha inizio la dimensione dell'inconscio psichico. La sensazione come grado dell'inconscio è incapace di distinguere fra mondo interno e mondo esterno, diviene tale solo quando è cosciente. Nell'anima senziente (*die fühlende Seele*) l'inconscio scaturisce dall'unità dialettica di corpo e spirito ed ha origine nel contrasto delle rispettive determinazioni: la naturalità e l'idealità⁴⁸. È proprio la dialettica a fornire le basi logiche per giustificare il ruolo dell'inconscio e la capacità dello spirito di impadronirsi del proprio elemento psichico. Il lato ideale della dialettica mediante cui lo spirito produce se stesso e si rende libero è il presupposto comune della sua salute e della sua malattia. Il modello logico fornisce la chiave di lettura per l'attività dello spirito inconscio, quando però si ha una fissazione nell'anima senziente o quando lo spirito si ritira e regredisce nello stato di simbiosi originaria, una volta che lo sviluppo dell'io è già stato raggiunto, sorge la follia (una sorta di logica regressiva e invertita). Hegel descrive il passaggio all'anima senziente dall'anima sensitiva come inavvertito. L'anima senziente comincia gradualmente a divenire 'individualità interiore', non più semplicemente affetta dal mondo esterno, ma dotata di sentimenti. Inizia così

⁴⁴ *GE*, § 403 ann.

⁴⁵ *GE*, § 408 agg.

⁴⁶ *GE*, § 390.

⁴⁷ *GE*, § 388. Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il melangolo, Genova 1983, p. 11, l'A. parla della filosofia dello spirito soggettivo come 'luogo sistematico' dei fenomeni patologici. Si può affermare che la Filosofia dello spirito soggettivo costituisca la *Nachtseite* del sistema hegeliano in un duplice senso: in primo luogo perché descrive il sorgere della coscienza e della razionalità dalle strutture più immediate e riposte della vita, cioè dall'inconscio; in secondo luogo perché è una parte ancora poco studiata dagli interpreti.

⁴⁸ Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il melangolo, Genova 1983, p. 32. Nella traduzione italiana dell'*Enciclopedia* del 1830 curata da B. Croce il termine tedesco *nächtlicher Schacht* viene tradotto curiosamente e non del tutto ingenuamente con 'fondo tenebroso'. Solo la successiva traduzione 'pozzo notturno' conferisce una certa attenzione per questo aspetto del pensiero di Hegel.

il processo dialettico di distinzione tra senso interno e senso esterno, infatti, nell'*Anmerkung* al § 403 Hegel afferma:

“Da nessuna parte come nel caso dell’anima, ed ancor più in quello dello spirito, la determinazione dell’*idealità* che va tenuta assolutamente presente per la comprensione, è questa: l’idealità è *negazione* del reale, questo è però al tempo stesso *conservato*, mantenuto allo stato virtuale, per quanto non esista. È la determinazione che abbiamo davanti a noi riguardo alle rappresentazioni, alla memoria. Ogni individuo è un’infinita ricchezza di determinazioni del sentimento, rappresentazioni, conoscenze, pensieri; ma *io* sono nondimeno qualcosa di completamente *semplice*: un pozzo privo di determinazioni, nel quale tutto ciò è conservato senza esistere. Solo quando *io* mi ricordo di *una* rappresentazione, la cavo fuori da quell’interno per farla esistere di fronte alla coscienza. In certe malattie avviene che tornino alla luce rappresentazioni e conoscenze che si sono dimenticate da molti anni perché per tanto tempo non erano state portate davanti alla coscienza. Esse non erano in nostro possesso, e forse non lo saranno maggiormente ad opera di una tale riproduzione sopravvenuta nella malattia; e tuttavia esse erano in noi e continuano a rimanere in noi. Così l’uomo non può mai sapere quante conoscenze egli di fatto *abbia in sé*, per quanto le abbia dimenticate; esse non appartengono alla sua realtà effettiva, alla sua soggettività come tale, ma solo al suo essere in sé essente. L’individualità è, e rimane, questa *interiorità semplice* in ogni determinatezza e mediazione della coscienza che più tardi viene posta in essa”⁴⁹.

Hegel non identifica l’inconscio con l’irrazionalità *tout court*, per due ragioni. Innanzitutto perché l’inconscio è un momento necessario e fisiologico per il manifestarsi della coscienza, in secondo luogo perché esso è forza distruttiva e disgregatrice, ma contiene anche le determinazioni del logico che costituiscono la ragione. Nell’anima senziente lo spirito è ancora immerso nel suo mondo interiore, nel sentimento dell’unità di anima e corpo⁵⁰.

Prima di dedicarsi alla trattazione della malattia mentale vera e propria e di inquadrare le varie forme di psicosi secondo le conoscenze scientifiche dell’epoca, Hegel analizza alcune figure dell’anima senziente immediata (la vita intrauterina, l’attività onirica, la segreta vita interiore) e le malattie magnetiche.

Hegel ha un atteggiamento critico verso le varie forme di sapere immediato e nei confronti dei trattamenti magnetici (del sonnambulismo), delle analisi fisiognomiche e frenologiche, che tentano di ridurre l’uomo alla sua immediatezza senziente o alla misura e alle dimensioni del suo cranio. Ciò nonostante Hegel riconosce a queste pseudo-scienze anche alcuni meriti.

⁴⁹ *GE*, § 403 ann.

⁵⁰ Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 32.

G. Severino fornisce una chiara definizione di questo stadio dell'anima: "L'anima senziente è prima di tutto immediata, chiusa nel sognare e nel presagire del proprio mondo interiore; come tale essa è propria di un individuo monadico, irriflessivo e passivo, di un soggetto ancora inconscio il quale sta in relazione con un oggetto che non è più il contenuto della sua vita naturale e non è ancora il mondo esterno della sua coscienza, ma è la sostanza formata dalle determinazioni della sua totalità sensitiva"⁵¹.

Hegel definisce il rapporto magico come il grado dell'anima senziente che le permette di operare e di ricevere influssi anche da ciò che è esterno rispetto alla coscienza stessa. Infatti, Hegel distingue nella seguente citazione la relazione blanda dei lati dell'anima all'interno di un rapporto magico rispetto a ciò che si verifica nella malattia mentale:

"(...) I due lati che nella follia entrano in contraddizione reciproca, qui si trovano ancora in un rapporto ingenuo tra di loro. Questo punto di vista si può denominare il rapporto *magico* dell'anima del sentimento, poiché con questa espressione si designa un rapporto privo di mediazione dell'interno ad un esterno o ad un altro in generale. Potere magico è quello il cui effetto non è determinato secondo la connessione, le condizioni e le mediazioni dei rapporti oggettivi; un tale potere agente senza mediazioni è 'l'anima del sentimento nella sua immediatezza'"⁵².

In particolare è possibile distinguere tra due forme dell'anima senziente: la soggettività formale, corrispondente allo stato di salute, e la soggettività reale dell'anima senziente (§§ 407-408), corrispondente allo stato di malattia⁵³.

Alla base del rapporto magico dell'anima senziente si hanno due modi di essere dello spirito: quello in cui lo spirito è immerso nel presagire e nel sognare e quello in cui lo spirito, come coscienza e intelligenza, si rivolge al mondo esterno e oggettivo. Nella soggettività formale "i due modi si distinguono e si susseguono fra loro come momenti uno nell'altro, mentre nella soggettività reale essi si separano e si confondono tra loro come stati"⁵⁴. Tra i momenti del

⁵¹ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit. p. 33.

⁵² *GE*, § 405 agg.

⁵³ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit. p. 33.

⁵⁴ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 34. Cfr. *GE*, § 405 agg.: "Già nell'annotazione al § 404 si è detto che lo stadio del sogno e del presentimento costituisce al tempo stesso una forma nella quale lo spirito si è sviluppato in coscienza ed intelletto può ricadere come in una malattia. I due modi dello spirito – da un lato, la coscienza intellettuale sana, dall'altra il sogno ed il presentimento – possono allora, in questo *primo* grado dello sviluppo dell'anima del sentimento, in misura maggiore o minore esistere *frammistandosi tra di loro*, poiché il carattere proprio di questo grado consiste appunto nel fatto che qui la coscienza torbida, soggettiva o presagente non è ancora installata – come avverrà nel *secondo* grado dell'anima senziente – nel punto di vista della *follia*, in *diretto contrasto* con la coscienza libera, oggettiva o intellettuale, ma piuttosto intrattiene con questa solo il rapporto di qualcosa di *diverso*, quindi di qualcosa che può *mescolarsi* con la coscienza intellettuale".

rapporto magico della soggettività formale Hegel annovera *il sogno naturale, la vita del bambino nel seno della madre e il rapporto tra la nostra vita cosciente e la nostra segreta vita interiore*. In particolare in questi momenti viene alla luce l'importanza dell'inconscio nella concezione hegeliana dell'io con caratteristiche già molto simili a quelle che successivamente saranno teorizzate in campo psicologico-psicoanalitico. Hegel, infatti, conosceva il contemporaneo Gotthilf H. von Schubert e la sua opera *Die Symbolik des Traumes* del 1814, letta successivamente anche da S. Freud.

La *Traumdeutung* hegeliana si articola in due fasi. Da un lato il sogno è descritto nello *Zusatz* al § 405 come la prima forma di rapporto magico dal carattere arbitrario e fantastico; dall'altro lato Hegel si sofferma sul sogno all'interno della considerazione della distinzione tra sonno e veglia (§ 398), in particolare in relazione al rapporto sonno-veglia l'attività onirica è "la semplice ed inconsapevole funzione rappresentativa che si svolge nel sonno"⁵⁵.

Partendo da quest'ultima caratteristica, nel § 398 Hegel afferma che nello stato di veglia "ha luogo ogni attività cosciente di sé e razionale del differenziarsi dello spirito per sé essente. Il sonno rafforza questa attività, non in quanto puro riposo negativo da questa, ma in quanto ritorno dal mondo delle *determinatezze*, dalla distrazione e dalla fissazione nelle singolarità, nell'essenza universale della soggettività (...)"⁵⁶. Il sogno che ha luogo nel sonno non desta il nostro pensiero intellettuale, ma mette in moto il nostro pensiero rappresentativo. Ciò non significa che l'uomo nel sonno/sogno non pensi, infatti, "in tutte le forme dello spirito – il sentimento, l'intuizione non meno che la rappresentazione – il pensare resta la base"⁵⁷. Ovviamente con ciò Hegel non allude ai modi del pensiero in senso stretto – ovvero l'intelletto e la ragione –, bensì piuttosto a un pensare in senso ampio. Le rappresentazioni del sogno si connettono tra di loro secondo la legge delle libere associazioni, alla loro connessione manca tuttavia la necessità che caratterizza le rappresentazioni che si hanno nello stato di veglia⁵⁸. Come sottolinea G. Severino "nei nostri sogni gli oggetti perdono quindi ogni nesso oggettivo e razionale per entrare fra loro in una relazione soggettiva ed accidentale"⁵⁹. Le connessioni delle rappresentazioni nel sonno differiscono dal processo rappresentativo della veglia, poiché nei sogni le rappresentazioni si connettono tra loro in modo arbitrario e secondo un potere associativo inconscio, che tuttavia permette all'anima di comprendere la propria concreta sostanzialità meglio della coscienza desta. Infatti, nello *Zusatz* al paragrafo 398 Hegel descrive

⁵⁵ G. Severino, *Inconscio e malattia* cit., p. 35.

⁵⁶ *GE*, § 398.

⁵⁷ *GE*, § 398, agg.

⁵⁸ *Enz. D*, § 398 ann.: "Queste ultime [immagini], in quanto tali, sono connesse in modo essenzialmente estrinseco, secondo le cosiddette leggi della cosiddetta *associazione delle idee*, in modo estraneo all'intelletto, anche se qui e là possono mescolarsi delle categorie".

⁵⁹ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 36.

il sogno come un modo per presentire la malattia latente del soggetto e come possibile amplificazione di stati morbosi latenti⁶⁰. Questa idea dell'uso diagnostico dei sogni è già presente in Aristotele. Il filosofo di Stoccarda non arriva ad affermare – come farà Freud – che i sogni siano manifestazione di desideri inconsci o di conflitti interiori, tuttavia i sogni (in particolare i sogni che si fanno prima della mezzanotte) sono, a detta di Hegel, espressione di residui diurni, ovvero “qui e là si trova nel sogno qualcosa dotato di un certo legame con la realtà effettiva”⁶¹.

In secondo luogo, il sogno naturale viene trattato da Hegel nell'aggiunta al § 405 all'interno dell'anima del sentimento. Nel sognare naturale l'anima è immersa in una molteplicità di singole affezioni, in una dimensione temporale inconscia che è contemporaneamente un circolo di presente, passato e futuro⁶². L'annotazione di Hegel al § 405 si apre con la descrizione della condizione del feto nel corpo della madre “condizione che non è né soltanto corporea, né soltanto spirituale, ma *psichica*., una condizione dell'anima”⁶³. Questa affermazione di Hegel sembra contenere il programma della sua Antropologia: la ‘categoria dello psichico’ non è una dimensione riducibile alla mera materialità (del corporeo), né in questa sede (ovvero nell'Antropologia) è riducibile a condizione esclusivamente spirituale.

Il filosofo di Stoccarda per chiarire questo grado dello sviluppo dello spirito si appella al concetto di magia. Lo spirito esercita sugli oggetti una sorta di contagio magico e “agisce magicamente su un altro spirito”, esercita la sua influenza. In questo senso (α) la *soggettività formale* della vita e (β) la *soggettività reale* dell'anima senziente sono due tipi di forme della relazione magica. Come già affermato nel corso di questo paragrafo, gli stati patologici sono propri del secondo tipo di soggettività, mentre gli stati della soggettività del primo tipo convengono anche all'uomo sano, come nel caso dei sogni. Il sogno è in definitiva per Hegel l'essere irretito del soggetto da un *semplice immediato rapporto con se stesso*; esso rappresenta tuttavia una forma di accesso al sentimento di se stesso, alla rappresentazione del proprio mondo individuale.

Sul rapporto dell'individuo con il proprio genio al paragrafo 405, Hegel afferma l'originalità del modo in cui si configura il rapporto tra l'essere e la coscienza: “il comportamento della vita

⁶⁰ GE, § 398 agg.: “Per questo nel sogno tutto scivola via disperdendosi, tutto si interseca in un selvaggio disordine, gli oggetti perdono ogni connessione necessaria, oggettiva, d'intelletto e di ragione, e si presentano soltanto in un nesso superficiale, accidentale e soggettivo. Così, avviene che noi inseriamo qualcosa che udiamo nel sonno, in una connessione del tutto diversa da quella che ha nella realtà. Ad esempio si sente sbattere forte una porta; si pensa ad uno sparo, e ci si immagina una storia di briganti”.

⁶¹ GE, § 398 agg.

⁶² G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 37: “Nel ‘sognare naturale’ infatti l'anima dell'uomo (...) non si limita a manifestare, in forma sporadica, sensazioni, rappresentazioni e pensieri, serbati nell'inconscio senza esistere, ma (...) perviene ‘ad un profondo, possente sentimento della sua intera individuale natura, dell'ambito complessivo del suo passato, presente e futuro’ (GE, § 405 agg.)”.

⁶³ GE, § 405 ann.: “sondern *psychisch* ist, - ein Verhältnis der Seele”.

cosciente verso la segreta vita interiore è solo una fase del processo che consente allo spirito di attuare un equilibrato rapporto dell'uomo, per sé libero e razionale, con il suo genio"⁶⁴.

Nella descrizione dei fenomeni magici del secondo tipo rientrano, infine, il sonnambulismo magnetico e le malattie magnetiche. Nel rapporto magnetico il soggetto malato si trova in uno stato di passività, sotto il potere del magnetizzatore in una sorta di connessione psichica sbilanciata. Nella soggettività reale tuttavia, a differenza di quella formale in cui domina l'*unità sostanziale indivisa dell'anima*, emerge un'effettiva duplicità della vita dell'anima.

Questa prima forma di malattia spirituale consiste nella separazione dell'elemento animico dallo spirituale. Da queste osservazioni risulta che la malattia dell'anima va congiunta a quella del corpo in quanto la corporeità (parte tanto dell'anima, quanto dello spirito) si sdoppia in due aspetti divergenti, divisi in loro stessi, e quindi malati. I 'fenomeni magnetici' sono strutture che appartengono alla sfera dell'inconscio, ma partecipano anche della vita dello spirito, per il quale gli aspetti patologici rappresentano solo una possibilità intrinseca; essi "non sovvertono il processo dialettico, cioè la capacità dello spirito di impadronirsi del proprio elemento psichico e con ciò di divenire cosciente, libero e razionale"⁶⁵. Hegel tuttavia conferisce a questi fenomeni lo *status* di 'malattie magnetiche' in quanto presentano la frattura tra la vita naturale senziente e la coscienza mediata intellettuale:

"Che questi due aspetti si separino tra di loro, giungano ad una reciproca indipendenza: ecco ciò che bisogna designare come malattia: poiché questo separarsi in contrapposizione con i modi della soggettività formale considerati nel § 405, non costituisce un momento della vita oggettiva stessa. Come la malattia fisica consiste nell'irrigidirsi di un organo o di un sistema di contro all'universale armonia della vita individuale, e tale impedimento e separazione si spinge talora a tal punto che l'attività particolare d'un sistema prende la forma di un centro che condensa in sé tutta l'attività dell'organismo, si fa metastasi proliferante; allo stesso modo anche nella vita dell'anima la malattia sopravviene quando l'elemento puramente animico (*seelenhafte*) dell'organismo, diventando indipendente dal potere della coscienza spirituale, si arroga la funzione di quest'ultima, e lo spirito, perso il dominio sull'elemento animico che gli appartiene, non rimane padrone di se stesso, ma ricade anch'esso nella forma dell'animico, rinunciando così al rapporto oggettivo – cioè mediato dal superamento di quanto è posto esternamente – con la realtà effettiva del mondo, che è essenziale allo spirito sano"⁶⁶.

⁶⁴ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 39.

⁶⁵ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 40.

⁶⁶ *GE*, § 406, agg.

Hegel nell'analizzare le malattie magnetiche e le forme dell'anima senziente formale ha l'atteggiamento di chi sta compiendo una discesa nel regno delle ombre; nel lato inconscio egli tenta di cogliere il senso della dimensione 'notturna' che rappresenta un aspetto costitutivo dell'essere umano⁶⁷. Pertanto critica da un lato coloro che negano questi fenomeni come frutto di ignoranza e superstizione, dall'altro coloro che intravedono nelle varie forme di sapere immediato la manifestazione di forme conoscitive più alte di quelle della ragione⁶⁸.

Per quanto riguarda il mesmerismo, questo fenomeno prende il nome dal medico viennese Franz Anton Mesmer (1734-1815) che praticò le sue cure 'magnetiche' a Parigi con notevole successo, "ma circondato da un crescente e non giustificato sospetto di imbroglio"⁶⁹. In particolare Mesmer avrebbe scoperto il 'magnetismo animale' (diverso dal magnetismo inorganico), secondo cui si ipotizzava l'esistenza di uno stato magnetico ('fluido' magnetico) suscitato con dei magneti e dotato di virtù curative. In questa forma di rapporto magico un soggetto opera su un individuo a lui inferiore quanto a libertà ed indipendenza della volontà. Il magnetismo animale è ciò che oggi chiamiamo ipnotismo, una pratica curativa che non ha una specifica dignità teorico-scientifica. Tuttavia la cura ipnotica ricevette una notevole diffusione nel corso dell'Ottocento; a distanza di un secolo "lo stesso Freud esordì nel campo delle malattie mentali con la terapia ipnotica appresa a Parigi da Charcot"⁷⁰.

Il magnetismo animale è stato chiamato di volta in volta *mesmerismo*, *solarismo*, *tellurismo* e ha il merito, dal punto di vista di Hegel, di rendere possibile il passaggio dalla psicologia comune alla conoscenza concettuale della filosofia speculativa, "l'unica disciplina per la quale il magnetismo animale non è un prodigio inconcepibile"⁷¹. Hegel descrive dettagliatamente gli

⁶⁷ Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia* cit.

⁶⁸ Il primo atteggiamento è quello dell'intelletto e dell'illuminismo intellettualistico, il secondo è quello delle culture del sentimento e dell'immediatezza che tanta importanza hanno avuto soprattutto all'interno del romanticismo tedesco.

⁶⁹ Cfr. la nota 17 all'edizione italiana de *La Filosofia dello spirito* (a cura di A. Bosi), p. 208. *GE*, § 406 agg.

⁷⁰ *GE*, § 406 agg. Sull'importanza del mesmerismo e del magnetismo (animale) per gli sviluppi della psichiatria e della futura psicologia dinamica cfr. H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Boringhieri, Torino 1972; G. Zilboorg, G. W. Henry, *Storia della psichiatria*, Feltrinelli Editore, Milano 1963; W. Leibbrand, *Medicina romantica*, Laterza, Bari 1939; M. J. Petry, *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit*, in F. Hesse, B. Tuschling (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 256-259: Petry sostiene che il progresso nella classificazione in ambito patologico, tanto quanto nella botanica e nella zoologia, non è stato fatto attraverso la diretta scoperta delle cause, bensì attraverso classificazioni sempre più precise di ciò che pragmaticamente era effettuale. L'A. inoltre comprende il magnetismo animale e la follia come forme altamente sviluppate dell'inconscio, strettamente connesse con la coscienza. Hegel, nota Petry, è l'unico pensatore – passato inosservato – ad aver tentato di mostrare le somiglianze evidenti (e i rischi) sussistenti tra il soggettivismo epistemologico kantiano e fichtiano e la follia.

⁷¹ *GE*, § 379 agg. Da un lato, infatti, Hegel sottolinea che "l'intelletto si mostra al contrario incapace anche solo di credere ai fenomeni del magnetismo animale, perché in questi il legame, per l'intelletto assolutamente fisso, dello spirito allo spazio ed al tempo, come la connessione causale propria

esperimenti condotti da Mesmer tanto nelle *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito* quanto nell'*Enciclopedia*, a suo avviso il merito principale di questo fenomeno magnetico è di aver riportato l'attenzione al lato naturale dello spirito, anche se non ancora ad un livello concettuale, ma solo immediato⁷².

Dopo aver precisato che lo stato magnetico è una malattia⁷³, nell'annotazione al paragrafo 406, Hegel si sofferma sulle cinque caratteristiche del magnetismo animale: αα) la possibilità di una produzione intenzionale dello stato magnetico; ββ) la varietà dei modi del magnetismo; γγ) gli effetti prodotti dalla magnetizzazione; δδ) il rapporto di dipendenza tra persona magnetizzata e magnetizzatore; εε) la guarigione.

4. Tendenze della medicina psichiatrica tra 1700 e 1800

Nel '700 nell'ambito della storia della psicologia medica si è molto attenuato il convincimento di un'origine demoniaca delle 'malattie mentali'. La psichiatria subisce una serie di innovazioni molto importanti: 1) "l'adozione prevalente di un modello fisiologico meccanicistico"; 2) "la riconduzione della vita psichica e delle attività mentali al sistema nervoso e alle funzioni corporee"; 3) "il tentativo di spiegare le 'malattie mentali' in modo scientifico"; 4) l'analisi della "responsabilità del soggetto e il ruolo dell'ambiente storico e sociale nell'insorgere delle forme patologiche"⁷⁴.

Il rapporto tra colpa e malattia mentale comunque muta, subisce una sorta di metamorfosi, per cui si presta maggiore attenzione all'aspetto morale del trattamento psichiatrico (in particolare con la tendenza della 'psichiatria morale' di P. Pinel). La malattia mentale non viene più associata direttamente a un'insubordinazione delle passioni sulla ragione o all'attenuarsi della volontà morale. Le cause della malattia mentale possono essere di diversa natura: organica,

dell'intelletto, perde significato, e viene in primo piano – cosa che per l'intelletto rimane un prodigio incredibile – la superiorità dello spirito sull'esteriorità reciproca e sui suoi vincoli esteriori". Dall'altro lato Hegel sostiene perentoriamente che "sarebbe molto insensato vedere nei fenomeni del magnetismo animale addirittura un'elevazione dello spirito al di sopra della ragione concettuale, ed attendersi da questo stato rivelazioni più alte sull'eterno di quelle fornite dalla filosofia".

⁷² Cfr. M. Anzalone, *Forme del pratico nella Psicologia di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 116-128.

⁷³ *GE*, § 406 agg.: "infatti, in generale l'essenza della malattia va posta nella separazione d'un sistema particolare dell'organismo dalla vita fisiologica universale, e, proprio per il fatto che un sistema particolare si estrania (*entfremdet*) da quella vita universale, l'organismo animale si presenta nella propria finitezza, impotenza e dipendenza da un potere estraneo". Nel seguito del medesimo paragrafo si riporta uno tra i numerosi esempi: "L'esempio più notevole di questa esaltazione è però la celebre *Giovanna d'Arco*, nella quale si manifesta da un lato l'entusiasmo patriottico di un'anima del tutto pura e semplice, dall'altra una specie di stato magnetico" (*GE*, § 406 agg.).

⁷⁴ Su questi quattro punti cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 46. A proposito delle malattie mentali scrive, inoltre, Severino: "La loro origine in effetti viene fatta risalire ora a cause organiche, soprattutto a lesioni del cervello, ora a cause intellettuali ed emotive, al disordine dell'intelletto e all'irrompere delle passioni in particolare, ora infine e più raramente, a cause ambientali, cioè ai condizionamenti dell'ambiente e ai rapporti conflittuali che esso genera" (*Ivi*, p. 47).

intellettuale/emotiva e anche ambientale. Si assiste in questi decenni al processo di trasformazione degli ospedali per alienati da luoghi di confino e isolamento a ospedali psichiatrici⁷⁵.

Come precedentemente ricordato, in questo periodo si sviluppano la ‘psichiatria dinamica’ e il mesmerismo che contribuiscono in maniera decisiva alla scoperta e allo studio dell’inconscio e delle nevrosi. In particolare il mesmerismo ha contribuito negli sviluppi romantici non solo alla scoperta del ruolo dell’inconscio in psicopatologia, ma ha anche “promosso l’adozione di una forma di terapia su base psicologica delle malattie e dei disturbi psichici che è ancora al centro delle moderne controversie sulla psicoanalisi”⁷⁶.

Nelle sue annotazioni, Petry riprende la distinzione in voga al tempo di Hegel relativa alla concezione della medicina, ovvero la distinzione tra medicina somatica e medicina psichica. Hegel conosce queste due tendenze e ne dà prova nel corso dell’esposizione enciclopedica ai §§ 406 e 408. Gli psichiatri tedeschi contemporanei al pensatore di Stoccarda furono coinvolti in un’accesa discussione sulla natura e sulle cause della malattia mentale. Questo tema fu dibattuto anche in Francia e Inghilterra. Da un lato, “la *scuola somatica* tentava di interpretare tutti i disturbi psichici come derivanti dalla malattia corporea ed era dell’idea che una conservazione della salute del corpo avrebbe anche necessariamente provocato la salute mentale”⁷⁷. Dall’altro lato, le idee della *scuola psichica* tedesca portavano alla conclusione che la follia vera e propria raramente deriva da una causa diversa della perdita della mente stessa. Secondo gli esponenti di questa scuola, infatti, “quelle che sono solitamente trattate come le cause corporee degli effetti psichici devono essere considerate come appartenenti alla natura dell’anima”⁷⁸. L’aspetto interessante della posizione di Hegel sta nel saper accogliere le istanze di entrambe le scuole senza tuttavia abbracciare il riduzionismo fisiologico della prima o quello spiritualistico della seconda⁷⁹.

⁷⁵ Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 47 e G. Zilboorg, G. W. Henry, *Storia della psichiatria*, Feltrinelli Editore, Milano 1963. Zilboorg fa notare lo spostamento dell’attenzione sul rapporto fra la psiche e il corpo e sottolinea il particolare rilievo assunto nella genesi della malattia mentale non solo dal sistema nervoso ma anche dalla sfera sessuale.

⁷⁶ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 49.

⁷⁷ J. M. Petry, *Hegel’s Philosophy* cit., vol. II, p. 578. Come esponenti della scuola somatica, Petry riporta tre autori che enfatizzano rispettivamente l’importanza del sistema neurologico (T. A. Ruland, *Medizinisch-psychologische Betrachtungen*, Würzburg, 1801), la distinzione tra cervello e altri organi (F. Franke, *De sede et causis vesaniae*, Leipzig, 1821), il significato del sistema neurologico nella classificazione della malattia mentale (L. Buzorini).

⁷⁸ Petry, *Hegel’s Philosophy* cit., p. 579. Tra gli esponenti della *scuola psichica*: G.E.Stahl; A. Harper, F. E. Benecke, K. W. Ideler.

⁷⁹ Hegel afferma a tal proposito nella parte relativa a “La guarigione del disturbo psichico”: “L’ultimo punto che ci rimane da discutere riguardo al delirio ed alla follia, si riferisce ai procedimenti terapeutici da applicare nei confronti di entrambi questi stati morbosi. Tali procedimenti sono per un verso fisici, per un altro psichici. Il primo aspetto può talora bastare da solo; tuttavia, per lo più gli è necessario l’aiuto del trattamento psichico, il quale a sua volta può talora essere sufficiente per proprio conto” (*GE* § 408, agg.).

A questo tema si è dedicato in numerosi articoli Dietrich von Engelhardt. In *Hegel's Understanding of Illness*, lo studioso assume la malattia come una sproporzione della soggettività e del mondo corporeo dell'individuo. Von Engelhardt suddivide la malattia secondo la nosologia medica contemporanea a Hegel in tre forme principali: epidemie, malattie fisiche e malattie dell'anima. Il filosofo tedesco distingue dunque la sua posizione non solo dalla medicina romantica e dalla medicina empirica, ma anche dai tentativi della filosofia della natura di assoggettare la scienza medica (ad esempio rifiuta la concezione romantica di Göden della malattia e quella di John Brown). La critica di Hegel alla medicina romantica muove in due direzioni: "il suo trattamento dei fenomeni, il suo lavoro empirico, è trovato tanto mancante quanto la sua procedura filosofica"⁸⁰. Inoltre, relativamente al brownismo, Hegel non accetta una teoria della medicina costruita su aride determinazioni quali quelle della stenia e astenia, né una storicizzazione della malattia (a questo proposito si veda Hufeland e il suo sistema tassonomico della malattie come evoluzione della malattia nella storia dell'umanità).

Un altro studioso, che si è occupato della crescente attenzione per l'inconscio nel periodo romantico, S. Poggi fornisce un'analisi sull'importanza dello studio della struttura del sistema nervoso (centrale e periferico) nei primi decenni del XIX secolo e di conseguenza sullo sviluppo dell'anatomia, della fisiologia e della morfologia evolutiva⁸¹. Nel contesto del perdurante dibattito di quegli anni attorno all'esistenza o meno di un "organo dell'anima" alcuni medici apportano significative conoscenze allo sviluppo della fisiologia del sistema nervoso, da un lato considerando – accanto all'impostazione strettamente medico-scientifica – l'insieme di manifestazioni del vivente inserite sotto il termine di "magnetismo animale" (sonnambulismo, mesmerismo, ecc.), dall'altro rifiutando gli strumenti di indagine meramente classificatori della "psicologia empirica".

Il pensiero di alcuni dei medici che hanno avuto un ruolo importante nella definizione di nuovi paradigmi in ambito neurologico/psichiatrico viene brevemente riportato di seguito. Per Johann Christian Reil, medico fondatore dello *Archiv der Physiologie*, dedito al problema della forza vitale, "le 'malattie dell'anima' non possono essere considerate diversamente da quelle del corpo, e come tali sono da ricondurre a stati – regressivi o stazionari – del processo vitale"⁸². Infatti, la patologia dell'anima difficilmente poteva essere fondata su conoscenze solamente di tipo anatomico o fisiologico. J. Reil e Friedrich Nasse, suo allievo e fondatore della prima rivista tedesca di psichiatria, riconoscono la necessità di integrare la "cura somatica" con il

⁸⁰ D. von Engelhardt, *Hegel's Understanding of Illness*, in R. S. Cohen, M. W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences* cit., p. 126.

⁸¹ S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, Il Mulino, Bologna 2000.

⁸² S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura* cit., p. 546.

“trattamento psichico”⁸³. La “terapia psichica” è il metodo di indagine teorizzato da Reil “che non aveva esitato a respingere ogni interpretazione dell’inconscio come forza di tipo spirituale o addirittura religioso e ne aveva anzi indicato la vera e propria localizzazione nel sistema nervoso”⁸⁴. La scienza romantica pensa il concetto di inconscio in due modi: a) come localizzato nel sistema nervoso (Reil è il primo a sostenere questa teoria); b) come forza di tipo spirituale o religioso, ovvero sentenza divina⁸⁵.

J. C. A. Heinroth, “autore di un trattato che è il documento fondamentale della psichiatria romantica”, esponente della scuola psichica e di una forma di razionalismo spiritualistico, sosteneva in linea con le concezioni mediche del tempo il primato dello studio del sistema nervoso sulle convinzioni filosofiche e religiose⁸⁶. Heinroth non privilegiava il punto di vista fisiologico, bensì quello psicologico nella forma della cura psichica; lo psichiatra romantico e spiritualista “sconsigliava comunque – e vivamente – che religiosi e filosofi si occupassero delle ‘turbe dell’anima’, il cui trattamento voleva comunque riservato al medico, e al medico che conosca bene l’organismo umano, capace di trattare i malati di mente ‘semplicemente come sofferenti’”⁸⁷.

Un altro autore significativo per la sua teoria dei sogni è Gotthilf Heinrich von Schubert con la sua opera, dalle forti componenti neoplatoniche, *Die Symbolik des Traumes* (1814). Von Schubert scrive “nel sogno e già ancora prima in quello stato di delirio che, nella maggior parte dei casi, precede l’addormentarsi, l’anima sembra parlare una lingua completamente diversa da quella che le è abituale”⁸⁸. Il sogno è governato da leggi associative relative a rappresentazioni che non corrispondono a quelle degli stati di veglia (si tratta di rappresentazioni più veloci, più ricche e concise). La lingua che ‘parliamo’ nel sogno è dotata di una maggiore ricchezza espressiva ed opera secondo leggi diverse da quelle della logica classica. Inoltre, nella dimensione onirica le immagini sono dense, ma staccate tra di loro, al di fuori dei vincoli

⁸³ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 551.

⁸⁴ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit. p. 559.

⁸⁵ Cfr. S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., pp. 559 e ss.

⁸⁶ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 551: “L’anima – affermava Heinroth – si definisce sulla base dei due concetti di individuo e di inseparabilità dell’anima dal corpo: la coscienza ne rende possibile l’unione e assicura l’armonica fusione della sfera delle passioni con quella dell’intelletto e della volontà. Lo sviluppo della coscienza nella forma della compiuta autocoscienza costituisce il privilegio di pochi uomini; ma tutti gli uomini sono retti da un ‘sentimento interiore’ che si palesa all’autocoscienza come il ‘germe’ di quello che sarà la coscienza giunta al suo livello più elevato, compiuto (...)”.

⁸⁷ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., pp. 553-554. Poggi parla anche di C. A. Eschenmayer autore di una *Psychologie* nel 1817, che ambiva a fare di questa disciplina, la psicologia appunto, “la base dell’intero edificio del sapere” (*Ivi*, p. 556), considerando l’anima come una forza unitaria e originaria, imprigionata nel corpo (secondo una forte ispirazione neoplatonica). Anche Eschenmayer, nella cui psicologia si trova il costante intreccio tra ‘organismo corporeo’ e ‘organismo spirituale’, indaga con particolare attenzione la veglia, il sonno, i sogni e tutti i fenomeni del ‘magnetismo animale’ (*Ivi*, p. 557).

⁸⁸ G. H. Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, [1814] 1968 pp. 1-2.

spazio-temporali⁸⁹. Dal testo di Schubert risulta che “la coscienza è qualcosa di molto complesso, percorso da tensioni che fanno sì che essa, in realtà, rappresenti un ‘oscuro settore della natura umana’”⁹⁰. Schubert elabora una vera e propria teoria dell’inconscio, in quanto assegna “una importanza fondamentale a quanto si dispiega nel profondo della vita dell’anima senza attingere la dimensione della vita coscienziale”⁹¹. Sulla base delle tesi di Hegel sul sogno, esposte nel paragrafo precedente, è evidente una somiglianza con le teorie di Schubert. Hegel aveva letto *Die Symbolik des Traumes* del 1814 ed è plausibile che si fosse ispirato ad esso per le sue teorizzazioni. L’importanza dell’opera di von Schubert è significativa e si estende al secolo successivo, quando le sue idee sul sogno diventarono motivo di interesse per la nuova psicologia dinamica e in particolare per S. Freud.

Nello stesso anno, 1814, veniva pubblicato anche il *Versuch einer Darstellung des Nervensystems* di Carl Gustav Carus che offre una descrizione del sistema nervoso nel suo complesso e distingue il sistema nervoso centrale dal sistema nervoso “a-centrale ovvero gangliare”. Carus, avviato allo studio della neurologia da K.F. Burdach, mette in luce l’esistenza di un nesso tra l’attività nervosa e i fenomeni elettrici e magnetici, senza per questo lasciarsi affascinare dal magnetismo animale. Inoltre Carus assegna un ruolo decisivo alla sensibilità, in quanto attività specifica del sistema nervoso, e descrive la struttura del sistema nervoso umano come avente una configurazione paragonabile a quella di un cristallo. Il fisiologo, per spiegare i fenomeni nervosi, si avvicina alla concezione della luce propria di Schelling e li distingue all’interno della vita nervosa in un *lato formale* o *somatico* (rappresentato dal sistema nervoso) e un *lato dinamico*, quello in cui si dispiega nel tempo l’attività nervosa. L’anima e il sistema nervoso non possono essere considerati separatamente l’una dall’altro. Infatti, la prima rappresenta la forma temporale della vita nervosa (organismo psichico), il secondo è la forma spaziale, ovvero l’organo somatico del sistema nervoso. L’anima coincide, secondo Carus, con il sistema nervoso centrale: c’è un “organismo psichico” che “non è effettivamente separato e diverso dall’organo somatico del sistema nervoso, ma ne è la parte attiva nel tempo”⁹². Il vero concetto della vita nervosa si ottiene solo nell’idea dell’unità organica definita sulla base sia

⁸⁹ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 567: “(...) L’anima dell’uomo non ha in realtà perduto questa ‘facoltà conoscitiva’. Il ‘gioiello’ è ancora in suo possesso. Le immagini che risplendono nella ‘magica oscurità dei nostri sogni’ sono il linguaggio che l’anima individuale e immortale crea nel profondo – nell’inconscio”.

⁹⁰ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 562. A p. 563: “La coscienza è invece il vero manifestarsi della forza dell’interiorità proprio perché è segno di contraddizione, perché anzi è ‘la madre di tutte [...] le contraddizioni della nostra natura’”.

⁹¹ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 564. In ogni caso Schubert, formatosi come medico, che aveva anche esercitato la professione per un certo periodo, fornisce una spiegazione scientifica dell’‘organo’ anima, la quale ha nel cervello la sua collocazione topica; “lo sviluppo e il mantenimento in vita dell’organismo dipendono invece ‘senz’altro dagli organi del sistema gangliare” (*Ivi*, p. 564).

⁹² S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p.571.

della forma temporale (anima), sia di quella spaziale (sistema nervoso centrale). Carus sostiene – sotto l’influenza di Burdach – una corrispondenza tra organi di senso e cervello, in quanto le funzioni vitali inferiori non sono separabili dalle funzioni del sistema nervoso.

Nonostante lo sviluppo dell’embriologia e dell’anatomia cerebrale – sostiene Poggi al termine della sua analisi – “sono molto poche le ‘forme della vita dell’anima’ chiare al punto che la ‘ragione divina possa pervaderle come la purezza della luce pervade un cristallo’; la vita dell’anima è molto più spesso oscura, e le malattie di cui essa è preda nascono dalla sua interiorità, che è anche la profondità del suo inconscio”⁹³.

Dal testo di Poggi risulta che gli autori che maggiormente hanno tematizzato l’importanza dell’inconscio nella vita della psiche sono Reil, Schubert e Carus⁹⁴.

In particolare in Reil l’inconscio viene circoscritto a specifiche caratteristiche funzionali, riconducendo alcune manifestazioni determinate al piano anatomico. In Schubert il punto di vista anatomico (ovvero fisiologico-funzionale) appariva ininfluenza rispetto alla priorità dell’inconscio, considerato come la coscienza che è “madre di tutte le contraddizioni”⁹⁵. Infine, Carus, che non era incline al sostanziale materialismo (o riduzionismo di Reil), ma anzi convinto dell’origine divina dell’anima, “riteneva nondimeno fondamentale affrontare sistematicamente lo studio del sistema nervoso”⁹⁶.

5. *Analisi della malattia mentale*

La trattazione hegeliana della malattia mentale può essere considerata una sorta di trattato di psicologia dinamica⁹⁷ e si concentra quasi esclusivamente all’interno di un unico paragrafo (§ 408) con relativa annotazione e aggiunta. La follia in generale è presentata come una modalità dell’anima senziente mediata, in cui lo spirito non è più in una connessione immediata con la realtà, ma si è decisamente separato da questa: la spaccatura tra soggettivo e oggettivo è radicale. Uno degli autori che recentemente ha contribuito all’attualizzazione del tema

⁹³ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 598.

⁹⁴ Cfr. anche G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., pp. 67-68: “E, dalla considerazione non solo della letteratura ma anche della scienza e della medicina romantica, si può osservare come gli aspetti che abbiamo descritto siano ormai parte integrante di un’epoca. Il particolare rilievo che, in età romantica, i medici e gli scienziati tedeschi attribuiscono alla scoperta di Puységur del sonnambulismo magnetico e in generale all’ipnosi come mezzo per penetrare nell’inconscio, per essere adeguatamente compreso è da porre in relazione con le concezioni di Kluge, di Schubert, di Carus, e di numerosi altri che l’inconscio è la chiave per conoscere la natura della vita cosciente, e che il sogno è perfino la follia non solo ci aprono le porte dell’anima, ma sono stati rivelativi veri e propri, capaci – mediante processi associativi inconsci – di metterci in un rapporto diretto con la realtà e con l’assoluto (...)”. Concezioni analoghe si ritrovano anche nella letteratura del tardo romanticismo, ad esempio in Hoffmann.

⁹⁵ S. Poggi, *Il genio e l’unità della natura* cit., p. 567.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., p. IX.

dell'inconscio, J. Mills, sottolinea la differenza tra la disposizione nevrotica dello spirito e quella psicotica che definisce follia. Mentre la prima è una caratteristica propria dello spirito 'maturo', la seconda riguarda uno stato di regressione o scissione più radicale dello spirito con la realtà esterna che si realizza a livello dell'anima senziente (nella psicosi si ha un'assoluta separazione del soggettivo dall'oggettivo)⁹⁸.

Nell'aggiunta al § 408 Hegel distingue le tre principali forme della malattia mentale sulla base della nosografia dell'epoca in (1) *Blödsinn* (imbecillità o idiozia, storditaggine o vaneggiamento), (2) *Narrheit* (paranoia propriamente detta), e (3) *Tollheit* o *Wahnsinn* (pazzia o delirio)⁹⁹.

(1) All'interno del primo gruppo Hegel annovera l'imbecillità, o idiozia, ovvero uno stato di assorbimento del sé che può presentarsi come un'afflizione duratura, ma anche come uno stato transitorio. L'imbecillità può essere conseguenza dell'eccesso di furore, dell'epilessia o della catalessi. Da un lato c'è un'idiozia naturale per cui Hegel considera il cretinismo come risultato di una condizione genetica incurabile (il cretino avrebbe un'anima chiusa)¹⁰⁰. Dall'altro lato esiste un'idiozia "nella quale l'uomo sprofonda per una disgrazia della quale non è responsabile, oppure per propria colpa"¹⁰¹. Altre due condizioni che ricadono all'interno della prima forma di alienazione sono la distrazione (*Zerstreutheit*) e il vaneggiamento (*Faselei*), caratterizzati anche da disordini del pensiero, agitazione depressiva bipolare o maniacale, agitazione dei disordini schizoaffettivi¹⁰².

(2) Nel secondo gruppo di malattie mentali rientrano la paranoia propriamente detta, ovvero la fissazione su un contenuto particolare meramente soggettivo, che viene scambiato per qualcosa di oggettivo, il disgusto della vita e la malinconia. Le cause principali del confinamento dell'anima entro il suo proprio narcisismo (nella paranoia) e nella concentrazione di sé sono la 'vanità' e l' 'orgoglio'. Il folle (paranoico) vive e combatte all'interno del suo mondo fantastico, dove i limiti della realtà oggettiva sono sfocati, pur rimanendo in un certo grado connesso alla realtà (come esempio clinico si può

⁹⁸ Cfr. J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., p. 170.

⁹⁹ In particolare Mills distingue all'interno dello *Zusatz* al paragrafo 408 sette forme di disagio mentale: "Hegel addresses many forms of derangement (*Verrücktheit*) including (1) imbecility or idiocy (*Blödsinn*), (2) absent-mindedness (*Zerstreutheit*), (3) desipience or the rambling mind (*Faselei*), (4) folly (*Narrheit*) and its forms of (5) world-weariness (*Lebensüberdruß*) and (6) melancholia (*Melancholie*), and finally (7) madness or insanity proper (*Tollheit oder Wahnsinn*)" (*Ivi*, p. 169).

¹⁰⁰ Cfr. *Ivi*, p. 173.

¹⁰¹ *GE*, § 408 agg.

¹⁰² Cfr. J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., pp. 166 ss., l'autore trova una corrispondenza tra gli stati di malattia descritti da Hegel e la classificazione odierna (ma risalente agli anni in cui Mills scrive il libro, il 2002) del DSM-III-R stabilita dall'Associazione Psichiatrica Americana (cfr. J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., nota 12 e 17, p. 228). Nel 2013 l'Associazione psichiatrica Americana ha pubblicato il *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders, Fifth Edition*.

annoverare la schizofrenia paranoica). Le due particolari sotto-categorie della paranoia (il disgusto della vita e la malinconia) sono forme di depressione caratterizzate dall'estinzione della vitalità. Specificamente la malinconia sorge “quando l'anima si fissa sul suo dolore emozionale e sulla sfortuna” dando adito ad “un incontrollabile impulso al suicidio”¹⁰³. Nel melanconico, ad esempio, cessa l'interesse verso il mondo esterno, si ha la perdita della capacità di amare e l'inibizione di tutte le attività in generale.

- (3) Nel terzo gruppo Hegel annovera la pazzia vera e propria. La follia non si conforma alla ragione, ma ciò non equivale ad affermare che l'ontologia della follia sia priva di ragione. Nella follia si ha la consapevolezza della rottura radicale tra le proprie fissazioni particolari e la realtà oggettiva. Hegel afferma che se una persona vive costantemente nel passato, trasformandolo e rendendolo attuale, diventa così incapace di vivere nel presente e di 'aggiustare' il presente stesso. Come cause della pazzia Hegel elenca: “l'essere colpiti da una *grave disgrazia*, da uno *sconvolgimento* del mondo individuale di un uomo, o dal violento rovesciamento e scardinamento dello stato generale del mondo”¹⁰⁴.

Il traduttore dell'edizione italiana della *Filosofia dello spirito*, A. Bosi pone l'attenzione sulla “difficoltà di rendere i termini relativi alla malattia mentale, senza sovrapporre troppo le classificazioni hegeliane a quelle della psichiatria contemporanea”¹⁰⁵. L'idiozia, nella classificazione hegeliana, può essere accomunata senza dubbio alla psicosi catatonica, la *Narrheit* corrisponde all'attuale categoria nosografica della paranoia, infine la pazzia (o delirio) corrisponde probabilmente alla schizofrenia.

La prima forma di disturbo mentale si ha quando lo spirito, che è immerso in se stesso, resta nella sua indeterminatezza e vacuità; la seconda forma si presenta quando lo spirito si incatena ad un contenuto determinato, ad una rappresentazione particolare solo soggettiva e la assume come qualcosa di oggettivo; infine la terza forma si ha quando il folle confrontando la sua rappresentazione solo soggettiva con la sua coscienza oggettiva scopre il contrasto profondo che esiste fra esse e giunge al sentimento doloroso della contraddizione di se stesso¹⁰⁶.

Secondo Hegel la malattia è un'inadeguatezza della forma più subordinata ed astratta dello spirito, attraverso la quale lo spirito come anima deve necessariamente passare. È un limite che lo spirito deve conoscere e percorrere, non nel senso che ogni uomo debba passare per quello stato di estrema lacerazione, ma nel senso che, come Hegel stesso afferma, la follia non è la

¹⁰³ J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., p. 175.

¹⁰⁴ *GE*, § 408 agg.

¹⁰⁵ Cfr. la nota 28 nell'edizione italiana G.W.F. Hegel, *La filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, p. 230.

¹⁰⁶ Cfr. G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 55.

perdita della ragione; intelligenza e volontà non sono scomparse, sono malate e anche nel più ripetitivo gesto dell'alienato è necessario pensare la possibilità di un significato. Affermare che ogni anima debba passare attraverso la follia, sarebbe non meno insensato, scrive Hegel, “del supporre che, poiché nella filosofia del diritto il delitto viene considerato come un fenomeno necessario della volontà umana, per questo il commettere delitti dovrebbe diventare una necessità inevitabile per ogni singolo. Il delitto e la follia sono estremi, (...) ma che tuttavia non compaiono in ciascun uomo come estremi, ma solo in forma di limitazioni, errori, stoltezze, e di colpe non criminali”¹⁰⁷. La malattia mentale esprime una paralisi del processo di spiritualizzazione o una regressione della già attinta spiritualità¹⁰⁸. Hegel analizza, in questi paragrafi, la follia nelle sue condizioni formali e nel suo statuto ontologico, ovvero l'esercizio di una negazione astratta della realtà esterna, attraverso rimozione, isolamento e ritiro psichico. In definitiva su questo punto Hegel è esplicito: “la follia è una malattia della psiche, del corporeo e dello spirituale insieme”¹⁰⁹. Nella malattia mentale il malato vive in un duplice stato. Da un lato è in un'unità solo soggettiva di soggettivo e oggettivo, che il folle interpreta però come unità oggettiva. Dall'altro lato, al di fuori della sua malattia, rimane ancora un essere razionale e in grado di cogliere l'unità oggettiva di soggetto e oggetto¹¹⁰. A questo riguardo scrive Hegel: “La coscienza *oggettiva* dei folli si mostra nei modi più diversi. Essi sanno ad esempio d'essere nel manicomio; conoscono i loro domestici; sanno anche, a proposito di altri, che sono dei pazzi; si burlano l'uno della follia dell'altro (...). Al tempo stesso però essi *sognano da svegli*, e sono *incatenati* ad una rappresentazione *particolare*, che non si lascia integrare con la loro coscienza

¹⁰⁷ *GE*, § 408 agg.

¹⁰⁸ Cfr. J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., p. 162: “In normal development, the soul moves beyond this empty immediacy, but in abnormality it is either developmentally retarded, as in autism or psychosis, or it slips back to its archaic existence in these primitive feeling states from the more advanced stages of spirit's progression. This latter appearance is the most common path of illness. The logical movement of the dialectic is suspended in a fixation and/or regression to the form of feeling (...)”. Significativa l'espressione ‘the dialectic is suspended’ sopra citata, a tal proposito si veda anche S. Gearhart, *The interrupted Dialectic. Philosophy, Psychoanalysis and Their Tragic Other*, The Johns Hopkins University Press, London 1992.

¹⁰⁹ *GE*, § 408 ann.

¹¹⁰ Hegel insiste molto sulla spaccatura tra l'elemento animico e l'elemento razionale dell'anima nelle osservazioni sul concetto di follia in generale al *GE* § 408 agg.: “Per quanto riguarda la determinazione del concetto della follia, nel § 405 è già stata indicata la caratteristica peculiare di questo stato (...) nel fatto che nella follia l'elemento animico non ha più nei confronti della coscienza oggettiva il rapporto di qualcosa di *semplicemente diverso*, ma di qualcosa di *direttamente contrapposto*, e pertanto non si *mescola* più con tale coscienza”. E più oltre Hegel scrive: “(...) nella *follia propriamente detta* le due diverse personalità non sono due stati diversi, ma in un solo e medesimo stato; di modo che queste personalità *negative* l'una in rapporto all'altra – la coscienza animica e quella intellettuale – *si toccano a vicenda* e fanno *una dell'altra*” (*GE*, § 408 agg.). La peculiarità della follia rispetto al sonnambulismo risiede in ciò che “in essa l'elemento psichico non si confonde più con la coscienza intellettuale poiché si trova con questa in un rapporto di diretta opposizione e non di semplice differenza” (G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 53).

oggettiva”¹¹¹. Il soggetto affetto da follia è “*nel negativo di se stesso, presso di sé*”. Questo negativo non è superato dal folle, infatti, le due personalità in cui l’alienato è scisso non trovano unità. Tuttavia bisogna distinguere il negativo proprio della follia da altre forme di negatività dell’anima, per esempio il sopportare delle fatiche¹¹².

L’approfondimento che il filosofo dedica al tema della follia e della patologia è frutto, in buona parte, della conoscenza delle teorie a lui contemporanee (il mesmerismo di Mesmer e il sonnambulismo magnetico di Puysegur) e delle teorie di esponenti della psichiatria del tempo quali Philippe Pinel (1745-1826) e la sua opera principale *Traité médico-philosophique sur l’aliénation mentale ou la manie* (1800). In questi paragrafi, infatti, emerge la vicinanza di Hegel al medico francese, sostenitore della psichiatria morale, che presuppone il malato mentale come un essere razionale e prevede nei suoi confronti un “trattamento umano, cioè benevolo e razionale insieme”¹¹³. Come delineato brevemente nel paragrafo precedente e come sottolinea H. Ellenberger:

“Nei primi decenni del diciannovesimo secolo le tendenze predominanti nella psichiatria erano due: quella dei *Somatiker* e quella dei *Psychiker* (nella terminologia usata in Germania). I primi attribuivano le malattie mentali a cause organiche e a condizioni cliniche cerebrali, mentre i secondi sottolineavano le cause affettive di tali malattie. (...) Tuttavia successivamente la tendenza che dominò l’intero campo della psichiatria fu quella organicista. In tutta l’Europa, due grandi principi sembravano presiedere al trattamento dei malati mentali. Il primo era il principio umanitario nato da Pinel e dai suoi contemporanei: i pazienti mentali dovevano venir trattati nel modo più umano possibile. Il secondo era il principio che ‘le malattie mentali sono malattie cerebrali’; perciò la miglior cosa che uno psichiatra potesse fare per i propri pazienti era studiare l’anatomia e la patologia cerebrale, con la speranza che quelle ricerche servissero, con l’andar del tempo, a far scoprire trattamenti specifici per le malattie mentali”¹¹⁴.

P. Pinel studiò medicina a Montpellier e a Parigi e si dedicò successivamente allo studio delle malattie mentali. Fu medico capo all’ospedale psichiatrico della Salpêtrière a Parigi, dove si adoperò affinché un atteggiamento di dolcezza e rispetto sostituisse i trattamenti brutali abituali nei confronti dei malati mentali.

¹¹¹ GE, § 408 agg.

¹¹² Cfr. GE, § 408 agg.: “Il negativo sopportato nella follia è quindi un negativo nel quale si ritrova soltanto la coscienza *senziente*, non la coscienza *intellettiva e razionale*”.

¹¹³ GE, § 408 agg.

¹¹⁴ Henry F. Ellenberger, *La scoperta dell’inconscio. Storia della psichiatria dinamica* cit., p. 333.

A. Bosi – sulla base delle indicazioni filologiche e filosofiche dell'editore francese dell'*Enciclopedia*, B. Bourgeois – mostra come:

“la classificazione proposta da Hegel, pur ispirandosi alle opere di Pinel, differisce profondamente da quella proposta dallo psichiatra francese. Mentre quest'ultima è sostanzialmente quantitativa, basata sul progressivo deterioramento delle facoltà intellettuali, Hegel cerca di cogliere le varie forme come malattie dello spirito *nel suo complesso*; inoltre egli avanza pretese sistematiche tentando di ricondurre tali forme ai membri di un sillogismo, passante dall'universalità astratta dell'idiozia alla singolarità della paranoia, attraverso la particolarità della follia propriamente detta. È interessante comunque notare come Hegel, sulle orme dell' 'antipsichiatra' Pinel, cerchi di elaborare degli schemi 'alternativi' rispetto allo schema nosografico oggettivante tipico della medicina organicistica, spesso usato per giustificare un trattamento inumano nei confronti dei malati di mente. La follia non è semplice assenza di ragione o perdita della ragione, quanto piuttosto una malattia interna alla stessa ragione, quindi qualcosa di *umano* a tutti gli effetti”¹¹⁵.

Nell'annotazione al § 408 Hegel sottolinea i due punti seguenti come osservazioni generali sul concetto di follia. Nella considerazione dei diversi tipi di malattie mentali il testo dell'*Enciclopedia* cerca di considerare (a) il limite che separa la follia dall'errore e altri simili fatti (approfondendo la componente emozionale della follia in relazione alla dimensione etica dell'uomo)¹¹⁶; (b) la possibilità dei metodi terapeutici, che si basano sul presupporre il malato come un essere razionale (in ciò risiede il 'saldo appiglio' su cui fare leva per la guarigione degli alienati). Infatti, Hegel scrive: “anche la vera cura *psichica* mantiene perciò fermo il punto di vista secondo il quale la follia non è 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, come la malattia fisica non è la perdita astratta – cioè totale – della salute (una tale perdita sarebbe la morte) ma una contraddizione in essa”¹¹⁷.

¹¹⁵ Cfr. la nota 25 dell'edizione italiana di G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, p. 220.

¹¹⁶ *GE*, § 408 ann.: “L'errore, come ciò che gli rassomiglia, è un contenuto accolto in modo coerente in quella connessione oggettiva; ma in concreto è spesso difficile dire dove esso cominci a diventare follia”. Inoltre nello *Zusatz* allo stesso paragrafo Hegel prosegue: “Tanto su me stesso come sul mondo esterno, io posso certo *errare*. (...) L'errore e la stoltezza non divengono follia che quando l'uomo crede di avere la sua rappresentazione *solamente soggettiva presente davanti a sé come oggettiva*, e la *tiene salda contro la realtà effettiva che la contraddice*. Per i folli, il loro elemento puramente soggettivo è proprio altrettanto certo di quello oggettivo; (...) Se quindi qualcuno parla come un folle, la prima cosa da fare è sempre di richiamarlo all'*intero campo dei suoi rapporti*, alla sua *concreta realtà effettiva*. Se egli si mantiene fedele alle sue errate rappresentazioni (..) la follia di quell'uomo non è più in dubbio”.

¹¹⁷ *GE*, § 408 ann.

Nell'Antropologia l'anima è considerata ancora come spirito naturale: la follia, pur presupponendo l'intelletto, è trattata prima della coscienza in possesso di salute e di intelletto, infatti, afferma Hegel "la follia dev'essere colta essenzialmente come una *malattia insieme spirituale e corporea*, perché in essa regna un'unità del soggettivo e dell'oggettivo ancora completamente immediata, non ancora passata attraverso la mediazione infinita"¹¹⁸. Un analogo movimento dall'astratto al concreto si può intravedere, volendo istituire un parallelismo, nella *Filosofia del diritto*; in questa parte della filosofia hegeliana a partire dal più astratto concetto di volontà e dalla sfera del diritto formale si procede alla volontà in sé riflessa, al dominio della moralità, fino alla volontà etica (unione di tutti questi momenti astratti)¹¹⁹.

Dall'analisi delle tre forme principali di malattia mentale emergono le seguenti caratteristiche: il ritirarsi del folle dalla realtà, la "*chiusura dello spirito*" e lo "*sprofondarsi dentro se stessi*" in una dimensione risolutamente separata dalla realtà effettiva¹²⁰.

La *Bösartigkeit* dei folli non sta in contrapposizione al ruolo e alla possibilità dell'emergere delle emozioni e dei sentimenti morali buoni del folle. Pinel afferma, infatti, "di non aver visto da nessuna parte mariti e padri più affettuosi che in manicomio"¹²¹ e proprio questo residuo di sentimenti morali ed etici va ad incidere sulla ricerca delle cause del disagio psichico.

Le diverse forme di malattie mentali vengono distinte da Hegel sulla base dell'eziologia. Tuttavia le cause, che possono essere di ordine fisico (collegate al sistema nervoso), psichico, sociale o spirituale, sono interconnesse tra loro. Nel caso delle forme più gravi di follia come la *Tollheit* o il *Wahnsinn* il filosofo parla di cause di tipo psicogenetiche, oppure di cause legate all'insoddisfazione dell'individuo verso gli altri e verso l'ambiente storico e sociale in cui vive.

La teoria hegeliana dell'inconscio (nella parte relativa agli aspetti patologici) ha un carattere speculativo e non sperimentale, ovvero è attenta alla determinazione ontologica dei vari tipi di malattia mentale, e non alle forze e ai processi concreti di essi – in definitiva l'indagine hegeliana sull'inconscio non ha una finalità pratico-pragmatica¹²². In altre parole la teoria hegeliana della psicopatologia non si basa sull'osservazione empirica pura, né dipende dallo studio di casi clinici. Comunque il punto di vista speculativo non sta in contrasto con l'empirismo, infatti, l'esperienza ne è la base; essa costituisce il punto di partenza per l'indagine

¹¹⁸ *GE*, § 408 agg.

¹¹⁹ Cfr. *GE*, § 408 agg.

¹²⁰ *GE*, § 408 agg.

¹²¹ *GE* § 408 agg.

¹²² Mills fa notare che l'interesse di Hegel per la malattia mentale deriva da alcune esperienze personali cruciali e struggenti. Innanzitutto Hegel stesso soffriva di attacchi di depressione, in secondo luogo la sorella Christiane e il compagno di studi Friedrich Hölderlin soffrirono entrambi di malattia mentale. In particolare la sorella Christiane fu istituzionalizzata dopo essere stata diagnosticata malata di isteria – e curata anche dal medico Karl E. Schelling, fratello del filosofo. Hölderlin (1770-1843) "soffriva di crolli nervosi poi diagnosticati come acuta frenesia (*Wahnsinn*), l'equivalente moderno della schizofrenia" (J. Mills, *The Unconscious Abyss* cit., p. 165).

della struttura e dell'ontologia della follia. A questo proposito è importante richiamare quanto Hegel afferma nei paragrafi introduttivi dell'*Enciclopedia* circa la necessaria concordanza del pensiero con l'esperienza: “La *genesis* della filosofia dal bisogno che si è detto, ha per suo *punto* di partenza l'*esperienza*, la coscienza immediata e raziocinante”¹²³.

Pertanto, come ha sottolineato G. Severino, si potrebbe avvicinare l'idea dell'inconscio hegeliano all'inconscio junghiano in psicopatologia per due aspetti principali. Il termine inconscio ha una duplice accezione secondo G. Jung: è impiegato da un lato per “designare i processi psichici non percepiti”, dall'altro lato “per indicare la sfera che li contiene al di sotto della coscienza”¹²⁴. Tuttavia Jung ha una concezione deterministica della psiche che sta in contrasto con quella hegeliana di spirito.

Comunque è necessario ricordare i limiti – sottolineati dalle parole di M. Foucault in *Histoire de la folie à l'âge classique* – che le prime scoperte in ambito psichiatrico e psicologico-dinamico dell'800 incontrano di fronte alla seconda rivoluzione psichiatrica (novecentesca):

“È fra le mura dell'internamento che Pinel e la psichiatria del XIX secolo incontrarono i folli; è là che li lasceranno, non senza gloriarsi di averli ‘liberati’”¹²⁵.

In questo senso le novità introdotte da Pinel in ambito psichiatrico rappresentano senz'alcun dubbio una svolta rivoluzionaria, ma ancora lontana dal processo di liberazione vero e proprio dell'alienato mentale.

6. La guarigione del disturbo psichico.

Per quanto riguarda la guarigione del disturbo psichico Hegel distingue tra terapia fisica e terapia psichica, ponendo particolare rilievo all'effetto salutare della fiducia e della moralità – in linea con la posizione di P. Pinel – e sostenendo il ruolo curativo di un motto di spirito o di una battuta per la guarigione di un paziente. Hegel dedica alla guarigione del disturbo psichico l'ultima parte dello *Zusatz* al § 408. I procedimenti terapeutici da applicare agli stati morbosi che Hegel ha precedentemente descritto possono essere per un verso *fisici*, per un altro verso *psichici*. La congiunzione di procedimento fisico e procedimento psichico ha senza dubbio il risultato più efficace. “Il primo aspetto – scrive Hegel – può talora bastare da solo; tuttavia, per

¹²³ *Enc C*, § 12.

¹²⁴ G. Severino, *Inconscio e malattia mentale* cit., p. 72.

¹²⁵ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, BUR Rizzoli, Milano.

lo più gli è necessario l'aiuto del trattamento psichico, il quale a sua volta può talora essere sufficiente per proprio conto"¹²⁶.

Relativamente alla parte fisica della cura, Hegel afferma che i rimedi medici sono in questo caso di tipo empirico e perciò *malsicuri*. I procedimenti terapeutici di tipo fisico non hanno validità universale e dalla lettura che Hegel fornisce sembra di più che questi trattamenti siano testimonianza dell'ingenuità e della scarsa conoscenza attorno al tema della malattia mentale dell'epoca. Hegel cita a questo proposito il peggiore esempio di trattamento terapeutico, quello del manicomio londinese di Bedlam, che si limitava all'"organizzazione trimestrale di una purga generale dei pazzi". Un altro tipo di cura fisica consisteva nel cercare di guarire i malati mentali precisamente attraverso "ciò che è in grado di provocare la follia in coloro che ne sono esenti: un violento colpo al capo"¹²⁷.

Di fronte al carattere bizzarro di questi metodi terapeutici Hegel insiste sull'importanza del 'trattamento psichico', che se da un lato non può far nulla nei confronti dell'idiozia, dall'altro risulta spesso efficace nei confronti della *mania* e del *delirio*, perché la coscienza dell'alienato mostra di avere una propria vitalità (il folle possiede ancora una coscienza razionale che uno psichiatra esperto è in grado di curare e guarire).

Ritorna nuovamente a questo punto l'ammirazione di Hegel per lo scritto di Pinel valutato in modo positivo almeno per due aspetti: per aver inteso il residuo di ragione presente nei folli come "base per la guarigione" e, di conseguenza, per aver basato su questa idea il trattamento terapeutico psichico. Il trattamento proposto da Pinel è fondato su un atteggiamento di fiducia nei confronti del malato. Il modo per ottenere questa fiducia consiste nel mantenere verso il folle un atteggiamento aperto, senza che si abbia "un attacco *diretto* alla rappresentazione disturbata"¹²⁸.

Assieme alla fiducia, alla base del trattamento morale di Pinel, Hegel sottolinea l'importanza dell'autorità che si deve mantenere nei confronti degli alienati stessi, al fine di "risvegliare in loro il sentimento che esiste qualcosa di importante e di degno"¹²⁹. Il malato mentale spesso è una persona debole dal punto di vista psichico, ciò non significa che abbia perso la razionalità, infatti gli alienati hanno ancora il sentimento di ciò che è giusto e buono. Proprio a causa di questa debolezza i malati di mente dipendono da coloro che hanno l'uso di ragione. Dopo questi aspetti teorici sul trattamento dell'alienato mentale Hegel riporta numerosi esempi di frenesia, debolezza spirituale e stati di inebetimento o paranoia, dalle caratteristiche più inconsuete, dai

¹²⁶ *GE*, § 408 agg.

¹²⁷ *GE*, § 408 agg.

¹²⁸ *GE*, § 408 agg.

¹²⁹ *GE*, § 408 agg.

quali risulta in ultima analisi l'importanza del rapporto di fiducia che deve sussistere tra il malato e chi si prende cura di lui (nonché il carattere etico di tale rapporto).

Infine tra i metodi terapeutici che agiscono sul corpo Hegel riporta l'esempio dell'*altalena*; il suo movimento alterno genera il capogiro nel pazzo che di conseguenza rinsavisce. Dal punto di vista psichico i trattamenti sono per lo più rivolti alla rappresentazione disturbata, che può essere contrastata, ad esempio, con un'azione forte e improvvisa, ma anche con un motto di spirito, che "agisce immediatamente sulla rappresentazione"¹³⁰.

¹³⁰ *GE*, § 408 agg.

Capitolo 2

Il rapporto anima-corpo nell'Antropologia

Tema del secondo capitolo è la questione dell'immortalità dell'anima e della comunione dell'anima con il corpo, che Hegel affronta nell'*Anmerkung* al paragrafo 389 e nel relativo *Zusatz*. Hegel risolve il problema del dualismo anima-corpo in questo paragrafo, o per meglio dire lo dissolve designandolo come un falso problema, che non ha interesse sistematico nell'*Enciclopedia*¹³¹. Tuttavia il rapporto anima-corpo mantiene un ruolo decisivo all'interno dell'Antropologia e in particolare, grazie alla rivalutazione di alcuni recenti studi sulla *Filosofia dello spirito soggettivo*, esso riveste un'importanza fondamentale non solo per questa prima sezione dello spirito, ma anche nel rapporto sistematico tra natura e spirito.

Di seguito sarà dapprima presentata l'interpretazione classica sul tema, proposta da M. Wolff nel suo commentario analitico *Das Körper-Seele Problem*. In secondo luogo saranno analizzate alcune interpretazioni sul rapporto anima-corpo alla luce del dibattito attuale all'interno della *Hegel-Forschung* e della pubblicazione della *Nachschrift* del corso di *Lezioni sulla filosofia dello spirito soggettivo (1827/28)*¹³².

Si giungerà, infine, ad individuare nell'abitudine (e nella fisiologia psichica) il modo peculiare e più complesso in cui l'anima forgia e modella il corpo, confermando l'importanza della loro relazione anche alla conclusione dell'Antropologia, quando l'anima – superati i momenti dell'anima naturale e dell'anima senziente – diventa anima effettivamente reale.

1. Presupposti per la comprensione del rapporto anima-corpo: concezione dell'organismo e Filosofia della natura

Prima di entrare nel cuore della questione – e di esaminare i diversi esiti a cui Hegel perviene –, è necessario considerare la condizione in cui l'anima si trova a questo livello dell'antropologia: “il sonno dello spirito, - il *nous* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della *possibilità*, è

¹³¹ Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele Problem* cit. Hegel dedica molto spazio alle nozioni di *Seele*, *Leib*, *Körper*, *Leiblichkeit* sia nelle lezioni jenesi sulla Filosofia della natura e dello spirito, sia nella Fenomenologia, sia nelle diverse edizioni dell'Enciclopedia. Tuttavia solo al paragrafo 389, egli affronta esplicitamente l'interrogativo che mette in questione il rapporto tra anima e corpo (*Verhältnis Seele-Körper*).

¹³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827/28)*, nachgeschriebenen von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, a cura di F. Hesse e B. Tuschling, (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla Filosofia dello spirito (1827/28)*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000).

tutto”¹³³. I diversi termini con cui Hegel definisce l’anima a questo livello della *Filosofia dello spirito* (anima naturale, sonno dello spirito, spirito immerso nella natura o spirito della natura¹³⁴) esprimono l’idea che ci si stia occupando di una “determinatezza naturale”¹³⁵. L’anima, infatti, è immersa in uno stato di materialità naturale che costituisce la sua parte inconscia, dalla quale deve progressivamente liberarsi. L’anima vive qui in uno stato di passività rispetto a tutto ciò che proviene dalla sua interiorità e a ciò che proviene dall’esterno (per questo si definisce anima naturale, e vive in una relazione di dipendenza dall’universale vita planetaria, dalla varietà dei climi, dall’alternanza delle stagioni, delle ore del giorno ecc.¹³⁶).

Già nel § 379 Hegel allude all’importanza della relazione anima-corpo quando afferma:

“ancora maggiormente si fa sentire il bisogno della *comprensione concettuale*, per via delle opposizioni che subito si presentano tra la *libertà* dello spirito ed il suo *venire determinato*, e inoltre tra la libera efficacia dell’anima – nella differenza dalla corporeità ad essa esterna – e l’intimo nesso tra anima e corpo. In tempi moderni, sono stati in particolare i fenomeni del *magnetismo animale* a rendere intuitiva anche nell’esperienza l’*unità sostanziale* dell’anima e la potenza della sua idealità, che ha scompigliato tutte le rigide distinzioni dell’intelletto, indicando immediatamente la necessità di una considerazione speculativa per risolvere le contraddizioni”¹³⁷.

Lo spirito, afferma inoltre Hegel, “ha *per noi* a proprio *presupposto la natura*, della quale costituisce la *verità* (...)”¹³⁸. Natura e spirito non sono elementi opposti, sfere che si accostano estrinsecamente l’una accanto all’altra, bensì la natura è condizione e presupposto per il darsi dello spirito, come risulta evidente fin dai paragrafi introduttivi alla *Filosofia dello Spirito* dove Hegel afferma: “Abbiamo detto che lo spirito nega l’esteriorità della natura, assimila a sé la natura ed in tal modo la idealizza” e inoltre “(...) In ciò che si è detto è implicito che il passaggio dalla natura allo spirito non è un passaggio a qualcosa di assolutamente altro, ma solo un venire a sé stesso dello spirito che è fuori di sé nella natura. D’altra parte, con questo passaggio non è affatto superata la differenza tra la natura e lo spirito, perché lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale”¹³⁹.

¹³³ *GE*, § 389. Cfr. inoltre *GE*, § 398 che Hegel dedica alla funzione del sonno e all’alternarsi del sonno e della veglia.

¹³⁴ *GE*, § 387 “Seele o Naturgeist”. Nel paragrafo successivo Hegel scrive, sempre in relazione al grado di sviluppo, che “non è ancora spirito, ma *anima*” (*GE*, § 388).

¹³⁵ *GE*, § 390.

¹³⁶ *GE*, § 392.

¹³⁷ *GE*, § 379.

¹³⁸ *GE*, § 381.

¹³⁹ *GE*, § 381 agg. Cfr. S. Achella, *Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, “Ethic & Politics”, XIV, 2012, 2, p.15.

La realtà dello spirito nei paragrafi iniziali dell'Antropologia è quella di uno spirito immediato, "un tale spirito è lo *spirito naturale*, l'*anima*" che possiede una realtà ancora data dalla natura. "Noi dobbiamo dunque iniziare dallo spirito ancora prigioniero nella natura – aggiunge Hegel –, relazionato alla propria corporeità (*Leiblichkeit*), che non è ancora presso se stesso, non è ancora libero. Questo fondamento (se così si può dire) dell'uomo, è l'oggetto dell'antropologia"¹⁴⁰. Proprio nella partizione che Hegel fornisce alle righe immediatamente successive emerge la sua concezione del rapporto anima-corpo (che comprende anche l'opposizione dell'anima alla corporeità negli stati magnetici, nella follia, ecc.):

"La prima cosa che troviamo nell'*antropologia* è l'anima qualitativamente determinata, legata alle sue determinazioni naturali (tra le quali rientrano ad esempio le differenze razziali). Uscendo da questa immediata unità con la sua naturalità, l'anima entra in un'opposizione, in una lotta con se stessa (in questo argomento rientrano gli stati della follia e del sonnambulismo). Questo combattimento è seguito dalla vittoria dell'anima sulla sua corporeità, dall'abbassamento, che questa corporeità subisce, a segno, ad esibizione dell'anima. Così, l'idealità dell'anima emerge nella sua corporeità, e questa realtà dello spirito viene posta idealmente, in un modo che però è ancora esso stesso corporeo"¹⁴¹.

Pertanto il rapporto anima-corpo non è comprensibile se non a partire dalla concezione hegeliana della Filosofia della natura. Infatti, per Hegel, anima e corpo non sono due cose separate, di diverso genere, (due *res* come nella concezione cartesiana), ma si riferiscono ad uno stesso oggetto, l'individuo vivente.

Nelle pagine della Filosofia della natura dedicate all'organismo vegetale e animale si assiste già alla prima comparsa di forme di soggettività e di libertà. In modo complementare nell'antropologia l'anima naturale si richiama ancora alla sfera della natura.

Nel passaggio dall'organismo vegetale all'organismo animale della Filosofia della Natura, Hegel individua un tentativo di realizzazione del concetto di soggettività. Infatti, la pianta trae nutrimento da un elemento ad essa esterno, il sole e in questo modo non è ancora un organismo compiuto (dotato di soggettività): infatti essa non ha capacità di movimento proprio, se non in relazione alla potenza esterna della luce. Al contrario l'organismo animale "è dapprima soggettività, in quanto la sua singolarità non è realtà in atto semplicemente immediata, ma altrettanto tolta ed è in quanto momento concreto dell'universalità, e l'organismo conserva

¹⁴⁰ *GE*, § 387 agg.

¹⁴¹ *GE*, § 387 agg: "Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztsein dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele".

internamente, nel suo processo verso l'esterno, il sole dotato di sé (*die selbstische Sonne*)¹⁴². Nel suo protendersi fuori di sé per la soddisfazione dei suoi bisogni l'animale conserva sempre in sé il fine del suo movimento; per questo è soggetto in quanto ha la capacità di essere fine a sé stesso e di non avere in altro il fondamento di sé¹⁴³.

Inoltre emerge nell'ultima sezione della Fisica organica, nel contesto della nozione di soggettività animale, una prima forma del concetto di libertà, quando Hegel afferma che l'animale è in grado di rendersi indipendente dal tempo esterno e naturale – a cui il mondo vegetale è sottomesso. Grazie a questa capacità di autodeterminazione e automovimento (che manca alle piante) l'animale possiede “un tempo libero”¹⁴⁴. Il mondo vegetale al contrario è sottomesso al tempo naturale ciclico per quanto riguarda le fasi della sua crescita, della nutrizione e della riproduzione.

In che misura questi aspetti sono rilevanti per la considerazione del problema anima-corpo? Hegel, rifiutando il dualismo che contrappone anima e corpo come due cose separate e i riduzionismi che riducono il mentale al materiale e viceversa, si propone di ripensare il rapporto anima-corpo. La concezione hegeliana di questo rapporto emerge già alla luce dei paragrafi conclusivi della Filosofia della natura e di quelli iniziali della Filosofia dello spirito; nell'organismo animale, infatti, è possibile individuare un processo di superamento e idealizzazione della corporeità e materialità naturale che troverà realizzazione solo nell'antropologia, in cui Hegel analizza “l'aurorale processo di soggettivazione dello spirito”¹⁴⁵. In questi paragrafi si ha da un lato un processo di soggettivazione della natura, dall'altro un processo di naturalizzazione del soggetto. La natura negandosi si realizza e dà origine al sé, superando la rigida struttura deterministica di quella exteriorità dell'idea che è la natura (organizzata per gradi).

Come sottolinea S. Achella, per comprendere la posizione antidualistica di Hegel in relazione alla questione anima-corpo sono necessarie due premesse metodologiche: la critica al pensiero intellettualistico e la natura autofondazionalista del pensiero hegeliano¹⁴⁶. La prima premessa

¹⁴² *Enc A*, § 273.

¹⁴³ Cfr. L. Illetterati, *Vita e Organismo nella Filosofia della Natura*, in AA.VV. (a cura di F. Chierighin), *Filosofia e scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Quaderni di Verifiche 6, Trento 1995, pp. 337-427 e S. Achella, *Un “mistero incomprensibile”* cit., pp. 14-18.

¹⁴⁴ *Enc A*, § 274, *Enc C*, § 351: “L'animale ha un *movimento spontaneo* contingente, poiché la sua soggettività, come la luce, è l'idealità strappata alla gravità, un tempo libero che, sottratto all'esteriorità reale, si *determina* da se stesso, secondo contingenza interna, il proprio *luogo*”. Cfr. su questo tema L. Illetterati, *Vita e Organismo nella Filosofia della Natura*, in AA.VV. (a cura di F. Chierighin), *Filosofia e scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Quaderni di Verifiche 6, Trento 1995, pp. 396-397: “Hegel, infatti, collega e spiega la possibilità e la capacità di mutare la propria dimora da parte dell'animale con un riferimento al rapporto tutto peculiare nell'ambito del mondo naturale, che la forma più compiuta di organismo intrattiene con il *tempo*”.

¹⁴⁵ S. Achella, *Un “mistero incomprensibile”* cit., p. 23.

¹⁴⁶ S. Achella, *Un “mistero incomprensibile”* cit., p. 11.

riguarda l'esigenza di andare oltre la visione dualista moderna proposta da Descartes e di superare le filosofie della riflessione. Secondo l'autrice, "la questione mente-corpo si inserisce perciò, ad avviso di Hegel, in questo errore di categorizzazione che ha segnato la modernità, incapace di pensare il rapporto, dando vita a due concetti posti come autosussistenti e autonomi"¹⁴⁷. Per cui la comprensione del problema implica una ridefinizione semantica dei termini in gioco: corpo, anima, natura e spirito. In secondo luogo, è necessario tenere presente la natura peculiare dell'autofondazionalismo hegeliano che non vuole attribuire "alla coscienza un valore epistemologico fondativo"¹⁴⁸.

2. L'interpretazione di M. Wolff al § 389 A: analisi delle tesi principali

Nel testo *Das Körper-Seele Problem*¹⁴⁹ M. Wolff analizza il § 389 e la relativa annotazione. Qui Hegel tratta il problema del dualismo anima-corpo. Una questione tanto discussa, quanto centrale per i filosofi moderni precedenti, trova spazio all'interno dell'*Enciclopedia* in una porzione marginale dell'opera, in un unico paragrafo e per di più all'interno di un'annotazione. Ciò si spiega solamente se si analizzano le ragioni che hanno indotto Hegel a considerare un tale problema non interessante dal punto di vista sistematico, secondo la lettura di Wolff. L'autore del commentario non prende in considerazione lo *Zusatz* (in cui Hegel esplicita maggiormente il problema anima-corpo), in compenso fornisce nei tre corollari conclusivi al suo volume alcune tesi significative. Come si cercherà di mostrare nei paragrafi successivi di questo capitolo, il fatto che Hegel non tratti sistematicamente il rapporto anima-corpo, una volta dissolti i fraintendimenti del dualismo e del riduzionismo, non significa che tale rapporto non sussista o che sia irrilevante all'interno dell'Antropologia e della Filosofia dello spirito.

Hegel non vuole risolvere il problema del dualismo e non può essere definito unilateralmente come mentalista, idealista, ecc., in quanto ha rifiutato tanto il dualismo anima-corpo, quanto il monismo nelle sue varianti materialistiche e mentalistiche. Il problema anima e corpo è un problema apparente e inconsistente che deriva da pregiudizi filosofici e le scienze empiriche sono da scagionare dal compito di dover fornire un contributo alla sua soluzione¹⁵⁰. La posizione di Hegel si avvicina di più a un ilemorfismo di stampo aristotelico. Con ilemorfismo

¹⁴⁷ S. Achella, *Un "mistero incomprensibile"* cit., p. 12.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 13. Sull'autofondazionalismo nella filosofia hegeliana cfr. V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto*, in V. Verra., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 199-216. Inoltre sul problema del cominciamento della conoscenza cfr. *Enc C*, § 10 A: "Voler conoscere dunque *prima* che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale Scolastico, di imparare a *nuotare* prima di *arrischiarsi nell'acqua*".

¹⁴⁹ M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830)*, § 389, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

¹⁵⁰ M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 15.

si intende la dottrina aristotelica della sostanza come unità di materia e forma. Il termine fu coniato dalla neoscolastica e, in particolare, dall'interpretazione che Avicenna diede alla teoria della costituzione degli enti di Aristotele, secondo cui tutte le sostanze, comprese quelle spirituali, sono costituite di materia e forma. Secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, invece, le sostanze spirituali non comportano una distinzione tra materia e forma, che è propria solo degli esseri materiali.

Il concetto hegeliano di anima si riallaccia ad un concetto pre-moderno, che fa riferimento soprattutto a Platone e ad Aristotele. Da un lato si connette a Platone, perché quest'ultimo considera l'anima come il legame (il vincolo) tra corpo e spirito, secondo il testo del *Timeo*. Dall'altro lato, il *De Anima* è il punto di riferimento centrale dell'Antropologia; la relazione allo Stagirita è definita, ad esempio, dalla sua concezione dell'anima come forma del corpo (senza la quale lo spirito pensante non sussisterebbe) e dalla sua comprensione della sensazione (*aisthesis*)¹⁵¹. Secondo l'antropologia di Hegel, l'anima, quando è trattata come mero interno, è spirito; se viene considerata esternamente, appartiene ancora alla natura – è spirito naturale¹⁵².

Secondo Wolff ci sono tre modi per trattare un problema filosofico: (i) si prova a risolverlo (in questo caso la 'soluzione' deve esserci sempre); (ii) si spiega a partire da motivi dati come irrisolvibile; (iii) si rifiuta per altri motivi dati come insensato, come sistematicamente non interessante¹⁵³. Nella storia di questo problema, Hegel tratta il problema del rapporto anima-corpo come non interessante, seguendo la terza strategia.

Nell'*Anmerkung* al § 389 il problema anima-corpo viene ridotto a una *Satzfrage* (*Yes-No Question*) che si può articolare in tre domande:

1. La domanda circa l'immaterialità dell'anima.
2. La domanda relativa alla comunione dell'anima e del corpo.
3. La domanda su come questa comunione sia da comprendere.

Le prime due domande possono essere riformulate nel modo seguente¹⁵⁴: (F1) L'anima è qualcosa di immateriale?; (F2) C'è una relazione locale e causale tra anima e corpo?

La prima domanda si riferisce ad un problema solo apparente, perciò può essere dissolta. Infatti, Hegel afferma all'inizio dell'annotazione "la questione dell'immortalità dell'anima può presentare un interesse solo qualora da un lato ci si rappresenti la materia come qualcosa di

¹⁵¹ Cfr. Aristotele, *De Anima*, Bompiani, Milano 2001, 3.5, 430a 25; cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 13, anche W.A. De Vries sostiene l'ispirazione aristotelica dell'Antropologia e della Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel, poiché tale ispirazione renderebbe la Filosofia dello spirito interessante anche all'interno del dibattito filosofico moderno.

¹⁵² *GE*, § 387.

¹⁵³ Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 103.

¹⁵⁴ M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 106.

vero, e dall'altro lo spirito come una cosa"¹⁵⁵. La materia in sé stessa non ha alcuna verità, è sempre un soggetto conoscente che pensando la materia le attribuisce verità; analogamente lo spirito non può essere reificato, trattato come fosse qualcosa di materiale. Il paragrafo 389 si apre con una proposizione ambigua nel senso che il problema dell'immaterialità dell'anima viene a coinvolgere il tema più fondamentale dell'immaterialità della natura: "l'anima non è soltanto immateriale per sé, ma è l'universale immaterialità della natura, la sua vita semplice e ideale"¹⁵⁶. Hegel non intende negare la materialità degli enti naturali, il problema è piuttosto legato alla possibilità di concepire la natura attraverso un tipo di descrizione non esclusivamente naturalista (o fisicalista).

Relativamente a (F2), Hegel consiglia di negarla: "Una questione connessa con questa [immaterialità dell'anima] è quella della *comunione tra anima e corpo*. Questa comunione fu ammessa come un *fatto*, e si trattava soltanto di vedere come la si potesse *concepire*. Come risposta ordinaria si può considerare la seguente: che tale comunione è un mistero *inconcepibile*"¹⁵⁷.

Di conseguenza, la terza domanda, che non è una *Satzfrage*, scompare di per sé, perché presuppone che (F2) non può essere negata¹⁵⁸. Alla domanda sulla comunione dell'anima con il corpo (*Gemeinschaft der Seele und des Körpers*) Hegel non ha intenzione di rispondere, in quanto essa deve piuttosto essere riconosciuta come insostenibile¹⁵⁹. La strategia di Hegel non consiste nel dare una soluzione alle due questioni, ma piuttosto nel sostenere che abbiamo il diritto di non rispondere (rifiutando la struttura categoriale implicata nell'interrogazione).

Sottolinea Wolff che "è vagamente riconoscibile che (F1) e (F2) sono varianti delle domande, che si ottengono da quella posizione filosofica, che sopra è stata designata come dualismo ontologico. Hegel designa il dualismo ontologico come il modo di trattazione dominante 'nella precedente metafisica'; questo modo di trattazione assegna 'al materiale lo stesso essere come

¹⁵⁵ *GE*, § 389 ann.

¹⁵⁶ L'ambiguità della sintassi della frase tedesca "Die Seele ist nicht für sich immateriell sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben" è legata all'ambiguità del senso della negazione da un lato e del "per sé" dall'altro. Ciò ha dato luogo a diverse possibili traduzioni. Ad esempio M. J. Petry traduce "Not only is the soul for itself immaterial"; mentre W. Wallace e A. V. Miller traducono "the soul is no separate immaterial entity". Entrambe le traduzioni sono possibili, anche se la prima versione sembra rispondere affermativamente al quesito sull'immaterialità dell'anima. Ma ciò è incompatibile con quanto espresso nell'*Anmerkung* allo stesso paragrafo e giustamente sottolineato da Wolff (ovvero che si tratta di una domanda mal posta). Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., pp. 39-43 e 114-115.

¹⁵⁷ *Ibid.* Con la stessa espressione Hegel definisce la vita negli scritti francofortesi.

¹⁵⁸ M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 106.

¹⁵⁹ Cfr. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 78. "Nel *Nachschrift-Griesheim* si afferma: 'Wir haben [...] eine solche Frage nach dem Zusammenhang des Leibs und der Seele beseitigt'".

all'immateriale', considera 'entrambi come parimenti sostanziali e assoluti' e considera 'l'opposizione del materiale e dell'immateriale come un'opposizione insuperabile'"¹⁶⁰.

Nella terza parte del corollario Wolff considera (F2) la domanda sulla comunione dell'anima e del corpo come la domanda cartesiana dell'interazione tra due cose che non hanno affinità tra loro. Questa opposizione tra *res* rende difficile intravedere la possibilità di una relazione locale o causale tra anima e corpo.

Hegel fornisce due tipi di risposte a questa domanda: a. si afferma che l'anima è un segreto inconcepibile. Questa risposta è quella data da fisiologi, psicologi e metafisici di scuola; b. la comunione di anima e corpo viene interpretata come relazione mediata attraverso dio (questa seconda risposta è data da filosofi come Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz)¹⁶¹.

Da un lato Hegel rifiuta entrambi i tipi di risposta. Dall'altro lato concede a entrambe le risposte una ragione relativa. In particolare Wolff afferma che l'incomprensibilità della comunione si ottiene "se anima e corpo vengono presupposti come *assolutamente indipendenti* l'una rispetto all'altro". Sotto questa presupposizione "sono essi l'un l'altro altrettanto impenetrabili reciprocamente quanto lo è ogni materia nei confronti di altra materia, e si può ammettere che si trovino solo nel non essere – nei pori – l'uno dell'altra; come Epicuro ha assegnato agli dèi la loro dimora nei pori, ma risparmiando loro coerentemente ogni comunione con il mondo"¹⁶².

Hegel analizza e critica la reificazione dell'anima in Leibniz (che ha trattato l'anima come una monade), l'anima-cosa (*Seelending*) di Epicuro e il dualismo nella sua versione cartesiana e postcartesiana. Invece, la comprensione hegeliana (e aristotelica) di sostanza differisce dalla concezione cartesiana, perché l'anima non può essere trattata come una cosa indipendente, l'anima ha bisogno innanzitutto di un organismo fisico.

Alla fine dell'annotazione Hegel presenta la propria teoria dell'identità di anima e corpo (né monistica, né dualistica) in contrapposizione alla teoria dell'identità astratto-monistica di Spinoza e a quella dualistica di Leibniz. Hegel nomina la sua teoria dell'identità in un altro luogo anche "speculativa", che significa, secondo la sua spiegazione, *wahrhaft begründet*. Il pensiero fondamentale della teoria dell'identità hegeliana dell'anima è il seguente. Anima e corpo si riferiscono allo stesso oggetto: l'individuo vivente singolare. Da ciò si deduce che la descrizione dell'individuo vivente come di un mero corpo è solo un'astrazione, che produce inconsistenze logiche.

¹⁶⁰ M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., pp. 106-7. Cfr. *GE*, § 389 agg.

¹⁶¹ Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 156.

¹⁶² *GE*, § 389 ann. Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., p. 157.

3. Principali interpretazioni critiche sul rapporto anima-corpo

Wolff pur dedicando un'intera monografia al problema anima-corpo non valorizza il significato sistematico di questa relazione all'interno dell'Antropologia e della Filosofia dello spirito. Perciò si prendono qui in considerazione le posizioni di A. Nuzzo, I. Testa, R. Schäfer sulla diversa trattazione del problema. Questi interpreti concordano, infatti, nella critica all'interpretazione di Wolff, che afferma che il problema anima-corpo e le ulteriori domande risultanti da ciò (come quella della materialità o immaterialità dell'anima) sono solo un problema apparente. Per questa ragione la questione anima-corpo sarebbe considerata da Hegel come irrilevante dal punto di vista sistematico, nella misura in cui si riferisce ad un errore categoriale.

3.1 Il rapporto anima-corpo alla luce della *Nachschrift* di Erdmann (A. Nuzzo)

Nuzzo, nel suo articolo *Anthropology, Geist and the Soul-Body Relation. The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*¹⁶³, si propone di discutere la relazione tra anima e corpo secondo tre punti di vista:

- a. La relazione tra anima e corpo che Hegel solleva all'inizio dell'antropologia costituisce la base sottostante dell'intera Filosofia dello spirito nella misura in cui specifica la relazione più generale tra spirito e natura, fornendo la definizione genetica di spirito. All'inizio della filosofia dello spirito è in gioco la presentazione di Hegel del concetto generale di spirito.
- b. In secondo luogo l'indicazione di Hegel dell'antropologia come inizio non è né un'autoevidenza, né una scelta controversa (tema dell'antropologia è, infatti, l'anima animale o spirito, e non in modo specifico l'anima umana o spirito).
- c. La *Nachschrift* di Erdmann delle *Lezioni* di Hegel del 1827-28 (recentemente tradotto) sulla filosofia dello spirito soggettivo diffonde una luce particolarmente interessante, in quanto l'autore "sviluppa una teoria hegeliana della relazione anima-corpo come prolegomeni per una teoria generale dello spirito"¹⁶⁴.

In particolare, l'autrice vuole ripercorrere e rettificare la posizione di Wolff (nel suo commentario *Das Körper-Seele Problem*) riguardo al problema anima-corpo alla luce della *Nachschrift* (1827/28) di Erdmann. Il testo di Erdmann (*Abhandlung über Leib und Seele* (1837)), infatti, conferma la centralità dell'antropologia per l'intera Filosofia dello spirito.

¹⁶³ Cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Suny Press, NY 2013.

¹⁶⁴ J. E. Erdmann, l'autore dell'*Abhandlung über Leib und Seele. Eine Vorschule zu Hegel's Philosophie des Geistes* (1837), fu un ascoltatore particolarmente sensibile e attento delle letture di Hegel su questo argomento cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p.

Hegel, secondo Erdmann, definisce ancora l'antropologia in termini di relazione dello spirito alla corporeità nel 1827/28. In secondo luogo, Hegel non dissolve semplicemente il problema tradizionale dichiarandolo sistematicamente irrilevante, bensì lo riformula in termini dialettico-speculativi ("l'antropologia specifica la relazione generale tra spirito e natura nella relazione dell' 'anima' alla 'corporeità'"¹⁶⁵).

Il 'concetto di spirito' è considerato come il luogo sistematico in cui compare propriamente la transizione tra natura e spirito (vista dal lato dello spirito); si può affermare che l'antropologia vera e propria comincia solo dopo la descrizione di Hegel del problema anima/corpo, posto come specificazione del tema più generale del 'sollevarsi' dello spirito dalla natura come sua verità. Il testo di Erdmann sviluppa ciò che corrisponde ai §§ 388-389 dell'*Enciclopedia* del 1830. Lo spirito all'inizio della Filosofia dello spirito è ancora natura, ed è precisamente la verità della natura, perciò nel suo inizio genetico lo spirito non è ancora libero. Secondo l'autrice "questo è precisamente il significato dell'incorporazione antropologica dello spirito. L'anima è necessariamente incorporata perché lo spirito è (o è diventato) la verità della natura ed è perciò 'ancora immerso' nella natura – proprio come l'anima è immanente nel corpo vivente"¹⁶⁶. L'antropologia si occupa del rapporto conflittuale dello spirito alla corporeità; la psicologia, invece, tratta la relazione dello spirito a se stesso. Nello sviluppo psicologico dello spirito verso la sua libertà la corporeità non è né abbandonata, né esclusa, bensì 'idealizzata'.

Inoltre l'antropologia è la condizione necessaria per la conoscenza di sé o dell'uomo in generale, ma in essa Hegel tratta, innanzitutto, un'anima ancora solo animale (e per questo viene criticato da Feuerbach e da Marx)¹⁶⁷. Solo nella filosofia del diritto, specifica Hegel, si può parlare in senso proprio dell' 'uomo', ovvero solo nella filosofia dello spirito oggettivo, nel 'sistema dei bisogni', l'essere umano si trova immerso all'interno di strutture sociali e istituzioni, in cui può soddisfare i suoi bisogni naturali in modo diverso dall'animale.

Nel testo di Erdmann, Hegel critica l'approccio della storia pragmatica, quello della psicologia empirica e della psicologia razionale¹⁶⁸. In particolare il problema della psicologia razionale è

¹⁶⁵ Cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p. 3.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 7.

¹⁶⁷ Non si può parlare di mera assenza dell'umano nell'antropologia. Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele-Problem* cit., pp. 29-30: "Hegel weist dementsprechen in einigen Anmerkungen zum Anthropologie-Text ausdrücklich darauf hin, dass vieles von dem, was Menschen können, auch Tiere können. Deshalb müssen, nach seiner Ansicht, umgekehrt bestimmte Fähigkeiten und Dispositionen als Voraussetzung der Existenz der Menschen behandelt werden.

Feuerbach, der junge Marx und andere haben dieses Vorgehen Hegels meiner Ansicht nach ungerecht bewertet, indem sie das Verschweigen des Menschen im Text der 'Anthropologie' als blossen Ausdruck dessen ansahen, was sie für Hegels Idealismus, für eine 'Verwechslung von Subjekt und Prädikat' hielten". Cfr. R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan 2010. Infatti, nella sua fase iniziale, l'anima non è propria solamente dell'uomo, ma anche dell'animale, come l'anima vegetativa e sensitiva di Aristotele.

¹⁶⁸ Cfr. a questo proposito anche la 'seconda posizione del pensiero rispetto all'oggettività' in *Enc C*.

legato secondo Hegel (riprendendo la critica già formulata da Kant nei paralogismi) a un errore categoriale commesso dalla ragione, che consiste nel trattare l'anima come una cosa. "La filosofia dello spirito di Hegel in generale e l'antropologia in particolare comincia precisamente dai risultati della critica di Kant. (...) Ciò che risulta sono le proposizioni metafisiche che definiscono l'anima come una 'cosa': a. L'anima è sostanza, b. è sostanza semplice, c. è, nei diversi tempi della sua esistenza, numericamente identica, d. sta in relazione con ciò che è spaziale"¹⁶⁹.

Nuzzo sostiene, inoltre, sulla base della *Nachschrift* di Erdmann, che Hegel definisce l'antropologia in termini di relazione anima/corpo ancora nel 1827-28 come segno dell'importanza che il problema ha per l'intera filosofia dello spirito, non solo per l'antropologia. Wolff, invece, nel suo commentario sottolinea che dal 1817 Hegel abbandona la definizione dell'antropologia in questi termini¹⁷⁰.

La tesi centrale dell'antropologia di Hegel è che l'anima è spirito immediato e relazione naturale alla corporeità: "essere spirito è essere anima di un corpo"¹⁷¹. In termini aristotelici, l'anima è la forma del corpo, essa è reale solo in relazione alla corporeità, con la quale sta – a livello di antropologia – in rapporto conflittuale. Questa relazione conflittuale tra anima e corpo all'inizio dell'antropologia riflette secondo Nuzzo la transizione spirito-natura¹⁷².

Nuzzo condivide la designazione wolffiana della posizione di Hegel come 'ilemorfismo' che si distanzia tanto da una forma di materialismo (o naturalismo) quanto da un idealismo spiritualistico. Hegel esamina le posizioni del materialismo e dell'idealismo nei testi dell'Enciclopedia del 1827/30 e nel *Nachschrift* di Erdmann: "il tentativo di risolvere la contraddizione, afferma Hegel, può andare in due direzioni alternative, ovvero il 'materialismo' (o 'naturalismo') e l' 'idealismo' ('spiritualismo'). Il punto di vista di Hegel è che nessuna posizione riconosce il significato dell' 'idealità' dialettico-speculativa. Per cui entrambi

¹⁶⁹ Cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p. 10 "On Hegel's view, Kant has correctly seen that the mistake of pneumatology consist in replacing the empirical determination of the self (...) with thought determinations whose validity is abstracted from the reference to our embodied condition and claimed 'absolute'". Cfr. Enc C, § 47. Sulla pneumatologia o psicologia razionale cfr. anche Enc C, § 34 e § 378.

¹⁷⁰ Cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p. 6. Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele* cit. p. 32, il luogo in cui Wolff abbandonerebbe la definizione dell'antropologia in termini di rapporto anima/corpo è il seguente: "Die Vorstellung von einer 'Verbindung' des Geistes 'mit dem organischen Körper' wird allerdings von Hegel in den Enzyklopädie-Fassungen seit 1817 nicht mehr benutzt. An ihre Stelle tritt der Begriff der Seele, in Anlehnung an Platons Bild von der Seele als dem 'Band' zwischen Geist und Körper (Timaios 30b)".

¹⁷¹ D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p. 11 "The concept of soul does not make sense if taken as designating a metaphysical, allegedly disembodied ens or res; it is instead a valid concept of a speculative philosophy of spirit designating the first, still natural, and only immediate embodiment of spirit. The soul is form of the body; it is the body's inner purpose and principle of life".

¹⁷² *Ivi*, p. 12: "questa relazione è ora il 'successore' speculativo della relazione anima/corpo della metafisica".

prendono uno dei termini del problema – o materia o spirito – come l'unica verità o la sola esistenza vera e indipendente, che, precisamente nel suo essere la sola verità, esclude in principio e nega l'altra"¹⁷³. Anche se, afferma Hegel, tra i due punti di vista è da preferirsi il materialismo. Infatti, Hegel non nega la realtà della corporeità e della materia, né la dipendenza dei fenomeni mentali e spirituali dalle condizioni materiali corporee, bensì considera lo spirito come idealità della natura¹⁷⁴. Hegel sostituisce queste alternative irrigidite con una concezione speculativa della 'scienza' dello spirito, che si declina in tre differenti relazioni dello spirito alla natura (come risulta dalla divisione della filosofia dello spirito in Antropologia, Fenomenologia e Psicologia). L'immaterialità dell'anima significa il suo essere successore o verità della natura. Di conseguenza la sfera naturale non è semplicemente negata, ma superata dialetticamente nell'anima in quanto spirito (che rimane immanente alla natura), e la relazione anima/corpo dovrebbe essere letta in relazione alla dimensione più ampia della transizione sistematica tra natura e spirito, infatti, anche nelle sue forme più sviluppate "lo spirito hegeliano rimane fondamentalmente connesso al corpo e alla corporeità".

Attraverso lo studio comparativo del testo dell'antropologia (nelle edizioni dell'Enciclopedia) e della *Nachschrift* di Erdmann, l'autrice si è proposta di dimostrare da un lato che "l'importanza sistematica dell'antropologia nel presentare il risultato della transizione dalla natura allo spirito come l'inizio di una nuova sfera sistematica"; dall'altro che Hegel "trasforma il problema tradizionale moderno di anima/corpo all'interno della sua considerazione speculativa dello spirito". La convinzione argomentata di Nuzzo è che "l'articolazione della relazione anima/corpo dovrebbe essere letta all'interno della struttura fornita dalla transizione sistematica tra natura e spirito"¹⁷⁵.

3.2 Il rapporto anima-corpo e il realismo epistemologico secondo I. Testa

Testa avanza l'idea che la relazione anima/corpo intesa come un problema bisognoso di una teoria filosofica costruttiva non abbia mai ricevuto una risposta esaustiva e sistematica nelle opere di Hegel¹⁷⁶. Tuttavia, in continuità con la posizione precedentemente analizzata (Nuzzo),

¹⁷³ *Ivi*, p.13.

¹⁷⁴ Cfr. D. S. Stern, *Essays on Hegel's Philosophy* cit., p. 13. Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele Problem* cit., p. 14.

¹⁷⁵ Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele Problem* cit., p. 14.

¹⁷⁶ Si prenderanno in considerazione i seguenti articoli: I. Testa, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY Press, State University of New York 2013, pp. 19-36; I. Testa, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Il problema "mente-corpo". Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis 2008, pp. 139-158. Per una trattazione più estesa e completa degli stessi argomenti, anche dal punto di vista storiografico, si rinvia alla monografia: I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis 2010.

questo problema locale (che trova spazio nell'*Anmerkung* al § 389) possiede un significato *glocal* all'interno dell'economia del sistema di Hegel¹⁷⁷.

Testa ha il merito di fornire la definizione di diversi approcci conoscitivi, che Hegel accoglie o critica. Secondo la lettura di Testa, Hegel assume una posizione di realismo epistemologico in direzione di un naturalismo della seconda natura. Il realismo epistemologico esprime la tesi secondo la quale lo spirito presuppone la natura; in altri termini, dal punto di vista del soggetto conoscente (un individuo vivente che è innanzitutto un organismo naturale, dotato di capacità e disposizioni cognitive), la natura è data come presupposto¹⁷⁸. L'architettura formale dello *Spirito soggettivo* si articola in diversi livelli, ciascuno dei quali è posto dallo sviluppo precedente, ma è anche dotato di una logica organizzativa irriducibile alla parte da cui deriva geneticamente. In questo modo Hegel effettua una ricostruzione genealogica dei nostri processi cognitivi attraverso Antropologia, Fenomenologia e Psicologia. La realtà si manifesta agli occhi del soggetto conoscente come indipendente e oggettivamente accessibile, e non come un mero prodotto delle categorie soggettive (in questo senso il realismo epistemologico si oppone alla cosa in sé kantiana e al realismo metafisico del criticismo di Schulze, pur preservando il realismo della conoscenza). La realtà non è prodotta dalle categorie soggettive individuali, bensì è una manifestazione della struttura dell'idea sia per quanto riguarda la natura, sia per quanto riguarda lo spirito¹⁷⁹. Questa posizione di Hegel, designata come realismo epistemologico, può essere definita anche come una forma di naturalismo, come si giustificherà di seguito¹⁸⁰.

Testa individua nell'approccio hegeliano al problema anima-corpo un atteggiamento terapeutico nei confronti dei dualismi della modernità. Tale atteggiamento è volto "a curare patologie teoriche e sociali che sono il prodotto di concezioni filosofiche, di pratiche e di credenze diffuse

¹⁷⁷ Questi temi non hanno suscitato molto interesse nella scuola hegeliana, ad eccezione di J. E. Erdmann, *Abhandlung über Leib und Seele. Eine Vorschule zu Hegels Philosophie des Geistes* (1837), Leiden, 1902. Recentemente si sono occupati del problema anima-corpo in relazione alla contemporanea filosofia della mente W. A. De Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; oltre alla prima monografia moderna di M. Wolff sul tema.

¹⁷⁸ *GE*, § 381: "Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung". Cfr. I. Testa, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Il problema "mente-corpo". Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis 2008.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 142 "Lo stesso fatto, messo in luce dalla Filosofia dello spirito, per cui l'autocoscienza teorica e pratica, la famiglia, il diritto e la società civile sarebbero fenomeni sociali concostituiti dalle interazioni riconoscitive degli individui (...) nulla toglie alla loro oggettività epistemologica".

¹⁸⁰ Anche il realismo epistemologico può svilupparsi da diversi punti di vista. Si ha così il realismo epistemologico da una prospettiva che combina pragmatismo e olismo ontologico moderato (K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*); una prospettiva di realismo ontologico più tradizionale orientata al monismo ontologico (ad esempio quella di C. Halbig, *Objektives Denken*); infine una prospettiva di realismo epistemologico che presuppone una forma di realismo ontologico (non dualistico), come in W. Jaeschke, *Zum Begriff des Idealismus*. Su questo punto cfr. I. Testa, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (ed.), *Essays on Hegel* cit., pp. 33-34.

che producono forme di instabilità dualistica e quindi di sofferenza”¹⁸¹. Di conseguenza Hegel propone un atteggiamento diagnostico che identifichi le concezioni erranee e gli errori categoriali; ciò implica una posizione costruttiva sia dal punto di vista teorico, sia dal punto di vista sociale, in relazione alle patologie riflesse e prodotte dai dualismi della società moderna e dell’impostazione categoriale della filosofia della conoscenza e della morale¹⁸².

Secondo le teorie filosofiche moderne, il dualismo ontologico concepisce la relazione anima-corpo “come una forma di interazione causale tra due sostanze eterogenee”, considerate come due realtà esistenti indipendentemente l’una dall’altra. Al contrario, Hegel considera legittima la posizione di chi si astiene dal rispondere alle domande erroneamente poste sull’immaterialità dell’anima e sulla comunione dell’anima con il corpo e propone di considerare innanzitutto la semplicità dell’anima – in questa prima sezione della *Filosofia dello spirito* – determinata come “anima che ha sentimenti, nella quale è contenuta la corporeità”¹⁸³. Testa riprende in questi passaggi le argomentazioni del commentario di M. Wolff per analizzarle o rettificarle. Rifiutando la struttura categoriale implicata nell’interrogazione al § 389, Hegel propone una teoria dell’identità tra anima e corpo, in un senso non riduzionistico del termine¹⁸⁴, ovvero rifiuta tanto a) una forma di riduzionismo ontologico mentalista, quanto b) una forma di riduzionismo ontologico materialista. Il primo tipo di riduzionismo (monismo ontologico mentalista) sostiene che esistono solo entità mentali, a cui sono ridotte anche le realtà materiali. La seconda forma di riduzionismo è quella del monismo ontologico materialista, secondo la quale l’unica realtà ammissibile è la realtà materiale, sotto un certo tipo di descrizione di essa¹⁸⁵. Tuttavia M. Wolff non riesce, secondo l’opinione di Testa, a spiegare lo sfondo che rende la concezione dell’identità anima e corpo pensabile; “infatti il problema locale della relazione anima-corpo può essere compreso solo contro lo sfondo globale della relazione tra natura e

¹⁸¹ I. Testa, *Anima e corpo nell’Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (a cura di), *Il problema “mente-corpo”* cit., p. 140.

¹⁸² Cfr. I. Testa, *Anima e corpo* cit., pp. 140-141. In particolare Testa osserva che esistono differenti concezioni terapeutiche della filosofia, a sostegno di ciò fa riferimento a un articolo di M. Quante, *Spekulative Philosophie als Therapie* (in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (hrsg. von), *Hegels Erbe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 324-350), il quale distingue “tre diverse accezioni di terapia filosofica”: A) La terapia scettica wittgensteiniana, B) la terapia costruttivista moderata, C) la terapia costruttivista revisionista. Secondo la prima forma di terapia A) “tutti i problemi filosofici sono direttamente prodotti dalle concezioni teorico-filosofiche. Dissolte queste ultime non rimane più alcun problema da risolvere: il senso comune è a posto così com’è”; per quanto riguarda B) “le concezioni svianti e gli errori categoriali possono annidarsi anche nel senso comune”. Pertanto alla filosofia spetta un impegno teorico ricostruttivo; infine, a proposito della terza forma di terapia C) le concezioni fallaci si annidano essenzialmente nel *common sense* (I. Testa, *Anima e corpo* cit., pp. 140-141).

¹⁸³ *Enz. D.*, § 403 A.

¹⁸⁴ Cfr. M. Wolff, *Das Körper-Seele Problem* cit., p.100 e I. Testa, *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel* cit., p.

¹⁸⁵ I. Testa, *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel* cit., p. 23. Su questo tema cfr. anche R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan 2010, p.

spirito”¹⁸⁶. Testa sostiene la tesi di un naturalismo di Hegel, cioè “l’idea che c’è una singola realtà – realtà vivente – e differenti livelli di descrizione di essa” per cui lo spirito non costituisce un altro tipo di cosa, bensì “non è per Hegel altro che una costellazione determinata di relazioni della natura stessa come una singola realtà”¹⁸⁷. Considerando la relazione genetica e topologica tra Natura e Spirito si deduce la necessità di comprendere la natura secondo una più ampia concezione, non riducibile a una descrizione fiscalista della realtà. Infatti, non è possibile descrivere la totalità del vivente, compresi i fenomeni e le forme di organizzazione sociale, attraverso una descrizione fiscalista di un ‘naturalismo della prima natura’ (che si utilizza per descrivere le proprietà dei corpi materiali); bensì è necessario concepire un naturalismo ampio e liberale, capace di abbracciare quelle forme di organizzazione del vivente che rientrano in una seconda natura spirituale, e che pertanto si pone al meta-livello della relazione tra natura e spirito.

Come afferma Hegel al paragrafo 389 l’anima è “la *sostanza*, il fondamento assoluto d’ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito”, perciò essa è sostanza del corpo e dello spirito (non si tratta di un certo tipo di sostanza insieme ad altre, bensì dell’unica sostanza). L’anima è sostanza del corpo nel senso che è la sua forma sostanziale – la sua finalità interna. Anche la questione dell’immaterialità dell’anima perde significato da questo punto di vista, perché l’anima, essendo forma, non può essere compresa come una cosa separata dal corpo, bensì è un’attività (*Tätigkeit*) del corpo stesso¹⁸⁸. L’antropologia hegeliana ha una connotazione fortemente naturalistica, infatti, alla tripartizione in anima naturale, senziente e attuale corrispondono diversi livelli organizzativi della natura (prima natura in relazione all’anima naturale e senziente e seconda natura in relazione all’anima effettivamente reale)¹⁸⁹. I primi due livelli dell’antropologia non sono propri esclusivamente dell’individuo vivente umano, bensì riguardano anche l’animale, mentre l’anima effettivamente reale si riferisce solo all’uomo.

L’antropologia di Hegel è l’esposizione della sua dottrina dell’anima, caratterizzata da un approccio naturalistico (l’anima è descritta come attività naturale, senziente e sentimentale – non intrinsecamente intenzionale), ma ben distinta da concezioni di tipo religioso o spiritualistico. Questa impostazione fa pensare al limite ad una teoria naturale della mente. Testa individua nell’antropologia la genesi dei poteri cognitivi superiori. Il tentativo di Hegel è di mostrare che la genesi dei poteri cognitivi risiede nelle attività del corpo (come manifestazioni

¹⁸⁶ I. Testa, *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, Suny Press, State University of New York 2013, p.

¹⁸⁷ *Ivi*, p.

¹⁸⁸ *Ivi*, pp. 26-27: “Nell’‘Antropologia’ le attività dell’anima analizzate da Hegel sono, principalmente, ‘sensibilità’ (*Empfindung*) – in relazione all’animale naturale; ‘sentimento’ (*Gefühl*) e ‘sentimento di sé’ (*Selbstgefühl*) – in relazione all’‘anima senziente’ (*fühlende Seele*); e l’‘abitudine’ (*Gewohnheit*) – che riguarda la transizione dall’anima senziente all’anima attuale”.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 26.

di attività del corpo). Da un lato, riferendosi alla concezione aristotelica della sensazione per cui “tutto è nella sensazione”¹⁹⁰, Hegel propone una ricostruzione genealogica del concetto di spirito che permette di dedurre sulla base dei poteri senzienti inferiori i poteri cognitivi più alti – come il pensiero, il giudizio e la normatività linguistica.

Dall’altro lato questa ‘strategia epistemologica’ non implica che Hegel abbracci completamente una tesi sensualista, ammettendo un unico livello di descrizione (naturalista) dei processi conoscitivi. Comunque Hegel, pur mantenendo una posizione critica verso il sensualismo nei suoi aspetti riduzionistici, accetta di questa teoria le due tesi seguenti: “a) lo spirito ha la sua origine nella natura senziente; b) anche nel suo livello più alto di sviluppo lo spirito continua ad avere la natura senziente come sua condizione, e perciò non esiste indipendentemente da essa”¹⁹¹.

Testa propone di leggere l’antropologia sulla base di un naturalismo della seconda natura, in stretta connessione con lo sviluppo di una teoria dell’abitudine in Hegel. L’abitudine presuppone sempre la relazione con il corpo anche quando riguarda attività spirituali più elevate, come il pensare o le attività riflessive, strutturate proposizionalmente, ecc. Tuttavia la relazione che l’abitudine mantiene con il corpo “non implica una concezione oggettivata del corpo, ma piuttosto un’esperienza di un corpo proprio (come *Leib*, più che come *Körper*), soggettivato: un corpo che diventa un *segno espressivo*”¹⁹². Non solo l’anima non può essere concepita senza un riferimento al corpo, ma anche lo spirito non può essere concepito indipendentemente dall’incorporazione (*Verleiblichung*) sia relativamente alla sua genesi, ai suoi contenuti e alla forma delle attività in cui tali contenuti si presentano; infatti, lo spirito (nelle sfere successive dello spirito soggettivo, oggettivo e assoluto) non è un tipo di essere altro rispetto al naturale, pur essendo irriducibile ad esso¹⁹³.

Sulla base delle tesi combinate secondo cui l’anima è sostanza dello spirito e l’abitudine è la sua forma universale, Testa caratterizza la posizione di Hegel come naturalismo sociale. Infatti,

¹⁹⁰ *GE*, § 400 ann.: “e, se si vuole, tutto ciò che si presenta nella coscienza spirituale e nella ragione ha in essa la sua fonte ed origine”.

¹⁹¹ I. Testa, *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, Suny Press, State University of New York 2013, p. 27.

¹⁹² I. Testa, *Hegel’s Naturalism* cit., p. 28: “If he had introduced a notion of ‘second nature’ connected with the development of corporeal habits, Hegel could not have accounted neither for the genesis nor, even, for the form of all spiritual activities – from the upright posture to the self-conscious thought of self that modern philosophy has posited as proper to human being”.

¹⁹³ Testa estende il dominio del mentale (nel senso del termine inglese *Mind*) anche alle sfere dello spirito oggettivo e assoluto; in questo modo introduce una questione di ontologia sociale per la comprensione di quella particolare realtà sociale, che non può essere considerata semplicemente come un’entità altra rispetto alla realtà naturale. Se la filosofia hegeliana viene compresa come una forma di olismo metodologico e ontologico, “allora non possiamo sostenere di esserci occupati adeguatamente della questione anima-corpo se ci siamo concentrati esclusivamente sullo spirito soggettivo”. Cfr. I. Testa, *Hegel’s Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel’s Philosophy* cit., p. 31 (traduzione mia).

anche al di fuori della Filosofia dello spirito soggettivo si può parlare, ad esempio, delle istituzioni come di una forma di seconda natura sociale – come estensioni e oggettivazioni della natura umana – e, da questo punto di vista, le istituzioni di un corpo sociale possono essere analizzate in termini di abitudine¹⁹⁴. La filosofia di Hegel sotto questa prospettiva può difficilmente essere designata come una forma di idealismo.

3.3 Il concetto procedurale di anima-corpo

In questo paragrafo si prende in considerazione la teoria del rapporto procedurale di anima-corpo, proposta da R. Schäfer nel suo articolo *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*¹⁹⁵. Schäfer sostiene che la relazione anima-corpo forma un'unità procedurale e speculativa che permette all'anima attraverso livelli diversi di sviluppo di dispiegarsi a coscienza e poi a spirito. Questa tesi della relazione anima-corpo come unità procedurale speculativa viene completata da una seconda tesi che riguarda la produttività dello spirito e la sua capacità di trasformazione: “Nel processo di sviluppo, come Hegel lo abbozza, lo spirito comprende gradualmente sempre di più la sua propria produttività (*Produktivität*)”¹⁹⁶.

La relazione *Leib-Seele* gioca un ruolo fondamentale per lo sviluppo dell'anima a coscienza e spirito in particolare nella più matura Filosofia dello spirito; questa relazione non è trattata da Hegel in un luogo specifico, bensì riguarda l'intera filosofia dello spirito a diversi livelli di sviluppo. Questa tesi è sostenuta in modo analogo anche da L. Siep nel suo articolo *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Come sostiene Hegel ai §§ 4 e 151 degli *Elements of the Philosophy of Right*, cfr. I. Testa, *Hegel's Naturalism or Soul and Body in the Encyclopedia*, in David S. Stern (Ed.), *Essays on Hegel's Philosophy* cit., pp. 32-33. Inoltre Testa giunge alla conclusione di M. Wolff e di W. A. DeVries nella definizione della filosofia hegeliana come ilomorfismo. L'opposizione di Hegel al dualismo ontologico del materialismo riduzionista (in cui sono compresi gli approcci naturalistici di tipo fisicalista, riduzionista ed eliminativista) e del riduzionismo mentalista conducono ad una filosofia ilomorfica. L'ilomorfismo di Hegel non si fonda su un dualismo tra realtà naturale organica e realtà sociale, ma è piuttosto naturalismo sociale.

¹⁹⁵ R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (Hrsg. von), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

¹⁹⁶ R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (hrsg. von), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 194: “Daraus folgt die zweite These: In der Produktivitätsthematisierung bildet die einfach-naturale Leib-Seele-Einheit einen unmittelbaren Ausgangspunkt und durchläuft eine Transformation, in welcher der Geist den Leib zu einem immer äußerlicheren Werkzeug durchgeistigt und damit dessen Naturalität überwindet”.

¹⁹⁷ L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in L. Eley (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopäie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Frommann- Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, pp. 204-205. In particolare Siep sostiene che si deve seguire la ‘storia’ del *Selbstgefühl* (e quindi dei livelli pre-riflessivi corporei, inconsci) dalla filosofia della natura fino alla filosofia del diritto, “per comprendere le condizioni di un

Il modello di sviluppo procedurale della relazione *Leib-Seele* riesce a connettere tanto motivi monistici quanto dualistici nella cornice di sviluppo dello spirito. Così si può sostenere, secondo Schäfer, l'idea di una forza integrativa (*integrative Kraft*)¹⁹⁸ della Filosofia dello spirito che connette diversi aspetti, anche eterogenei, ad esempio motivi funzionalistici, epifenomenalistici, materialistici, fisicalistici, ileomorfisti (ecc.). La relazione procedurale percorre la Filosofia dello spirito in vari gradi del suo sviluppo, in particolare si incontra nell'antropologia, nella fenomenologia e nella psicologia; ma è presente anche nello spirito oggettivo (nelle sfere del diritto e dell'eticità) e nello spirito assoluto (nell'estetica).

Con ciò l'autore non propone la tesi che "la relazione anima-corpo costituisca l'intero sviluppo dello spirito, bensì solo che essa giochi ogni volta un ruolo centrale ad alcuni differenti livelli dello sviluppo dell'anima verso lo spirito"¹⁹⁹. Schäfer interpreta Hegel attraverso un concetto di Plessner, quello di *Korrelationsstufentheorie*, in riferimento al rapporto anima-corpo²⁰⁰. Di conseguenza la tesi principale di Schäfer si amplia ulteriormente: "la relazione anima-corpo è secondo Hegel un'unità speculativa, e questa unità è speculativa, perché essa a) porta alla luce i

rapporto libero della persona al suo corpo e 'corpo' sociale. Solo così si può valutare se Hegel abbia riunito in modo convincente gli elementi opponentesi della sua concezione della persona, del corpo e della libertà". Nel paragrafo che l'A. dedica all'antropologia, sostiene che l'anima è la forma di organizzazione del corpo umano, ma nelle sue prestazioni più alte essa è capace di distanza e indipendenza dal corpo. L'anima è nella filosofia dello spirito il pre-livello della coscienza e i suoi propri livelli - anima naturale, senziente ed effettuale - sono ancora ampiamente forme dell'inconscio. L'antropologia di Hegel è da un punto di vista ampio anche psicopatologia. Infatti "la forma più vera dello spirito, esistendo in una forma più subordinata ed astratta, racchiude un'inadeguatezza che è la malattia. In questa sfera, bisogna considerare in un primo momento le configurazioni astratte dell'anima per sé, in un secondo momento anche come stati patologici dello spirito, perché questi non si possono capire se non a partire da quelle" (*GE*, § 404 ann.). Siep, nell'analisi dell'anima senziente (o meglio del *Selbstgefühl* di un individuo incorporato), identifica nell'abitudine la forma più alta del possesso di sé: "la semplice relazione a sé dell'anima senziente nei suoi sentimenti particolari, però anche in contrapposizione a questi, presuppone una 'idealizzazione' dei sentimenti e della loro 'corporeità immediata'" (L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität* cit., p. 211).

¹⁹⁸ Cfr. anche J. van der Meulen, *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, "Hegel-Studien", 2 (1963), pp. 251-274. L'A. legge lo spirito come il terzo termine della relazione anima-corpo. In particolare van der Meulen, allo stesso modo di Schäfer, analizza l'evolversi della relazione anima-corpo all'interno dell'anima naturale, dell'anima senziente e dell'anima effettivamente reale. A proposito dell'anima senziente scrive: "Es ist nicht schwer, hier das Phänomen wiederzuerkennen, das die heutige Seelenforschung in mannigfacher Weise als das Bewußtsein in seinem Verhältnis zum sogenannten Unbewußten versteht. Bei Hegel kann allerdings von Bewußtsein im eigentlichen Sinne noch nicht gesprochen werden, den es ist hier erst eine innere Differenz der Seele, die noch nicht in Beziehung zu einer Außenwelt gesetzt ist" (*Ivi*, pp. 259-260). Nell'ultimo paragrafo dell'articolo lo spirito compare come io, il germe del terzo momento sintetico accanto ad anima e corpo. "Tuttavia - scrive l'A. - non come qualcosa di nuovo che sopravviene, bensì come la verità dell'anima nel suo riferimento alla corporeità (...) O, lo spirito come il vero terzo (*das wahre Dritte*) nella dualità di anima e corpo è innanzitutto esso stesso ancora una forma unilaterale, con ciò solo apparente, che deve innanzitutto svilupparsi alla sua unità vera riempita" (*Ivi*, p. 266).

¹⁹⁹ R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (Hrsg. von), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 197.

²⁰⁰ *Ibid.*

momenti contrapposti nel loro riferirsi l'uno all'altro e b) sistematizza questo rapporto essenziale di contrapposti in uno sviluppo articolato di livelli”²⁰¹.

Nella critica al rigoroso modello dualistico cartesiano, Schäfer ha il merito di richiamare l'attenzione del lettore su un passaggio della *Scienza della logica* in cui Hegel descrive la relazione anima-corpo all'interno dell'idea della vita. Il corpo forma il termine medio tra la soggettività immediata e l'oggettività esterna; esso è la copula della relazione sillogistica, che ha come estremi la soggettività e l'oggettività esterna, in questo modo si realizza a 'totalità concreta'²⁰². Nell'Antropologia la struttura sillogistica soggetto-corpo-mondo è presente solo in modo parziale, dal momento che in essa lo spirito vive in uno stato iniziale di passività.

Schäfer tratta il rapporto anima-corpo nell'antropologia in relazione ai seguenti momenti: a) *l'anima naturale*, b) *la sensazione umana dell'anima naturale*, c) *l'anima senziente dell'uomo*, d) *il sentimento di sé e l'abitudine*, e) *l'“anima effettivamente reale” e la spiritualizzazione del corpo nello spirito oggettivo e assoluto*.

a) Schäfer descrive a sostegno della sua tesi l'unità immediata di corpo e anima nell'*anima naturale*²⁰³. L'anima naturale è un soggetto sostanziale unitario a cui spettano immediatamente le determinazioni della natura nella sua corporeità. Le qualità e capacità corporee procedono, secondo Hegel, verso un carattere sempre più intelligente ed etico. Le modificazioni dell'anima naturale come suoi momenti di sviluppo (*Entwicklungsprozesse*) si mostrano nel corso delle età della vita, nel rapporto sessuale e nel processo tra veglia e sonno. In particolare la funzione del sonno è, a questo livello dell'antropologia, il completamento e rafforzamento dell'essere sveglio (§§ 398-399).

Relativamente al punto b) *la sensazione umana dell'anima naturale*, Schäfer descrive l'*Empfindung* come limitata e finita, in quanto non differenziata rispetto al mondo oggettivo (al soggetto non sarebbe ancora contrapposto alcun mondo oggettivo). Nella sensazione, in cui domina uno *status* passivo della soggettività, sono comunque contenute due diverse tendenze pre-conscie per cui da un lato (i) le condizioni corporee divengono determinazioni dell'anima, dall'altro (ii) le condizioni dell'anima vengono corporeizzate. Nella misura in cui queste due istanze vengono differenziate tra loro comincia la dialettica della sensazione umana²⁰⁴. Qui si ha a che fare con un'anima ancora in costruzione “in identità immediata con la sua corporeità” (con

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ivi*, p. 200. “Das Verhältnis der Seele bzw. des Geistes zum Leib ist also hinsichtlich seiner logischen Grundstruktur als eine syllogistische Relation aufzufassen, die sich in Wechselbezug zwischen Subjekt und äußerlicher Wirklichkeit realisiert”. Cfr. *WL*, p. ; *SL*, p. 869 inserire citazione *Enc C*, § 216.

²⁰³ Cfr. R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, p. 204: “Der Naturgeist ist im Rahmen der “natürliche Seele der ‘Anthropologie’ eine natural Grundlage des Menschseins”.

²⁰⁴ *Enz.D.*, § 401.

una sorta di determinatezza naturale), a cui le forme più elevate di spiritualità, come diritto, moralità, eticità, arte, religione e filosofia, sono ancora estranee²⁰⁵. L'anima si esteriorizza nel corpo manifestando la sua interiorità, questa corporeizzazione serve innanzitutto al rapporto con sé dell'anima. Comunque per l'anima meramente passiva queste due tendenze sono ancora precategoriale e inconse²⁰⁶. Le corporeizzazioni dell'anima sono da ricercare, secondo Hegel, in una nuova scienza, di cui si auspica la nascita, la *fisiologia psichica*²⁰⁷. Una tale scienza dovrebbe indagare in modo particolare gli affetti, con ciò tuttavia Hegel non vuole introdurre nessun biologismo degli affetti e delle corporeizzazioni di determinazioni spirituali. Questa sarebbe, infatti, "una ricaduta nella fisiologia dell'organismo animale"²⁰⁸ e un ritorno alla Filosofia della natura.

Per quanto riguarda il punto c) *die fühlende Seele*²⁰⁹, questa viene definita da Hegel attraverso un maggiore grado di autoreferenzialità tematica rispetto all'*Empfindung*. Schäfer mette in luce la distinzione hegeliana tra *Empfindung* e *Gefühl*: una sensazione è, per esempio, il mero esserci di una qualità, un sentimento è, al contrario, l'esperienza soggettiva di una determinata qualità ("Alla sensazione è legata la sensibilità; si può dunque ritenere che la sensazione ponga in primo piano il lato della passività, del *trovare*, cioè dell'immediatezza della determinatezza nel sentire, mentre il sentimento (*Gefühl*) si rivolge piuttosto all'ipseità insita nel sentire")²¹⁰. Il rapporto anima-corpo emerge da un lato nell'anima senziente nella sua capacità di appropriarsi di tutte le datità (*Vorgegebenheiten*) dell'anima naturale ("l'anima è il concetto *esistente*, l'esistenza dello speculativo. Essa è perciò nella corporeità, unità semplice onnipresente (...)"²¹¹). Dall'altro lato compare a questo livello la malattia mentale che rappresenta una

²⁰⁵ R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (hrsg.), *Geist und Psyche* cit., p.

²⁰⁶ Sul tema dell'inconscio, rispettivamente del pre-conscio cfr. A. Masullo, *Das Unbewußte in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, "Hegel-Studien Beiheft", 19 (1979), pp. 27-63, che vede l'inconscio nell'Antropologia di Hegel in particolare nel "Funktionskreis der physischen Bewegung, des leiblichen Selbstgefühls, der Empfindung"; ciò significa che l'inconscio dell'uomo (*die Unbewußtheit des Menschen*) consiste nella sua corporeità naturale, che è "eine Noch-nicht-Geistigkeit", R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (hrsg.), *Geist und Psyche* cit., pp. 209-210.

²⁰⁷ *GE*, § 401 ann.

²⁰⁸ R. Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (hrsg.), *Geist und Psyche* cit., p. 210: "bei der bloß Biologischen Physiologie kann aber die Innenperspektive geistiger Bestimmtheiten, die den Affekten zugrunde liegen, nicht in den Blick kommen".

²⁰⁹ *Ivi*, p. 211. Per spiegare il passaggio all'anima senziente (e al rapporto anima-corpo che in essa si mostra), Schäfer la definisce come l'identità di sé che si mantiene nel cambiamento di sensazione (die sich im strömenden Empfindungswechsel durchhaltende Selbstidentität); l'identità di sé dell'anima sussistente nel cambiamento è un elemento olistico.

²¹⁰ *Ibid.*: "Empfindung ist die passiv erlebte, unmittelbare Bestimmtheit der Seele; das Gefühl thematisiert die darin enthaltene 'Selbstischkeit', also die Zugehörigkeit der Empfindung zur durchgängigen Selbstidentität". Cfr. *GE*, § 402 ann.

²¹¹ *GE*, § 403 ann.

separazione dell'intellettuale dalle sue basi empiriche (ovvero dal corpo). Infatti, Hegel descrive l'essenza della malattia in ciò: che l'anima e lo spirito si separano (o l'anima e il corpo).

Al punto d) si ha il passaggio dal sentimento di sé all'abitudine. Tuttavia, in questa fase iniziale l'anima rimane ferma ancora in una determinata corporeizzazione (*Verleiblichung*) e si esperisce come malata.

Quando il sé progredisce in direzione di uno stato di salute, allora si ha una maggiore idealizzazione del processo della relazione anima-corpo. Hegel afferma al § 409: "Il sentimento di sé, immerso nella particolarità dei sentimenti (delle sensazioni semplici, come desideri, impulsi, passioni e relative soddisfazioni), non è distinto da essi. Ma il sé è, in se stesso, semplice rapporto dell'idealità con se stessa: universalità formale, la quale è la verità di tale essere particolare". L'anima naturale all'inizio dell'antropologia era sostanza, mentre il sé, nel suo rendersi indipendente e autonomo dai sentimenti, è divenuto "sostanza soggettiva di questa corporeità".

"Questo particolare essere dell'anima è il momento della sua corporeità, con la quale essa qui si rompe, distinguendosi come suo essere semplice. Essa sta come sostanzialità ideale, soggettiva di questa corporeità, allo stesso modo che essa, nel suo concetto in sé essente (§ 389), non era che la sostanza della corporeità in quanto tale.

A. Questo astratto essere per sé dell'anima nella sua corporeità non è ancora l'io, non è l'esistenza dell'universale essente per l'universale. È la corporeità riportata alla sua pura *idealità*, la quale pertanto conviene all'anima in quanto tale"²¹².

Come conseguenza della maggiore autonomia del sentimento di sé, sorge l'abitudine antropologica che riguarda il rapporto anima-corpo stesso, nella misura in cui essa, attraverso ripetizione ed esercizio, è un'appropriazione arbitraria, senso-motoria del corpo. Il corpo diventa lo strumento per la realizzazione degli scopi che l'anima si pone. Attraverso l'abitudine si ha una sorta di alleggerimento di tutte le molteplici sensazioni che cadono sotto la soglia della percezione, lasciando emergere così la possibilità per l'esperienza di altre sensazioni e sentimenti.

Infine, Schäfer considera e) *l'anima effettivamente reale* e il modularsi della relazione procedurale anima-corpo nello spirito oggettivo e assoluto. Nell'anima effettivamente reale, il compimento dell'idealizzazione del corpo attraverso l'anima è parimenti il sorgere dell'io. L'anima è diventata io poiché nel corpo non si riferisce più a qualcosa di altro, estraneo ad essa, bensì si riferisce a sé stessa. Scrive Schäfer che "la relazione reciproca anima-corpo nell'abitudine dell'anima senziente conduce all'individualizzazione, poiché attraverso la

²¹² GE, § 409.

penetrazione reciproca raggiunta nell'abitudine di realtà corporea e idealità dell'anima (...) viene raggiunta una forma di unità più complessa di corpo e anima"²¹³. Che il corpo diventi per l'anima uno strumento per la realizzazione dei suoi scopi non significa che l'anima per realizzarsi non debba essere incorporata. Un'anima intesa solamente come interiorità sarebbe unilaterale, astratta e non effettuale. Invece con l'anima reale viene raggiunto lo specifico dell'uomo in contrapposizione all'animale, ovvero il corpo dell'uomo diventa espressione della sua natura spirituale.

L'io è per Hegel perciò un'autoreferenzialità consapevole che sorge dalla vita dell'anima inconscia²¹⁴. La relazione sillogistica tra mondo, corpo e spirito, a cui si è fatto riferimento, consiste in questa sezione nella capacità dell'io di separare il proprio mondo interno dal mondo esterno.

4. Fisiologia psichica (§ 401) e abitudine (§§ 409-410; § 411)

Come si è accennato nel paragrafo precedente, all'interno dell'antropologia, sono in atto due momenti complementari di spiritualizzazione della corporeità e di somatizzazione di determinazioni spirituali. Hegel al § 401 dell'anima naturale (a proposito della *Empfindung*) afferma:

“Per questa via si differenziano due sfere del sentire (*Sphäre des Empfindens*): da un lato una che è anzitutto una determinazione della corporeità (dell'occhio ecc., e in generale d'ogni parte del corpo), determinazione che diviene sensazione quando viene interiorizzata nell'essere per sé dell'anima, quando viene ricordata (*erinnert*); - ed un'altra sfera, quella delle determinatezze sorte nello spirito e ad esso appartenenti, le quali, per essere come trovate, per essere sentite, sono somatizzate (*verleiblicht*). In tal modo la determinatezza è posta nel soggetto in quanto anima"²¹⁵.

²¹³ R Schäfer, *Das Prozedurale Leib-Seele-Konzept bei Hegel*, in E. Düsing und H.-D. Klein (Hrsg. von), *Geist und Psyche* cit., p. 220.

²¹⁴ *Ivi*, p. 224: “Somit kann es für den Menschen kein Bewußtsein ohne leib-seelische Unbewußtheit geben”. L'A. conclude il suo articolo descrivendo gli ulteriori livelli della Filosofia dello spirito in cui la relazione sillogistica mondo-corpo-spirito si dispiega. La struttura sillogistica compare nella *Fenomenologia*, in particolare nella lotta intersoggettiva per il riconoscimento, in cui viene posta la corporeità della coscienza di sé. La struttura procedurale emerge nella *Psicologia*, nell'uso della lingua, dove vengono articolare corporalmente tecniche dell'immaginazione e della memoria. Inoltre, il corpo gioca un ruolo fondamentale nel rapporto del diritto dello Spirito oggettivo dal momento che questo viene considerato una presa di possesso (il corpo, infatti, diventa proprietà giuridica di un uomo che si sviluppa con ciò come persona). La relazione anima-corpo ha un valore fondamentale all'interno dell'Eticità, nel matrimonio, e, infine, anche in riferimento all'arte nella Filosofia dello spirito assoluto.

²¹⁵ *GE*, § 401.

Dalle interpretazioni descritte nei paragrafi precedenti emerge che il rapporto anima-corpo riguarda ogni livello dello spirito, poiché l'essere vivente è un intreccio inscindibile di anima e corpo. L'anima è un'unità psicofisica che sta a fondamento di ogni funzione corporea e attività dello spirito. A questo proposito e come conseguenza della soluzione del dualismo anima-corpo Hegel auspica la nascita di una nuova scienza per la quale propone il nome di 'fisiologia psichica'.

“L'aspetto più interessante d'una fisiologia psichica – afferma Hegel – consisterebbe però nel considerare non la semplice corrispondenza simpatetica, ma, più determinatamente, la somatizzazione che determinazioni spirituali si danno, in particolare in qualità di affetti. Si tratterebbe di intendere la connessione che fa sì che l'ira ed il coraggio siano sentiti nel petto, nel sangue, nel sistema irritable, mentre la riflessione, l'occupazione spirituale sono sentiti nel capo, centro del sistema della sensibilità”²¹⁶.

È evidente che tale concezione unitaria di anima e corpo ha un ruolo niente affatto marginale in relazione alla funzione dell'inconscio nel costituirsi della soggettività. Dal momento che il corpo può essere 'educato' attraverso l'esercizio meccanico dell'abitudine, gli aspetti naturalistici – o in questo caso inconsci – dell'anima possono essere forgiati e modellati in direzione della seconda natura dell'uomo e dell'acquisizione della sua propria razionalità. Tuttavia questa educazione e questo processo di modellizzazione non potranno mai eliminare il fondo naturale e oscuro di ogni individuo. In questo capoverso si prenderà in considerazione in primo luogo il § 401 dell'*Enciclopedia* e la relativa annotazione, dove Hegel analizza in modo dettagliato il sistema del senso interno (nella sua '*particolarizzazione* somatizzantesi'), per focalizzare l'attenzione in un secondo momento sul meccanismo dell'abitudine che permette all'anima di costituirsi come soggetto singolo, ovvero come io.

Oggetto dell'antropologia sono le sensazioni esterne o le sensazioni interne che si somatizzano – ovvero che si danno realtà esterna, corporea, mentre le sensazioni interne in quanto tali cadono nel campo della psicologia. Le sensazioni esterne sono esclusivamente oggetto dell'antropologia e noi le percepiamo, attraverso i cinque sensi, come una modificazione della nostra corporeità da parte del mondo esterno²¹⁷. Nel § 401 e in particolare nell'aggiunta Hegel indaga da un lato la somatizzazione che le determinatezze spirituali si danno, dall'altro

²¹⁶ *GE*, § 401 ann.

²¹⁷ *GE*, § 401 agg.: “Il contenuto della sensazione è o un contenuto che proviene dal mondo esterno, o qualcosa che appartiene all'interno dell'anima; la sensazione è quindi o *esterna* o *interna*. Le sensazioni di questa seconda specie le dobbiamo considerare qui soltanto in quanto si *somatizzano*; nel loro aspetto interno, esse cadono nel campo della psicologia. Al contrario le sensazioni esterne sono esclusivamente oggetto dell'antropologia”.

l'idealizzazione o spiritualizzazione di qualità corporee. Il compito dell'antropologia filosofica è per Hegel di analizzare il "rapporto tra le sensazioni esterne e l'interiorità del soggetto senziente"²¹⁸.

“Ora, questa relazione ha molteplici aspetti, che tuttavia non rientrano ancora tutti nella nostra attuale considerazione. Esclusa da questa rimane qui in particolare la determinazione della sensazione come qualcosa di piacevole o spiacevole: questo confronto, più o meno intrecciato con la riflessione, della sensazione esterna con la nostra natura determinata in sé e per sé, la cui soddisfazione o insoddisfazione ad opera di un'affezione, rende quest'ultima, nel primo caso, *piacevole*, nel secondo *spiacevole*. Altrettanto poco si può introdurre qui nell'ambito della nostra ricerca la stimolazione degli *impulsi* mediante le affezioni. Questa stimolazione rientra nel dominio, qui ancora lontano, dello spirito pratico. Ciò che dobbiamo considerare in questa sede è solamente ed esclusivamente lo stabilirsi della relazione *inconscia* tra la sensazione eterna e l'interiorità spirituale. Mediante questo rapporto, nasce in noi qualcosa che chiamiamo *stato d'animo* (*Stimmung*), un fenomeno spirituale del quale certo (come nel caso della sensazione del piacevole e dello spiacevole e nella stimolazione degli impulsi ad opera delle affezioni) si trova un analogo presso gli animali, e che tuttavia (come gli altri fenomeni spirituali appena nominati) ha al tempo stesso un carattere propriamente umano; e che inoltre diviene qualcosa di antropologico – nel senso più stretto che abbiamo indicato – in quanto è qualcosa di non ancora saputo dal soggetto con piena consapevolezza”²¹⁹.

Hegel si sofferma sulla descrizione delle sensazioni esterne come qualcosa di simbolico, per esempio in relazione ai colori o ai suoni, che sono in grado di suscitare in noi un determinato umore²²⁰. Inoltre afferma: “allo stesso modo che le sensazioni *esterne* si danno un valore simbolico, cioè vengono riferite all'*interiorità* spirituale, anche le sensazioni *interne* necessariamente si *esteriorizzano*, si somatizzano, poiché appartengono all'anima naturale, quindi sono essenti, e devono acquistare un essere determinato immediato, nel quale l'anima diviene per se stessa”²²¹.

Le sensazioni interne sono di due specie – afferma Hegel – “quelle che riguardano la mia immediata singolarità” (ad esempio la collera, la sete di vendetta, l'invidia, la vergogna, il

²¹⁸ *GE*, § 401 agg.

²¹⁹ *GE*, § 401 agg.

²²⁰ Cfr. *GE*, § 401 agg.: “Sono molto ben note le simpatie suscitate dalla natura simbolica delle affezioni”.

²²¹ *GE*, § 401 agg.

pentimento) e quelle “che si rapportano a qualcosa di *universale* in sé e per sé: al diritto, alla eticità, alla bellezza ed alla verità”²²².

Tuttavia il contenuto delle sensazioni interne è qui solamente anticipato perché troverà il suo vero posto solo nella terza parte della dottrina dello spirito soggettivo. Allo stesso modo in cui è stato accolto il contenuto delle sensazioni *esterne*, sulla base della filosofia della natura precedentemente sviluppata.

Hegel nell’aggiunta al paragrafo ripete esplicitamente che: “il nostro oggetto è, per il momento, soltanto la *somatizzazione* delle sensazioni interiori, anzi, più precisamente quella che si produce involontariamente mediante i *gesti*, non quella che dipende dalla mia volontà. Quest’ultima specie di somatizzazione non rientra nel presente argomento, perché presuppone che lo spirito sia già divenuto padrone della propria corporeità, ed abbia fatto coscientemente di quest’ultima l’espressione delle sue sensazioni interiori: cosa che qui non è ancora avvenuta. Qui, come si è detto, noi dobbiamo considerare solamente l’immediato passaggio della sensazione interna nella modalità corporea dell’essere determinato”²²³.

Nel caso della somatizzazione delle sensazioni, Hegel si riferisce a quelle sensazioni rivolte verso l’esterno per mezzo di gesti o di altre parti del corpo. Oppure alle sensazioni interiori, rivolte verso gli organi e i cosiddetti visceri nobili, che si somatizzano in maniera immediata e involontaria (che in fisiologia sono considerati soltanto come momenti dell’organismo animale). A questo proposito viene menzionato M. F. Bichat, medico e fisiologo francese, considerato uno dei fondatori della fisiologia sperimentale e della biologia moderna. Bichat differenzia nell’organismo animale il lato del suo rimanere in se stesso (vita organica) da quello del suo rimanere in sé (vita animale). La vita organica comprende il sistema riproduttivo, la digestione, la circolazione del sangue, il respiro. Alla vita animale appartiene il sistema della sensibilità e dell’irritabilità, a costituire una sorta di atteggiamento teoretico e pratico verso l’esterno²²⁴. Hegel si sofferma con attenzione su fenomeni fisiologici quali il formarsi a partire dall’anima delle lacrime, della voce, della parola, del riso, del sospiro e di altre particolarizzazioni di carattere patognomico e fisiognomico. Inoltre egli assegna un compito alla scienza nella dimostrazione della necessaria relazione tra “una determinata sensazione interiore ed il significato fisiologico dell’organo nel quale tale sensazione si somatizza”²²⁵. Come esempi di queste connessioni Hegel riporta il coraggio e la collera, la vergogna (che si somatizza nel sistema sanguigno), la paura e, infine, anche il pensiero. In particolare quest’ultimo si traduce in

²²² *GE*, § 401 agg.

²²³ *GE*, § 401 agg.: “Qui, come si è detto, noi dobbiamo considerare solamente l’immediato passaggio della sensazione interna nella modalità corporea dell’essere determinato”.

²²⁴ *GE*, § 398 agg. A proposito della distinzione tra vita organica e vita animale nella Filosofia della natura cfr. *GE*, § 355 agg.

²²⁵ *GE*, § 401 agg.

fenomeni corporei, che sono sentiti nel capo e in generale nel sistema della sensibilità. Tuttavia queste forme di esternazione non sono ancora complete, in quanto non sono ancora alienazione ed eliminazione (*Wegschaffung*) della sensazione interiore. Ciò si verifica solo quando, come conseguenza della somatizzazione, si forma qualcosa di presente all'esterno (ad esempio nel riso), si produce una realtà materiale (come nel pianto) o si genera una corporeità ideale e incorporea (come si realizza con la voce, prima ancora che questa venga articolata nel linguaggio)²²⁶. Relativamente al primo aspetto, sappiamo del riso, che esso è prodotto da una contraddizione che sorge ad un tratto, “da qualcosa che subito si rovescia nel proprio opposto, quindi da qualcosa che annulla immediatamente se stesso (...). Quando ad esempio qualcuno che s'avanza con passo fiero cade, ci si può mettere a ridere, perché egli sperimenta nella propria persona la semplice dialettica che gli succede il contrario di ciò cui tendeva”²²⁷. Sempre a proposito del riso Hegel afferma che i diversi modi di ridere esprimono molto sul livello della cultura degli individui; “Un riso espansivo, sonoro, non viene mai, o solo raramente, ad un uomo di riflessione; ad esempio di Pericle si dice che, dopo essersi dedicato agli affari pubblici, non abbia più riso per nulla”²²⁸.

Hegel tematizza l'abitudine nei paragrafi conclusivi dell'Antropologia²²⁹. Tuttavia essa non può essere considerata unicamente da un punto di vista antropologico, in quanto “è, come la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza”²³⁰. L'abitudine, infatti, è

²²⁶ *GE*, § 401 agg. Hegel è consapevole della non piccola difficoltà che si ha nel tentativo di “concepire la connessione di questi fenomeni fisiologici con i corrispondenti movimenti dell'anima”.

²²⁷ *GE*, § 401 agg.

²²⁸ *GE*, § 401 agg.

²²⁹ Sull'abitudine cfr. anche T. A. Lewis, *Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habits to Freedom*, “The Owl of Minerva”, 39, 1-2 (2007-2008), pp. 25-53, l'A. sostiene che l'abitudine gioca un ruolo fondamentale nell'antropologia hegeliana così come nel suo pensiero etico. L'abitudine compare inizialmente nei paragrafi conclusivi dell'anima senziente (in relazione alle capacità fisiche basilari), tuttavia riappare con un ruolo decisivo anche nella descrizione del linguaggio e nell'appropriazione della vita etica. L'abitudine permette, secondo l'A., il passaggio dalla vita etica pre-riflessiva alla vita etica autocosciente. Norme, tradizioni e modi di vita costituiscono il contenuto della vita etica che gli individui innanzitutto acquisiscono inconsciamente nella forma di abitudine (*Habit*). L'A. individua nel linguaggio la capacità di rendere consapevoli le nostre abitudini (generalmente inconsce) e di conseguenza la possibilità di una transizione verso la vita etica riflessiva e verso un nuovo livello di libertà. Il linguaggio gioca nella filosofia hegeliana un ruolo essenziale all'interno del suo pensiero etico e politico. L'abitudine astrae dai sentimenti particolari e subordina essi a modelli dominanti. Inoltre, prosegue l'A., “se i sentimenti strettamente collegati ai sentimenti possono essere articolati in linguaggio, è ragionevole credere che le abitudini che implicano diversi livelli di astrazione dai sentimenti – come abitudini del linguaggio e abitudini del pensiero – possono essere lo stesso” (*Ivi*, p. 46: “Not all feeling can be expressed in language, but that which cannot be is what Hegel considers merely particular, lacking in universality or broader significance”); R. Martinelli, *Uomo natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 105-115.

²³⁰ *GE*, § 410 ann. Cfr. B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopäie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990. L'A. considera innanzitutto l'abitudine

una forma che abbraccia tutti i livelli e le forme di attività dello spirito e costituisce “la determinatezza del sentimento (nonché dell’intelligenza e della volontà, ecc., nella misura in cui appartengono al sentimento di sé)”²³¹. Di seguito ci limiteremo comunque ad una descrizione dell’abitudine antropologica nella misura in cui tratta i differenti rapporti dell’anima alla sua sostanza naturale.

Nel testo del § 410 Hegel definisce la *Gewohnheit* come una forma di universalità nel modo seguente: “questo prender forma (*sich einbilden*) del particolare o del corporeo delle determinazioni del sentimento nell’*essere* dell’anima, appare come una *ripetizione* (*Wiederholung*) di tali determinazioni, ed il prodursi dell’abitudine, come un *esercizio* (*Übung*)”²³². L’abitudine antropologica è una forma di meccanismo (più precisamente il meccanismo del sentimento di sé), che tuttavia può a ragione essere definita come una seconda natura: “*natura*, perché è un immediato essere dell’anima; seconda, perché è un’immediatezza *posta* dall’anima, un dar forma alla corporeità penetrandola, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, ed alle determinatezze della rappresentazione e della volontà in quanto somatizzate (§ 401)”²³³.

Nell’antropologia Hegel è interessato all’abitudine “soprattutto sotto il punto di vista sistematico della liberazione dell’uomo dalle sensazioni interne ed esterne immediatamente date, come dalla naturalità del corpo”²³⁴. Nella mera sensazione l’anima è sprofondata nei

antropologica come forma di liberazione dalle sensazioni interne ed esterne. Ma anche nelle parti successive della Filosofia dello spirito, quando il termine *Gewohnheit* non compare, Hegel si sofferma sul fenomeno dell’abitudine. L’abitudine, infatti, nella Psicologia diventa la forma di liberazione (momento di una lotta per la liberazione) dalle datità immediate, descritte nella Filosofia dello spirito teoretico, ai diversi livelli della rappresentazione; nello spirito oggettivo, l’abitudine culmina nella liberazione dai desideri immediati, dagli impulsi e dalle inclinazioni, nella dottrina delle virtù dello stato. Pertanto Merker distingue un’abitudine antropologica da una forma di abitudine che è attiva nello spirituale: come ricordo e memoria nella Psicologia, e come abitudine del diritto e dell’etico nella Filosofia dello spirito oggettivo. Cfr. *Ivi*, pp. 227-228.

²³¹ *GE*, § 410 ann.

²³² *GE*, § 410.

²³³ *GE*, § 410 ann. Su questo tema si confronti anche M. Winkler, *Die Geburt der zweiten Natur*, “Hegel-Jahrbuch”, 1990, pp. 209-217 e J. Whitebook, *First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis*, “Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory”, 15 (2008), pp. 382-389.

²³⁴ B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Frommann- Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 227. Merker ricostruisce brevemente, prima di occuparsi dell’abitudine, lo sviluppo dell’anima precedente dal punto di vista sistematico. In particolare, descrive il mondo interno in cui si trova l’intera totalità di rapporti del soggetto nell’anima senziente; nel pozzo notturno dell’anima sono conservati impulsi, sensazioni (passate, presenti e anche future), inclinazioni, rappresentazioni, ecc. in modo non autocosciente. A questo proposito si riportano le parole dell’A.: “Diese implizite substantielle Totalität der Seele ist normalerweise nur die basale unbewußte und unzugängliche ‘Schicht’ des verständigen Bewußtsein, das sich distanzierend und objektivierend von ihr befreit hat. Aber in bestimmten außergewöhnlichen Zuständen, in denen das verständige Bewußtsein auf die Stufe der Seele zurücksinkt, diese die ‘Macht’ über jenes gewinnt, sind die ‘formellen’ und ‘abstrakten Gestaltungen’ der Seele auch empirisch zugänglich, können auf ‘natürliche’ oder ‘pathologische’ Weise gefühlt werden”

contenuti determinati e particolari che di volta in volta la determinano in modo contingente; di conseguenza l'anima si perde nelle singole sensazioni, rappresentazioni e desideri, senza riuscire a sentire il suo sé concreto. Nell'abitudine, invece, l'anima si rapporta a sé stessa, "ad una *maniera universale* dell'agire che costituisce la sua individualità"²³⁵. Attraverso la liberazione e la distanza verso i sentimenti corporei concreti, infatti, l'anima – nell'abitudine – non ha più interesse per i sentimenti particolari, li riduce a un mero essere, a determinazioni quasi naturali (non se ne occupa e perciò non dipende da essi).

"Nell'abitudine, l'uomo è nel modo dell'esistenza naturale, e pertanto in essa non è libero (...). La mancanza di libertà è, nell'abitudine, in parte puramente *formale*, in quanto appartiene soltanto all'essere dell'anima; in parte soltanto *relativa*, in quanto essa propriamente si verifica soltanto nel caso delle *cattive* abitudini, o in quanto ad un'abitudine in genere si contrappone un altro scopo; l'abitudine del giusto in generale, di ciò che è etico, ha il contenuto della libertà. – La determinazione essenziale è la *liberazione*, cui l'uomo giunge mediante l'abitudine, dalle sensazioni da cui è affetto"²³⁶.

A dimostrazione di ciò, Hegel distingue tre diverse forme di abitudine.

- 1) La prima forma di abitudine è "l'*indurimento* (*Abhärtung*) contro le sensazioni esterne (il gelo, il caldo, la stanchezza delle membra ecc., il sapore ecc.), come l'indurimento dell'animo contro le disgrazie; (...) l'essere universale dell'anima vi si conserva come *astratto*, ed il sentimento di sé come tale, la coscienza, la riflessione ed ogni altro scopo ed attività, non vi è più coinvolto"²³⁷.
- 2) La seconda forma di abitudine è l'indifferenza nei confronti dell'*appagamento* (*Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung*); "i desideri, gli impulsi vengono smorzati

(Ivi, p. 229). In connessione a ciò Hegel scrive: "In primo luogo, bisogna mostrare la *necessità* della *progressione dialettica* dalla *folia* (considerata nel § 408) all'*abitudine* (trattata nei §§ 409-410). A tal fine, ricordiamo che nel delirio l'anima si sforza di ripristinare in sé la completa armonia dello spirito, sfuggendo alla contraddizione tra la sua coscienza oggettiva e la sua rappresentazione fissa. Questo sforzo può sia fallire che riuscire" (GE, § 410 agg.). Nell'aggiunta al paragrafo Hegel osserva come risultato del percorso precedente: "al contrario, al grado al quale siamo giunti ora, seguendo lo sviluppo dello spirito soggettivo, giungiamo ad un essere per sé dell'anima che è realizzato dal concetto di questa, mediante la *vittoria* sull'intima *contraddizione* dello spirito che è presente nella *folia*, mediante il *superamento* della *totale lacerazione* del Sé. Questo essere presso di sé noi lo chiamiamo *abitudine*" (GE, § 410 agg.).

²³⁵ GE, § 410 agg.: "L'universale al quale l'anima si rapporta nell'abitudine, è tuttavia – a differenza dell'*universale concreto*, che si determina da se stesso, e si presenta solo al pensiero puro – soltanto l'*universalità astratta* prodotta dalla *riflessione* a partire dalla *ripetizione di numerose singolarità*".

²³⁶ GE, § 410 ann.

²³⁷ *Ibid.*

mediante *l'abitudine* del loro soddisfacimento”²³⁸. Questa è la liberazione razionale da essi e non la violenta rinuncia monastica nei confronti del loro appagamento; la quale non solo non ci libera dagli impulsi, ma non è nemmeno razionale quanto al contenuto.

- 3) La terza forma di abitudine è l'abilità (*Geschicklichkeit*). Attraverso l'abilità l'anima si fa valere “nella corporeità in quanto scopo soggettivo, e questa dev'esser gli sottoposta e totalmente permeabile”²³⁹. L'esercizio e la ripetizione conducono alla formazione tecnica e di abilità; e alla liberazione dell'immediatezza e naturalità del corpo, che si rende disponibile per l'immaginazione in lui di scopi concreti (diventa segno espressivo). Non si tratta ancora a livello antropologico di un'abilità allenata, ma di una forma elementare di abilità, sensoriale e motoria. La corporeità si rende disponibile all'anima per la realizzazione di uno scopo determinato. Afferma Hegel che “il prender forma di tale scopo nell'anima consiste in questo, che l'idealità *in sé* essente dell'elemento materiale in generale e della corporeità determinata, è stata *posta* come idealità, affinché l'anima *esista* come sostanza nella propria corporeità (*Leiblichkeit*) secondo la determinatezza della sua rappresentazione e della sua volontà. In questo modo, nell'abilità la corporeità (*Leiblichkeit*) è diventata permeabile e si è trasformata in uno strumento (*zum Instrumente*), cosicché il corpo (*Körper*) ha esteriorizzato correttamente, fluidamente e senza opporre ostacoli la rappresentazione che è in me (ad esempio una serie di note)”²⁴⁰.

Nell'aggiunta al paragrafo Hegel prosegue la riflessione sulla corporeità e sulla sua idealizzazione per mezzo dell'abitudine. “Questo padroneggiare la corporeità costituisce la condizione della liberazione dell'anima, del suo pervenire a coscienza oggettiva”; ciò non significa, tuttavia, che l'anima individuale non abbia già da sempre un corpo organico (*einen organischen Körper*) e che questo sia qualcosa di estraneo ad essa, in quanto essere vivente. È assurdo, infatti, pensare che l'uomo, per essere davvero libero, non dovrebbe avere a rigore alcun corpo organico, che lo costringa ad occuparsi dei suoi bisogni fisici, distraendolo dalla mera attività spirituale.

“In primo luogo, io devo dunque affermarmi in questa *immediata* armonia della mia anima e del mio corpo (*in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes*); certo non ho bisogno di farne – come fanno ad esempio gli atleti e gli acrobati – un fine in sé, ma devo riconoscere al mio corpo i suoi diritti, ne devo aver cura, devo

²³⁸ *Ibid.* “Con ciò s'intende che gli impulsi sono trattati, conformemente alla loro natura, come determinatezze finite, e che essi come il loro soddisfacimento sono subordinati come momenti nella razionalità del volere”.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *GE*, § 410 ann.

conservarlo sano e vigoroso, non posso quindi trattarlo con disprezzo e ostilità. È proprio trascurando il mio corpo, o, peggio ancora, maltrattandolo, che io verrei a istituire nei suoi confronti un rapporto di dipendenza, a dover subire un vincolo esterno; perché in questo modo lo trasformerei – nonostante la sua identità con me – in qualcosa di *negativo*, quindi di *ostile*, e lo costringerei a rivoltarsi contro di me, a vendicarsi del mio spirito. Se al contrario mi comporto in conformità con le leggi del mio organismo corporeo, la mia anima è libera nel proprio corpo (*so ist meine Seele in ihrem Körper frei*)”²⁴¹.

Nonostante l’esercizio dell’abitudine, il corpo rimane un resto indisponibile (LI19); ad esempio, le funzioni vegetative non sono riducibili al dominio dell’anima. “Di conseguenza – afferma Hegel –, qualcosa nella corporeità rimane di puramente organico, quindi sottratto alla potenza dell’anima, in modo che l’azione formatrice dell’anima nel corpo è solo un aspetto di questo”²⁴². Comunque l’anima riesce per lo più a modellare e somatizzare le proprie determinazioni interne, grazie anche alla ripetizione delle attività corporee, in vista di una sua armonizzazione con il corpo. Il grado di adeguatezza e di appropriazione del corpo dipende dunque dall’esercizio e dalla formazione tecnica (che è necessaria anche a chi è dotato di ‘un talento spiccato’), in questo modo il corpo è reso disponibile all’uso dell’anima e alla rappresentazione dei suoi scopi; “da ciò nasce un rapporto *magico*, un influsso immediato dello spirito sul suo corpo”²⁴³. L’esercizio dell’abitudine sulla corporeità si mostra nella postura eretta dell’uomo (“il gesto *assoluto* dell’uomo”²⁴⁴), in quanto egli sta in piedi solo finché inconsapevolmente lo vuole. Lo stesso vale per il vedere e il pensare. La vista permette di cogliere immediatamente in un’unità la molteplicità di determinazioni della sensazione, della coscienza, dell’intuizione, dell’intelletto, ecc.. Anche il pensiero completamente libero implica la corporeità delle funzioni cerebrali, “(quando non si è abituati, il pensare a lungo causa il mal di capo); l’abitudine attenua questa sensazione, facendo della determinazione naturale un’immediatezza dell’anima”²⁴⁵. Attraverso l’abitudine il corpo diventa il termine medio e lo strumento per mezzo del quale il soggetto si incontra con il mondo esteriore in generale. Sublimando gli istinti immediati, che lo

²⁴¹ GE, § 410 agg.

²⁴² GE, §. Cfr. B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (Hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopäie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Frommann- Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 233.

²⁴³ GE, § 410 agg.

²⁴⁴ GE, § 411 agg.

²⁴⁵ GE, § 410 ann.

avvicinano all'animale, l'uomo è in grado di liberarsi dalle sensazioni corporee e relazionarsi mediante le proprie attività all'oggettività esterna; per questo è necessaria la *cultura*²⁴⁶.

“Comunque – anticipa Hegel –, l'abitudine sviluppata ed attiva nella sfera dello spirito come tale è il *ricordo* e la *memoria*, che converrà considerare in seguito”²⁴⁷. Come aveva già affermato all'inizio del § 410, Hegel ritorna sulla difficoltà della determinazione del concetto dell'abitudine, che è definita una tra le determinazioni più difficili, al pari del ricordo e della memoria. In particolare nel suo articolo sull'abitudine B. Merker sostiene che l'abitudine ha un significato decisivo anche nella Psicologia. Ciò può apparire a prima vista non del tutto convincente poiché l'espressione 'abitudine' non compare in quella sezione. Tuttavia, scrive Merker, “secondo il suo concetto l'abitudine ha il suo luogo nella Psicologia”²⁴⁸. L'abitudine, incorporata antropologica, si distingue espressamente da quella sviluppata e attiva nello spirituale, da comprendere come ricordo e memoria. Queste categorie appartengono al secondo grado principale dell'intelligenza, la *rappresentazione*, che media il passaggio dall'*intuizione* al *pensiero* in quanto tale. A questo proposito, si menzionano brevemente i motivi per i quali ricordo e memoria possono essere considerati forme dell'abitudine. Per quanto riguarda l'*Erinnerung*, Hegel afferma che solo attraverso frequenti ripetizioni, perciò attraverso l'abitudine al ricordare, la rappresentazione è in grado di richiamare volontariamente le immagini contenute nel pozzo notturno (inconscio)²⁴⁹. Inoltre, Hegel caratterizza la memoria (e in particolare la memoria riproduttiva) come il meccanismo dell'intelligenza allo stesso modo in cui nell'antropologia l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé. Solo attraverso la ripetizione dell'ascolto e della lettura (abitudine), la memoria meccanica che impara i nomi e li comprende passivamente diventa memoria riproduttiva, che può riprodurre automaticamente (e attivamente) i nomi e disporre liberamente di essi²⁵⁰. Alla fine dello *Zusatz* al § 410 Hegel nota che nell'abitudine la nostra coscienza è da un lato completamente immersa nella *Cosa* (si appropria di essa), mentre dall'altro lato è disinteressata e indifferente nei suoi confronti:

²⁴⁶ *GE*, § 410 agg.: “Mentre negli animali il corpo, obbedendo al proprio istinto, compie immediatamente tutto ciò che l'idea dell'animalità rende necessario, l'uomo deve, al contrario, rendersi padrone del corpo solo mediante la propria attività. All'inizio, l'anima umana penetra il proprio corpo solo in guisa di *universalità* del tutto *indeterminata*. Perché questa penetrazione possa farsi *determinata*, è necessaria la *cultura*”.

²⁴⁷ *GE*, § 410.

²⁴⁸ B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (Hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopäie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”*, Frommann- Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, p. 233: “der Sache nach hat sie in ihr durchhaus ihren Ort”.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 235: “Das Resultat dieser Fähigkeit zur freien, spontanen Reproduktion der ‘schlafenden Bilder’ nennt Hegel *reproductive Einbildungskraft*”.

²⁵⁰ *Ivi*, pp. 237: “Erst hier, für das Gedächtnis, gibt Hegel der Gewohnheit wieder das Gewicht, das sie schon zu Beginn des Vorstellungskapitels, für die Erinnerung hatte”.

“in quanto le singole attività dell’uomo acquistano, attraverso il ripetuto esercizio, il carattere dell’*abitudine*, la forma di qualcosa di accolto nel *ricordo*, nell’*universalità* dell’interiorità spirituale, l’anima porta, nelle proprie manifestazioni esterne, una maniera d’agire *universale* trasmissibile anche ad altri, una *regola*. Questo universale è qualcosa di talmente concentrato in sé fino alla *semplicità*, che io in esso non sono più consapevole delle *particolari* differenze delle mie singole attività. Che sia così, lo vediamo ad esempio nello scrivere. Quando impariamo a scrivere, dobbiamo volgere la nostra attenzione ad ogni singolarità, ad un’immensa moltitudine di mediazioni. Se invece l’attività della scrittura ci è divenuta abituale, il nostro Sé si è completamente impadronito di tutti i singoli dettagli ad essa pertinenti, li ha talmente contagiati con la propria universalità, che essi non sono più presenti a noi *in quanto singoli dettagli*, e noi fissiamo lo sguardo soltanto su ciò ch’essi hanno di *universale*”²⁵¹.

La valutazione dell’abitudine è ambivalente in quanto essa può renderci liberi come anche *schiavi*; infatti, come afferma Hegel stesso, nelle considerazioni scientifiche dell’anima e dello spirito, essa non viene considerata da un lato perché ritenuta “qualcosa di spregevole”, dall’altro perché “rientra tra le determinazioni più difficili”²⁵².

Tra le forme di abitudine spregevoli Hegel individua quelle cattive abitudini, che hanno per contenuto non la libertà, ma “qualcosa di non vivente, di accidentale e di particolare”. Al § 396 Hegel descrive le diverse età della vita e i cambiamenti naturali, individuando “nell’inattività dell’abitudine che ottunde”²⁵³ la dimensione della vecchiaia, in cui l’abitudine minaccia di diventare un mero meccanismo. Negli stessi termini si riferisce all’“abitudine della vita che porta con sé la morte, o, in senso del tutto astratto, è la morte stessa”²⁵⁴.

Un altro tipo di cattiva abitudine, che Hegel qui non menziona – ma è descritta da Kant e ripresa da Fichte –, è l’indolenza. Infatti, l’uomo è pigro per natura e questa forma di indolenza a lungo termine diventa incapacità verso il bene e tendenza a rimanere nell’abituale²⁵⁵.

L’abitudine come forma di liberazione è, per Hegel, innanzitutto il volere della libertà. L’abitudine in senso positivo è dunque quella che è condizione di possibilità dell’immaginazione dell’universale nel soggetto singolare, permettendo all’individuo di realizzare e progettare i propri scopi su di sé e nella realtà oggettiva esterna. Ad un livello più

²⁵¹ *GE*, § 410 agg..

²⁵² *GE*, § 410 ann.

²⁵³ *GE*, § 396: “in die Untätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht”. Nello *Zusatz* allo stesso paragrafo Hegel aggiunge a tal riguardo “Ma questa saggezza – questa perfetta coincidenza priva di vita dell’attività soggettiva con il proprio mondo – riconduce all’infanzia che ignora l’opposizione, proprio come l’attività del suo organismo fisico, che è divenuta abitudine priva di processo, passa alla negazione astratta della singolarità vivente: alla *morte*”.

²⁵⁴ *GE*, § 410 ann.

²⁵⁵ Cfr. per questo aspetto B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes* cit., p. 241.

alto, l'abitudine nell'eticità è quella che "la persona compie, senza scelta riflessa". L'individuo virtuoso, infatti, compie "il suo dovere come qualcosa di *suo proprio* e di *essente*, ed in questa necessità ha (...) la propria effettiva libertà". La persona etica compie il dovere e le virtù particolari in quanto è membro di uno stato (*als Mitglied eines Standes*)²⁵⁶.

Al § 411 l'anima si realizza come effettivamente reale, in quanto, "nella sua corporeità che ha completamente formata e fatta propria, sta per sé come soggetto singolo"²⁵⁷. L'anima, in questa identità dell'interno con l'esterno, modella il proprio corpo come segno (*Zeichnen*), espressione (*Ausdruck*) e opera d'arte dell'anima (*Kunstwerk*); essa assume in questo modo un'espressione *umana*, patognomica e fisiognomica. Rientrano nell'espressione fisiognomica e patognomica (che è da considerarsi qualcosa di *contingente* per lo spirito) "la figura eretta in generale, ed in particolare la conformazione della mano in quanto strumento assoluto, della bocca, il ridere, il piangere, ecc. ed il tono spirituale diffuso sull'insieme, che annuncia immediatamente il corpo come exteriorità d'una natura più elevata"²⁵⁸. La figura umana è per l'animale la forma più alta in cui lo spirito appare, invece essa non è che una prima manifestazione fenomenica dal punto di vista dello spirito, che deve trovare la sua espressione più completa innanzitutto nel linguaggio²⁵⁹.

L'anima in questa terza sezione dell'antropologia forma un'unità mediata con la propria naturalità, penetrando la corporeità senza incontrare resistenza: "Il *passaggio* a questo grado di sviluppo è costituito dal concetto dell'*abitudine*"²⁶⁰. Tuttavia, annota Hegel a proposito del rapporto con la corporeità:

"Al livello che abbiamo così raggiunto, il corpo non entra più in considerazione secondo l'aspetto del suo *processo organico*, ma soltanto nella misura in cui esso è qualcosa di esterno posto *idealmente* nella sua stessa esistenza determinata, ed in lui, l'anima – non più limitata alla somatizzazione *involontaria* delle sue sensazioni interne –, si manifesta con *tanta libertà* quanta essa *finora* ne ha conquistata superando ciò che contraddice alla sua idealità. La somatizzazione *involontaria* delle sensazioni interiori, considerata alla conclusione della prima sezione principale dell'antropologia, nel § 401, è in parte qualcosa che l'uomo ha in comune con gli animali. Al contrario, le

²⁵⁶ GE, § 514. Cfr. B. Merker, *Über die Gewohnheit*, in L. Eley (Hrsg. von), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes* cit., p. 243.

²⁵⁷ GE, § 411.

²⁵⁸ GE, § 411 ann. In particolare nello *Zusatz* Hegel definisce la posizione eretta come "il gesto *assoluto* dell'uomo" e la mano come "*strumento degli strumenti*" che "si presta ad un'infinita molteplicità di exteriorizzazioni della volontà".

²⁵⁹ Cfr. GE, § 411. Nello stesso paragrafo Hegel afferma: "voler elevare la fisiognomica, per non parlare della cranioscopia, al rango di *scienze*, fu perciò uno dei più vuoti ghiribizzi, più vuoto ancora di quello della *signatura rerum*, quando si pretese di riconoscere dalla forma delle piante le loro proprietà curative".

²⁶⁰ GE, § 411 ann.

somatizzazioni che si operano con *libertà* – delle quali bisogna parlare ora – conferiscono al corpo umano un'impronta spirituale così inconfondibile, da farlo distinguere dagli animali molto più di qualunque mera determinatezza naturale”²⁶¹.

Come emerge dalla citazione precedente, Hegel si occupa delle somatizzazioni dell'anima in due luoghi dell'antropologia: nel § 401 a proposito dell'anima *meramente senziente* e nel § 411 quando tratta dell'anima *realmente effettiva*. Questo si giustifica solo a partire dalla differenza tra somatizzazioni *volontarie* e somatizzazioni *involontarie* dell'elemento spirituale. Le somatizzazioni volontarie dello spirito diventano per mezzo dell'abitudine un meccanismo, pertanto non richiedono alcuna “tensione della volontà”; al contrario esistono alcune somatizzazioni involontarie dell'anima (che Hegel considera al § 401) che “possono effettuarsi altrettanto con *coscienza* e *libertà*”²⁶². La voce umana nella misura in cui diviene linguaggio non è più un'esteriorizzazione involontaria dell'anima, ma è prodotta liberamente. Le somatizzazioni involontarie sono state considerate per lo più al § 401, mentre le somatizzazioni che si effettuano con *libertà* sono oggetto della trattazione al § 411.

L'espressione dello spirito si concentra soprattutto nel volto e nel portamento, in particolare è riconoscibile nella mimica e nella gestualità (ad esempio il cenno del capo significa assenso, lo scuotere il capo esprime una negazione, l'arrecchiare il naso denota disgusto, ecc.). Inoltre Hegel osserva che i gesti più espressivi hanno sede nella bocca e nei suoi dintorni, in quanto da qui procede l'esteriorizzazione della parola.

La cultura gioca un ruolo importante nell'espressione dei gesti e della mimica; infatti, l'uomo colto generalmente dà una misura media alla somatizzazione volontaria delle proprie espressioni e mantiene anche all'esterno un atteggiamento tranquillo, mentre l'uomo incolto che non è in grado di controllare la propria interiorità ritiene di non potersi esprimere adeguatamente se non con un eccesso di mimica e gesti.

“L'uomo colto non ha bisogno di sprecare mimica e gesti; nella *parola* egli possiede il mezzo di espressione più degno e appropriato, poiché il *linguaggio* riesce ad accogliere ed a rendere immediatamente tutte le modificazioni della rappresentazione, ragione per cui gli antichi sono giunti fino al punto di far recitare i loro attori con maschere sul volto, rinunciando così – paghi di questa caratterizzazione fisiognomica – alla mimica vivente degli artisti”²⁶³.

²⁶¹ *GE*, § 411 ann.

²⁶² *GE*, § 411 agg.

²⁶³ *GE*, § 411 ann.

Infine, Hegel conclude l'aggiunta al § 411 alludendo alla distinzione tra la determinazione patognomica e fisiognomica delle somatizzazioni involontarie dell'elemento spirituale: "l'espressione *patognomica* si riferisce maggiormente a passioni *passeggere*, mentre la *fisiognomica* concerne il *carattere*, quindi qualcosa di *permanente*"²⁶⁴. Il patognomico può diventare fisiognomico quando le passioni diventano durevoli. Ogni uomo ha un aspetto fisiognomico, tuttavia il giudizio basato sull'espressione fisiognomica ha solo un valore immediato e può essere sia vero, sia non vero; infatti, "l'uomo è conosciuto molto meno a partire dalla sua apparenza esteriore che non dalle sue *azioni*. Il *linguaggio* stesso è esposto al destino di servire altrettanto bene a dissimulare i pensieri dell'uomo quanto a rivelarli"²⁶⁵.

Relativamente all'abitudine due interpretazioni possono aiutarci a comprendere meglio questa importante categoria del sistema hegeliano. La posizione di A. Ferrarin differisce in parte rispetto ai punti di vista analizzati in precedenza. Infatti, Ferrarin legge la teoria dell'abitudine all'interno di un'interpretazione che postula una palese discontinuità tra natura e spirito. Egli sostiene che l'abitudine implica necessariamente un salto rispetto alle categorie precedenti e che di conseguenza determina anche un mutamento qualitativo in relazione alle categorie che seguono (nella Fenomenologia e soprattutto nella Psicologia). Ferrarin vede la natura a partire dall'abitudine come un possesso ideale dello spirito, in un processo unilaterale di rottura con la corporeità.

Anche C. Malabou sostiene che l'abitudine è l'esposizione di un momento che segna una svolta decisiva nell'economia della sezione, anche se, d'altra parte secondo l'autrice, è problematico considerarla un punto di svolta in quanto essa è innanzitutto un meccanismo²⁶⁶. Malabou legge l'abitudine hegeliana come coincidente con il concetto di seconda natura e precisamente come una particolare modalità della reduplicazione del negativo. Infatti, l'abitudine è caratterizzata dalla sostituzione di un'immediatezza data naturalmente con una seconda immediatezza 'posta' dall'anima. Questa immediatezza ripetuta – afferma Malabou – merita correttamente il nome di "seconda natura (*immédiateté redoublée*)"²⁶⁷.

La nozione di abitudine si riferisce alla definizione aristotelica di ἕξις (modo di essere o disposizione permanente), dal verbo *exein* (ἐχειν). Inoltre, nell'etimologia della parola abitudine è contenuta la parola latina *habere*; l'abitudine è quindi un modo di 'avere' e in questo senso un tipo di possesso (una proprietà)²⁶⁸.

²⁶⁴ *GE*, § 411 agg.

²⁶⁵ *GE*, § 411 agg.

²⁶⁶ C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, New York 2005, pp. 24-25.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 38.

²⁶⁸ Cfr. *Ivi*, p. 37. A questa connessione semantica fa riferimento anche A. Ferrarin, *Aristotle and Hegel* cit., p. 278, dove afferma: "Both *hexis* and *habit* stem from the respective Greek and Latin roots of the

L'abitudine ha come si è visto in precedenza il merito di liberare l'uomo da due tipi di mania: l'idiozia e l'alienazione in generale. L'idiozia è considerata da Malabou come un imprigionamento all'interno del sé e in questo modo è la figura invertita dell'alienazione (in cui il sé si fissa su una particolarità). Malabou interpreta la capacità dell'abitudine di stabilire una nuova forma di relazione dell'anima e del corpo – un processo attraverso cui lo psichico e il somatico sono tradotti l'uno nell'altro – come un'operazione plastica che rende il corpo umano uno 'strumento'. Il concetto di plasticità, attraverso cui l'autrice legge la filosofia hegeliana, significa ordinariamente, dal verbo greco *plassein* (πλάσσειν), 'modellare', 'plasmare'²⁶⁹. Con ciò si intende da un lato l'essere malleabile (come l'argilla) e la capacità di ricevere forma, dall'altro la capacità di produrre forma. Proprio come *Plastizität* in tedesco descrive la natura di ciò che è 'plastico', essendo ad un tempo capace di ricevere e di dare forma. Di certo per Malabou l'aggettivo 'plastico' non va confuso con 'polimorfo' e sta in opposizione a ciò che è rigido, fisso e ossificato. L'immagine che meglio può caratterizzare la plasticità è quella di un neonato o un bambino, dotato di elasticità e flessibilità, che possiede l'abilità di evolversi. Tuttavia l'aggettivo si adatta altrettanto bene alle piante, agli animali e, più in generale, a tutte le forme viventi.

In particolare l'aggettivo plastico indica la natura di ciò che è allo stesso tempo universale e individuale, in cui, attraverso l'abitudine, l'accidentale diventa essenziale. Malabou riporta l'esempio dell'uomo trasformato dall'abitudine come frutto del lavoro dell'anima. Hegel chiama questo tipo di individualità sostanziale 'individualità plastica' riferendosi agli uomini migliori dell'antica Grecia; la natura esemplare di questi uomini risiede in ciò che essi incarnano la sintesi del particolare con il genere. Il diventare essenziale dell'accidentale descrive il momento greco della soggettività, nonché il significato ontologico dell'abitudine. Infatti, scrive Malabou, "ciò che all'inizio era solamente un fatto accidentale – il compito di Platone alla filosofia, quello di Pericle alla politica, quello di Fidia alla scultura – è cambiato attraverso la continua ripetizione degli stessi gesti, attraverso la pratica"²⁷⁰. L'acquisizione dell'abitudine non

verb 'to have'. When I have something, I am not that something: I am not immersed in it; I have a relation to and thus a distance from it, hence also the possibility of changing it and influencing it".

²⁶⁹ Cfr. C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, New York 2005, p. 8. Anche Malabou riconosce l'importanza e l'influenza del *De anima* di Aristotele per l'articolazione dell'Antropologia. In particolare sottolinea l'A. che ciò che costituisce la conclusione del *De Anima* aristotelico alla fine del libro terzo, il *nous passivo*, diventa il punto di partenza per la hegeliana Filosofia dello spirito – è la vera fondazione della sua antropologia (anche se l'uomo e l'anima noetica non sono coestensive) (cfr. Malabou, *The Future of Hegel* cit., pp. 39-56. Malabou dedica al confronto con il *De Anima* tutta la seconda sezione della prima parte del libro 'Hegel on man: fashioning a second nature'. In particolare in questa seconda sezione 'On noetic plasticity: Hegel's reading of *De Anima*' cita due articoli di W. Kern, tra cui *Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen 'Nous' in Hegels 'Geist'*, "Philosophisches Jahrbuch" 78 (1971), pp. 237-259).

²⁷⁰ C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic* cit., p. 74.

per questo è un'attività semplice, infatti, vivere è estenuante e formare il meccanismo del corpo porta sfinimento e spossatezza.

Capitolo 3

Il ruolo dell'inconscio nella Psicologia

In questo capitolo si pone l'attenzione sul ruolo dell'inconscio all'interno della sezione psicologia. Diversamente da quanto si potrebbe pensare, la psicologia non è una dottrina dell'anima, compito che nella Filosofia dello spirito soggettivo Hegel assegna propriamente all'antropologia. Nonostante il significato etimologico (*psiche*: anima), Hegel analizza nella sua psicologia il dispiegarsi della ragione, ovvero essa è il luogo specifico del primo sviluppo concreto dello spirito, anche se si tratta ancora di uno spirito finito²⁷¹.

Il termine psicologia nel sistema hegeliano compare per la prima volta nell'*Enciclopedia* del 1827, mentre nell'edizione e nelle opere precedenti Hegel utilizza semplicemente il termine 'spirito'. In particolare nell'abbozzo di sistema del 1803-04, il materiale relativo allo spirito della *Realphilosophie* racchiude ancora in forma confusa i materiali delle sfere della futura filosofia dello spirito soggettivo.

Già in alcuni luoghi della produzione filosofica giovanile è possibile anticipare, seppure solo abbozzata, la trattazione dell'inconscio: in particolare nella *Propedeutica filosofica* (1808) e negli scritti di Norimberga (al cui interno, nella rappresentazione, Hegel inserisce temi di pertinenza dell'antropologia: i sogni e la follia) e nelle *Lezioni jenesi* sulla filosofia dello spirito. In questi scritti, in particolare nello *Jenaer Systementwürfe (I)* Hegel considera il ritornare in sé dello spirito "attraverso l'infinità della terra"²⁷² e in un testo successivo, appartenente alla *Filosofia dello spirito* del 1805-1806, parla della "notte della conservazione" (o notte dell'uomo) come uno strato oscuro e inconscio, che racchiude innumerevoli rappresentazioni ed immagini²⁷³. La *Philosophie des Geistes* di Jena si presenta suddivisa in a. intelligenza e b.

²⁷¹ *GE*, § 440. Nella trattazione di questa sezione si prendono in considerazione i protocolli (raccolti sotto forma di materiale non pubblicato) dedicati alla Psicologia all'interno del seminario "Temi e problemi della filosofia hegeliana. Natura, Soggetto, Libertà (II)" della Scuola di dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università degli studi di Padova (Anno Accademico 2010).

²⁷² *JSI*, p. 265; *FSJ*, p. 3.

²⁷³ *JSIII*, pp. 186-187, *FSJ*, pp. 70-71. Si fa riferimento a *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-06)*, *Philosophie des Geistes*, contenuto in *JSIII*: "Questa immagine appartiene allo spirito, esso ne ha il possesso, ne è il signore; l'immagine è conservata nel suo tesoro, nella sua notte – essa è *inconscia*, cioè senza essere posta davanti alla rappresentazione come oggetto. L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un *puro Sé*; in fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*; qui ad ognuno sta

volontà. Nella prima parte Hegel esprime attraverso un linguaggio ricco di immagini l'attività dell'immaginazione rappresentativa e descrive lo strato del divenire (della vita) attraverso la metafora dello "spirito *sognante*, che ha da fare con un contenuto che non ha alcuna realtà, alcun esserci"²⁷⁴. Fin da queste pagine Hegel è consapevole che la coscienza come atto della relazione all'io e al mondo non è il primo, ma piuttosto è il provenire da altro, da uno strato inconscio – "e come tale costituente la possibilità della negazione, dell'accadere della coscienza, la sua 'materia'"²⁷⁵.

Mentre ne *Lo spirito secondo il suo concetto* (prima sezione della *Filosofia dello spirito jenesse*) convivono assieme motivi di natura antropologica, fenomenologica e psicologica, a partire dai corsi norimberghesi nella *Mittel- e Oberklasse* Hegel definisce lo statuto epistemologico, il metodo e l'oggetto della sua psicologia. Anzalone fa notare che "non sempre è possibile far coincidere l'evoluzione sistematica del pensiero hegeliano con le fasi della sua attività di docente", perché quest'ultima è condizionata, da un lato, dalla sua destinazione (di essere rivolta a studenti del ginnasio), dall'altro lato, dalle prescrizioni del *Normativ* di Niethammer²⁷⁶.

Negli scritti di Norimberga del 1808 e 1810/11 si ha una prima concretizzazione della Filosofia dello spirito soggettivo, in cui Hegel alla fine tratta solo la psicologia definendola 'concetto dello spirito'. Nell'*Enciclopedia* del 1810/11 confluiscono anche tematiche che nell'*Enciclopedia* del 1830 saranno trattate all'interno dello Spirito oggettivo, come ad esempio il diritto e la moralità. In definitiva l'insegnamento hegeliano della psicologia a Norimberga sembra orientato a definire il passaggio da una psicologia intesa in senso tradizionale come *Seelenlehre* a una psicologia come *Geisteslehre* (questo passaggio non è indicativo solamente di un mutamento terminologico, bensì soprattutto di un mutamento di ordine concettuale; l'anima

sospesa di contro la notte del mondo". Cfr. G. Cantillo, *La nascita del soggetto in Hegel*, in Id., *Natura umana e senso della storia. Studi di storia della filosofia*, Luciano Editore, Napoli 2005, pp. 23-38; G. Cantillo, *Immaginazione e rappresentazione nella filosofia dello spirito di Hegel*, in P. Venditti (a cura di), *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Urbino, 1996, pp. 309-320.

²⁷⁴ Ivi, p. 75. Cfr. inoltre G. Cantillo, *La nascita del soggetto* cit., p. 30: è il linguaggio che fissa in una struttura relazionale oggettiva le rappresentazioni interne, dando loro i nomi, "e così 'crea' le cose definendole insieme nella loro indipendenza e nella loro relazione". Infatti, "mediante il nome, dunque, l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente*" *JSIII*, p. 189; *FSJ*, p. 74. (G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805-06)*, *Philosophie des Geistes* cit., p. 74). Nella dimensione dell'immagine e nella rappresentazione il soggetto e l'oggetto non ci sono. Attraverso l'esempio dell'*Esel*, Hegel spiega il modo in cui, mediante il linguaggio e i nomi, ci appropriamo dell'oggettività: "L'uomo parlando si rivolge alla cosa come alla *sua*, e vive in una natura spirituale, nel suo mondo, e questo è l'*essere* dell'oggetto. Lo spirito è in rapporto con se stesso; dice all'asino: tu sei un che di interno, questo interno è l'io e il tuo essere è un suono che io ho arbitrariamente inventato. *Asino* è un suono, che è qualcosa di interamente altro dall'essere sensibile come tale; fin tanto che noi vediamo l'asino, ed anche lo tocchiamo o lo udiamo, noi siamo la stessa cosa, siamo immediatamente tutt'uno con lui, riempiti da lui; ma venendo indietro come nome, esso è un che di spirituale – qualcosa di interamente altro" (*JSIII* p. 190; *FSJ*, pp. 74-75).

²⁷⁵ G. Cantillo, *La nascita del soggetto* cit., p. 25.

²⁷⁶ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 57.

rimane comunque l'oggetto dell'Antropologia ed è la prima forma (più naturalistica) di manifestazione dello spirito)²⁷⁷. Ne risultano due elementi innovativi della psicologia speculativa hegeliana: 1. L'oggetto della Psicologia non è più l'anima, bensì lo spirito 2. Il nuovo fondamento metodologico della disciplina è identificato con il concetto.

Nell'*Enciclopedia* del 1817 lo spirito soggettivo è tripartito in anima, coscienza e spirito (non si parla ancora di Psicologia). Nei §§ 440-444 dell'*Enciclopedia* del 1830 Hegel espone le linee generali della sua psicologia, tripartita in Spirito teoretico, Spirito pratico e Spirito libero. La psicologia hegeliana analizza "le facoltà o i modi universali di attività dello *spirito come tale* – l'intuire, il rappresentare, il ricordare, il desiderare ecc. – da due punti di vista" (senza il contenuto *fenomenico* della rappresentazione empirica o del pensiero e senza le forme che assumono; ciò non significa tuttavia che si tratti di un' 'astrazione arbitraria').

Lo spirito libero è l'unità dei due gradi generali di sviluppo: l'anima e la coscienza o spirito fenomenico – in questo modo è "sapere dell'unità di soggettività e di oggettività". Tuttavia questa identità di soggettivo e oggettivo è ancora solo formale in quanto è qualcosa di astratto, infatti, osserva Hegel, lo spirito soggettivo è finito perché "ha nel suo sapere, non più un oggetto, ma una determinatezza, cioè nel senso che è finito mediante la sua immediatezza, e – cosa equivalente – per il fatto di essere soggettivo, ossia come concetto"²⁷⁸.

Spirito teoretico e spirito pratico appartengono alla sfera dello spirito soggettivo in generale, ma per questo non vanno differenziati rispettivamente come suoi modi passivo e attivo. Solo l'anima è passiva, mentre lo "spirito è essenzialmente attivo e produttivo". Lo spirito teoretico trova realizzazione nelle sue produzioni che sono ancora solamente formali (la produzione di un mondo ideale fatto di rappresentazioni soggettive, ricordi, pensieri). Il suo prodotto è la *parola*. Lo spirito pratico ha a che fare con le autodeterminazioni (appetizioni, desideri, ecc.) che, sebbene siano materiale proprio della volontà, sono anch'esse ancora formali. Il prodotto dello spirito pratico è il *godimento*, non ancora azione. Se da un lato lo spirito teoretico sembra accogliere ciò che è presente (rendendo soggettivo l'oggetto), dall'altro lato lo spirito pratico deve produrre qualcosa che ancora non esiste all'esterno (ovvero l'elemento soggettivo non possiede alcuna vera oggettività, ma è "qualcosa di appartenente alla singolarità dell'individuo")²⁷⁹.

²⁷⁷M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 81.

²⁷⁸ *GE*, § 441. Nello *Zusatz* al medesimo paragrafo si legge: "Questo implica che lo spirito *finito* è immediatamente una contraddizione, un qualcosa di non vero e, al tempo stesso, il processo di superamento di questa non verità. Questo combattere con la finitezza, la vittoria sul limite, costituisce l'impronta del divino nello spirito umano, e forma un grado necessario dello spirito eterno. Parlare dunque dei limiti della ragione è ancora peggio che parlare d'un ferro ligneo".

²⁷⁹ *GE*, § 444.

Le determinazioni contenute nello spirito non gli provengono dall'esterno. Nella misura in cui lo spirito le comprende, produce le determinazioni da se stesso. Perciò le determinazioni dello spirito sono "a) qualcosa *di essente*, che viene *dato* nello spirito e *trovato* (dallo spirito) e b) qualcosa che lo spirito dà *a se stesso*. Esse sono al tempo stesso qualcosa *di essente* e qualcosa di *suo*"²⁸⁰. Lo spirito teoretico non si rapporta all'oggetto al modo della coscienza, che lo comprende come qualcosa di immediatamente essente, ma cerca di renderlo qualcosa di conosciuto. Per cui lo spirito (a livello di intelligenza) "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". In modo differente, lo spirito pratico non comincia da oggetti apparentemente indipendenti, ma da un punto di partenza opposto; ovvero inizia "dai propri *scopi ed interessi*, quindi da determinazioni *soggettive*, e solo allora procede a farne qualcosa di oggettivo"²⁸¹.

Fin dai primi paragrafi della psicologia emerge che la filosofia dello spirito soggettivo si limita alla descrizione degli aspetti solo "formali" dello spirito finito, "e non procede alla differenziazione del contenuto, in cui lo spirito realizza la sua libertà come un mondo dello spirito". La psicologia, infatti, mostra *come* lo spirito deve procedere per determinarsi come spirito libero²⁸².

1. La critica di Hegel alla psicologia empirica, alla psicologia razionale e alla fisiognomica

Nei paragrafi introduttivi della Psicologia, come già nell'introduzione alla Filosofia dello spirito soggettivo e all'*Enciclopedia*, Hegel prende posizione e si distanzia dalla psicologia empirica e dalla psicologia razionale. Fin dagli anni di Norimberga Hegel aveva espresso un giudizio negativo sulla pessima condizione della psicologia (e della logica). Il concetto di psicologia come scienza dello spirito è profondamente diverso da quello prevalente ai tempi di Hegel. Infatti, quest'ultimo si contrappone tanto alla psicologia razionale, inserita nella metafisica leibniziano-wolffiana (perché astratta e intellettualistica), quanto alla "psicologia empirica, che parte dall'idea che il soggetto, l'individuo vivente, psichico, sia dotato per natura di alcune forze

²⁸⁰ A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988, p. 51: "Il suo e l'essente dello spirito sono nuove denominazioni per la soggettività e l'oggettività, la cui opposizione si è ripetuta fin dalla logica in forma sempre mutata (...). Il percorso dello spirito teoretico va dall'essente al suo; lo spirito pratico percorre la via opposta: dal suo all'essente".

²⁸¹ *GE*, § 443 agg.

²⁸² A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto* cit., p. 52. *GE*, § 444.

o facoltà”²⁸³. La psicologia di Hegel considera lo spirito nella sua vivente unità, che “si contrappone da sé alla frammentazione dello spirito nelle diverse *facoltà, forze* o – cosa in fondo non diversa – *attività* rappresentate come diverse e reciprocamente indipendenti”²⁸⁴. La Psicologia hegeliana ha da un lato una funzione epistemologica: è una teoria della verità e ha a che fare con il rapporto tra soggettività e oggettività (lo spirito è spirito libero in quanto riconosce se stesso nel proprio altro, nella misura in cui non si trova determinato da qualcosa di esterno, ma è esso stesso l’attività di tale determinare); dall’altro svolge una funzione gnoseologica, in quanto descrive le facoltà e i gradi attraverso cui lo spirito realizza il processo della sua liberazione²⁸⁵. Hegel conferisce all’avanzare dello spirito le caratteristiche di uno sviluppo, che coincide con il sapere concreto dello spirito (§ 442), “come nel vivente in generale tutto è già idealmente contenuto nel germe (...), così anche tutte le forme particolari dello spirito vivente devono svilupparsi a partire dal concetto di questo come dal loro germe”²⁸⁶. Proprietà che Hegel ben riassume nei successivi capoversi al § 379:

“L’intero sviluppo dello spirito non è altro che il suo elevarsi da sé alla propria verità, e le cosiddette facoltà dell’anima non hanno altro senso che di costituire i gradini di questa elevazione. Mediante questa autodifferenziazione, autotrasformazione, e mediante il ricondurre le proprie differenze all’unità del proprio concetto, lo spirito è insieme qualcosa di vero, di vivente, di organico e di sistematico; predicati che non si possono concedere né alla psicologia razionale né a quella empirica, dal momento che quella trasforma lo spirito in un’essenza morta, separata dalla propria realtà effettiva, mentre questa uccide lo spirito vivente disgregandolo in una molteplicità di forze indipendenti, non prodotte e tenute assieme dal concetto”²⁸⁷.

La psicologia razionale studia l’anima e le sue facoltà da un punto di vista razionale, attraverso deduzione a priori, per cercare di risolvere i problemi lasciati aperti in seguito al ricorso all’esperienza. Hegel identifica la psicologia razionale con la pneumatologia (a partire dalla definizione wolffiana e sulla base del fatto che la parola *Geist* traduce il greco *pneuma* e il latino

²⁸³ G. Cantillo, *Immaginazione e rappresentazione nella Filosofia dello spirito di Hegel*, in P. Venditti (a cura di), *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Urbino 1996, p. 312. Cfr. inoltre *GE*, § 34, §§ 378-379.

²⁸⁴ *GE*, § 379. *Enc A*, § 367 agg. La psicologia empirica riduce lo spirito a un aggregato, “considerato come una raccolta di forze e di facoltà che si trovano accidentalmente l’una accanto all’altra”.

²⁸⁵ *GE*, § 440 ann.: “La *psicologia* considera perciò le facoltà o i modi universali di attività dello *spirito come tale* – l’intuire, il rappresentare, il ricordare, il desiderare ecc. – da due punti di vista: da un lato senza il contenuto *fenomenico* che si trova nella rappresentazione empirica, ed anche nel pensiero, come nel desiderio e nella volontà; dall’altro senza le forme che assumono (...)”.

²⁸⁶ *GE*, § 379 agg.

²⁸⁷ *GE*, § 379 agg.

spiritus); questa disciplina concerne la natura metafisica dell'*anima* (cioè dello spirito) come *cosa*²⁸⁸.

Entrambe, psicologia empirica e psicologia razionale sarebbero responsabili della cosalizzazione dell'*anima*, ma tra le due Hegel considera la prima ad un "livello più alto della seconda"²⁸⁹.

La psicologia empirica considera le facoltà dello spirito come 'fatti', senza considerare la natura essenzialmente unitaria dello spirito, lo scompone in una molteplicità di forze tenute assieme da un rapporto della finalità estrinseca. Inoltre la Psicologia empirica procede ipostatizzando e separando le diverse facoltà collezionando e ordinando i diversi fenomeni mentali attraverso classificazioni, senza coglierne l'intimo nesso.

Nella sezione fenomenologica dedicata alla Ragione osservativa, il filosofo denuncia l'insufficienza del metodo osservativo della psicologia empirica per comprendere il rapporto teleologico attraverso cui si realizza la vita organica. Gli schemi del metodo osservativo, applicati alle scienze umane e a quel particolare organismo vivente che è l'uomo, sono inadeguati a conoscere l'autocoscienza pensante. Il problema dunque non è di affinare il metodo (basato su osservazione e sperimentazione) o di migliorarlo, perché esso non è efficace quando viene applicato all'uomo. In altri termini Hegel rifiuta l'idea di descrivere passioni, inclinazioni, facoltà umane, allo stesso modo in cui si classificano le diverse specie di piante o insetti. Sulla stessa scia (e come esito estremo dell'approccio osservativo) Hegel dedica un dettagliato esame critico a due pseudo-scienze: la fisiognomica di J. C. Lavater e la frenologia di F. J. Gall. L'assunto di base della fisiognomica è la teoria di natura ontologico-religiosa secondo la quale gli organi e l'aspetto esterno del corpo umano, in particolare l'espressione del volto, rendono conto dell'interiorità dell'uomo. La fisiognomica, che Lavater distingue in naturale, scientifica e filosofica, pretende di istituire una legge, un rapporto necessario e una connessione causale tra l'interiorità e la fisionomia dell'individuo. In questa connessione tra aspetti somatici e interiorità l'agire umano perde qualsiasi forma di interesse relativamente alla considerazione della natura etica dell'individuo. Con la sua critica serrata Hegel valuta la corrispondenza fisiognomica come contingente e arbitraria e avverte la necessità di rivolgersi all'agire volontario dell'individuo, al fine di comprendere lo strato più profondo dell'animo umano. Su questo punto Hegel manifesta la sua consonanza con Lichtenberg, uno scienziato dell'epoca, che sostiene che "è il linguaggio dell'azione più che quello dell'espressione che deve diventare oggetto di analisi e interpretazione"²⁹⁰. Analogamente infondata appare a Hegel

²⁸⁸ *GE*, § 34 agg., §378.

²⁸⁹ *GE*, § 34 agg.

²⁹⁰ M. Anzalone, *Forme del pratico nella Psicologia di Hegel*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2012, p. 40.

la frenologia con la sua pretesa di “localizzare le diverse facoltà umane e le conseguenti caratteristiche psichiche individuali in parti specifiche del cervello”²⁹¹. Hegel rigetta la craniologia galliana come una forma ancora più rozzamente materialistica della fisiognomica, che “in definitiva non riesce a stabilire alcun rapporto necessario e diretto tra regioni craniche e proprietà spirituali dell’uomo, anzi rimane confinata in una dimensione di assoluta arbitrarietà”²⁹².

In conclusione Hegel prende le distanze tanto dal metodo classificatorio e descrittivo della psicologia tradizionale, quanto dalla centralità riconosciuta ai fatti di coscienza dalla psicologia empirica. L’errore fondamentale dalla *gewöhnliche Psychologie*, della quale Hegel non ignora i risultati, è stato di intendere l’anima come una cosa.

Tuttavia la disciplina che agli occhi del filosofo ha avuto un ruolo importante nell’implementazione del paradigma epistemologico della psicologia – pur non avendo alcuna specifica dignità teorica – è il magnetismo animale di F. A. Mesmer, infatti scrive Hegel: “In tempi moderni, sono stati in particolare i fenomeni del *magnetismo animale* a rendere intuitiva anche nell’esperienza l’*unità sostanziale* dell’anima e la potenza della sua idealità, che ha scompigliato tutte le rigide distinzioni dell’intelletto, indicando immediatamente la necessità di una considerazione speculativa per risolvere le contraddizioni”²⁹³. Di questa tecnica Hegel si è occupato soprattutto nell’antropologia in relazione agli studi di Eschenmeyer e Steffens, i quali hanno il merito “di aver reso chiara la necessità di portare alla luce ‘il lato naturale dello spirito’, rispondendo al ‘bisogno del nostro tempo di pensare concettualmente la relazione dello spirito e della materia’”²⁹⁴.

2. Spirito teoretico: inconscio e rappresentazione

Sebbene qui Hegel tematizzi l’intelligenza e la volontà dello Spirito, ovvero i gradi più alti del pensiero, la funzione dell’inconscio non viene meno. Hegel introduce espressioni come ‘pozzo notturno’, ‘pozzo inconscio’, ‘pozzo dell’intelligenza’ e ‘immagini dormienti’ e usa termini come *bewusstlos* per sottolineare nuovamente l’importanza dell’inconscio all’interno di questa

²⁹¹ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 36. L’A. inserisce le critiche di Hegel alla fisiognomica e alla frenologia all’interno del contesto storico contemporaneo a Hegel, ovvero il mutamento del paradigma epistemologico della psicologia tra Settecento e Ottocento, in particolare in ambito medico si assiste ad uno sviluppo nello studio del sistema nervoso periferico e centrale (come per esempio le ricerche portate avanti da Kiemeyer e Reil). In particolare acquista una significativa importanza la connessione della psicologia con la fisiologia.

²⁹² *Ivi*, p. 40.

²⁹³ *GE* § 379.

²⁹⁴ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 127.

terza sezione dello Spirito soggettivo²⁹⁵. Come già nell'Antropologia emerge una tematizzazione del concetto di inconscio di cui Hegel fornisce una teoria coerente e ben articolata.

In particolare il ruolo dell'inconscio si gioca, a questa altezza sistematica, su due livelli: a livello epistemologico nello Spirito teoretico, a livello pratico ovvero sul piano dell'agire nello Spirito pratico.

Nella filosofia dello spirito da un lato la ragione ha a che fare con la liberazione di un 'mondo trovato', dato come presupposto e preesistente; dall'altro lato ha luogo il progressivo autonomizzarsi di un individualità come soggetto pensante e agente²⁹⁶. Nella sezione Hegel ripercorre la serie di determinazioni dello Spirito teoretico e dello Spirito pratico, seguendo un movimento a spirale rispettivamente di interiorizzazione di una realtà data e di estrinsecazione di una realtà posta dal soggetto stesso. Fin dall'inizio della trattazione dello spirito teoretico Hegel precisa che:

“La distinzione tra *intelligenza* e *volontà* ha spesso il senso scorretto per cui esse vengono prese come esistenze fisse, separate l'una dall'altra, come se la volontà potesse essere senza intelligenza, o l'attività dell'intelligenza priva di volontà. La possibilità che – come si suol dire – l'*intelletto* venga plasmato senza *cuore* ed il *cuore* senza *intelletto*, e che vi siano anche unilateralmente, cuori senza intelletto ed intelletti senza cuore, mostra tutt'al più che vi sono esistenze cattive, entro sé non vere; ma non è la filosofia che deve prendere tali non verità dell'essere determinato e della rappresentazione per la verità, ciò che è cattivo per la natura della cosa”²⁹⁷.

Nell'intelligenza è attivo un processo di interiorizzazione (*Innerlichmachung*) attraverso cui la forma della contingenza viene tolta all'oggetto, per coglierne la sua natura razionale, in questo modo l'oggetto da qualcosa di esterno diventa qualcosa di interno²⁹⁸.

Il corso formale dello sviluppo dell'intelligenza verso la conoscenza viene suddiviso secondo tre gradi a loro volta tripartiti come segue:

²⁹⁵ Cfr. *GE*, § 453-454 e relativi *Anmerkung* e *Zusatz*. Inoltre al § 455 Hegel parla di “pozzo universale”, al § 456 di “riserva di immagini” e al § 462 di “profondo pozzo dell'Io”.

²⁹⁶ Cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, p. 30: “Fintantoché questa liberazione non è ancora compiuta, lo spirito è limitato da una realtà esterna ad esso”. Nell'Introduzione alla Filosofia dello spirito, nella Divisione, al § 386 Hegel scrive: “La destinazione dello spirito finito è di soffermarsi sui diversi gradi di questa attività, mentre li percorre. Sono i gradi della sua liberazione, nell'assoluta verità della quale sono una stessa e medesima cosa il *trovarsi davanti* un mondo come qualcosa di presupposto, il *produrlo* come qualcosa di posto dallo spirito, e la liberazione da quel mondo ed in quel mondo” (*GE*, § 386).

²⁹⁷ *GE*, § 445 ann.

²⁹⁸ Cfr. *GE*, § 445 agg.

a. Spirito teoretico

a) Intuizione

1) sensazione

2) attenzione

3) intuizione

β) Rappresentazione

1) ricordo

2) immaginazione

3) memoria

γ) Pensiero

1) intelletto

2) giudizio

3) ragione

Il ruolo dell'inconscio è importante soprattutto a livello della rappresentazione (e a livello degli impulsi e dell'arbitrio per quanto riguarda lo spirito pratico).

α) Il processo conoscitivo comincia dall'intuizione (*Anschauung*) descritta come lo spirito nella sua immediatezza, come sensazione del materiale che essa trova in modo immediato, ovvero come "il suo sordo agitarsi entro sé, in cui esso è a se stesso *come una materia*, ed ha l'intera *materia* del suo sapere"²⁹⁹.

Il secondo momento all'interno del grado dell'intuizione è l'*attenzione* con cui Hegel identifica l'inizio della cultura, "senza la quale nulla è per lo spirito; l'attivo *ricordo*, il momento del *suo proprio*, ma in quanto è l'ancora *formale* autodeterminazione dell'intelligenza"³⁰⁰. L'apprensione degli oggetti avviene innanzitutto grazie all'attenzione, in cui si trova una *divisione* e un'*unità* del soggettivo e dell'oggettivo (soggettività e oggettività), attraverso cui lo spirito riceve "una *nozione* della Cosa". L'attenzione dipende dal mio arbitrio, tuttavia essa non è qualcosa di facile.

"Essa al contrario richiede uno sforzo, perché se l'uomo vuole cogliere un unico oggetto, deve astrarre da tutti gli altri, da tutte le mille cose che si muovono nel suo capo, dagli altri suoi interessi, persino dalla sua propria persona; e, reprimendo la propria vanità, che invece di lasciar parlare la Cosa si precipita a sentenziare su di essa, deve sprofondarsi ostinatamente nella Cosa, senza interferire con le sue riflessioni; deve

²⁹⁹ *GE*, § 446; cfr. anche la traduzione in *GE*, § 446: "il suo agitarsi ottuso in sé (*weben*)".

³⁰⁰ *GE*, § 448.

lasciarla prevalere in sé, o fissarsi su di essa. L'attenzione implica pertanto la *negazione del proprio farsi valere, e l'abbandonarsi alla Cosa*³⁰¹.

A questo proposito Hegel riporta da un lato l'esempio del selvaggio che "non è attento pressoché a nulla" e non fissa la sua attenzione su alcunché, dall'altro lato, invece, l'esempio del botanico che nota in una pianta molte più caratteristiche di quante ne possa cogliere un uomo ignaro di botanica. Se si ricorda quanto affermato da Hegel sulla distrazione nell'antropologia come possibile *incipit* della follia, si capisce altrettanto bene l'importanza dell'attenzione come base per il processo conoscitivo. Nell'attenzione si ha una divisione e un'unità di soggettività e oggettività, nell'intuizione l'intelligenza procede a distinguere in modo determinato l'oggettivo dal soggettivo.

All'interno dello spirito teoretico, l'intuizione mantiene un forte grado di dipendenza dalla realtà esterna che andrà progressivamente a togliersi all'interno del percorso della filosofia dello spirito: già con la rappresentazione, infatti, le immagini che fuoriescono dal pozzo inconscio sono un prodotto interiorizzato e sotto il controllo dell'io. Noi tuttavia non conosciamo tutte le immagini contenute nella nostra interiorità, esse si risvegliano accidentalmente.

L'intuizione, o, ad un livello ancora precedente, la sensazione, ha il vantaggio di garantire l'oggettività del contenuto intuito, proprio in quanto riceve i suoi stimoli direttamente dalla realtà materiale esterna, per cominciare in secondo luogo quel processo di interiorizzazione e di elaborazione interiore che implica tutti i gradi successivi di sviluppo dell'intelligenza. L'intuizione non va confusa con la rappresentazione. Infatti, anche se entrambe queste forme dello spirito hanno sia la caratteristica di essere separate da me sia di essere mie proprie, "nell'intuizione prevale l'oggettività del contenuto". Mentre l'accesso al punto di vista della rappresentazione si ha "solo quando rifletto che sono io ad avere l'intuizione"³⁰². Nell'intuizione l'intelligenza è immersa nella materia esterna; solo nella misura in cui si affranca da questo stato di passività, mediante un processo di interiorizzazione dell'intuizione e del materiale trovato, diventa rappresentazione.

β) La rappresentazione è una determinazione articolata in modo stratificato all'interno della concezione hegeliana dello spirito. Hegel la definisce come "intuizione ricordata e interiorizzata, il medio tra l'immediato trovarsi determinata dell'intelligenza, e l'intelligenza nella sua libertà: il pensiero"³⁰³. L'attività rappresentativa dell'intelligenza si distingue in *Erinnerung* (ricordo), *Einbildungskraft* (immaginazione) e *Gedächtnis* (memoria). Innanzitutto

³⁰¹ *GE*, § 448 agg.

³⁰² *GE*, § 449 agg.

³⁰³ *GE*, § 451.

nei paragrafi dedicati alla determinazione del ‘ricordo’ Hegel tematizzata nuovamente la sua ‘teoria’ dell’inconscio. Il ricordo consiste nel richiamare alla mente in modo involontario un contenuto che già ci appartiene, che non è solo intuito, ma posto come il *mio proprio* – è ciò che chiamiamo *immagine*. Nel ricordo, l’intelligenza interiorizza il contenuto del sentimento, nel suo proprio spazio e tempo, in questo modo lo solleva al di sopra della *particolarità* dello spazio e del tempo. Infatti nel ricordare l’intelligenza ha bisogno inizialmente dell’intuizione; ma “mentre alla *sensazione* ed all’*intuizione* è necessaria la *presenza immediata* della Cosa, io posso al contrario da qualsiasi parte mi trovi, *rappresentarmi* qualcosa, anche ciò che più lontano da me nello spazio esterno e nel tempo esterno”³⁰⁴.

Prima ancora di esporre la sua teoria dell’immaginazione Hegel si sofferma nei §§ 453-454 sul significato dell’immagine: questa “è *conservata inconsciamente, ricordata* nell’intelligenza”. Hegel comprende l’intelligenza come un “pozzo notturno” nel quale è custodito un mondo d’infinite immagini e rappresentazioni, in cui non è ancora posta alcuna determinatezza. Essa è il pozzo *inconscio* “nel quale il diverso non è ancora posto come discreto”. Il pozzo della mia interiorità contiene un’infinita moltitudine di immagini del passato che dormono in lui. Le immagini in questo livello si risvegliano accidentalmente, l’io non ne ha pieno controllo (non è ancora in grado di evocarle *volontariamente*), ed esse sono una “*nostra proprietà* solo in modo *formale*”³⁰⁵. Il ricordo è il rapporto dell’immagine con un’intuizione, ovvero è la forma universale sotto la quale la singola intuizione immediata viene sussunta, sotto la rappresentazione. Il ricordo, per diventare tale, ha bisogno di ripetute intuizioni e che il nostro interesse sia stato suscitato dall’oggetto dell’intuizione: “mediante una tale evocazione sovente ripetuta, l’immagine acquista in me una vivacità ed un’attualità talmente grandi che non ho più bisogno dell’intuizione esterna per ricordarmene. È per questa via che i *fanciulli* passano dall’*intuizione* al *ricordo*”³⁰⁶.

In questo modo l’immagine acquisisce una relativa autonomia rispetto all’intuizione che la vincolava all’oggetto; essa non è più soltanto proprietà (*Eigentum*), ma diventa anche possesso (*Besitz*) dell’intelligenza, grazie alla determinazione dell’esteriorità³⁰⁷. L’intelligenza è ora capace di separare l’immagine dalla semplice notte nella quale stava originariamente immersa e

³⁰⁴ *GE*, § 452 agg.

³⁰⁵ *GE*, § 453 agg.: “Nessuno sa quale infinita moltitudine d’immagini del passato sonnecchi in lui; esse si risvegliano accidentalmente di quando in quando, ma, come si dice, non si riesce a farsele tornare in mente”. Cfr. anche *GE*, § 454 agg.: “Le immagini del passato che giacciono, nascoste, nelle oscure profondità del nostro interno, diventano nostro *effettivo possesso* emergendo davanti all’intelligenza nella luminosa, plastica figura d’una intuizione *determinata (dasaienden)* dello *stesso* contenuto, e con il nostro riconoscerle – con l’aiuto di questa intuizione *presente* –, come intuizioni da noi già avute”.

³⁰⁶ *GE*, § 454 agg.

³⁰⁷ *GE*, § 454.

le è possibile fare ciò senza aver più bisogno dell'intuizione esterna. Questa sintesi dell'immagine interna con l'essere determinato ricordato, che l'intelligenza può ora esternare e porre di fronte a sé, è la rappresentazione.

La rappresentazione non coincide completamente con l'immagine, tuttavia rappresentazione e immagine non devono essere considerate nemmeno come totalmente distinte. Hegel riconosce la difficoltà di distinguere tra immagine e rappresentazione. Innanzitutto una prima distinzione può essere fatta considerando il termine tedesco *Vorstellung*, dal verbo *vorstellen* che significa “porre dinanzi, rappresentare, presentare davanti”³⁰⁸. L'immagine (*Bild*) può considerarsi come la forma più elementare di rappresentazione. L'immaginazione è il primo modo attraverso cui si compie la liberazione dalla naturalità dello spirito come intuizione. Il mondo delle immagini è il mondo interiore del soggetto; la prima forma in cui lo spirito può costruirsi un mondo di immagini soggettivo³⁰⁹. Inoltre l'immaginazione non si limita a un'immagine singola, isolata, bensì si riferisce a una rete di relazioni tra le immagini. Attraverso l'immaginazione si istituisce un mondo di immagini.

La distinzione tra immagine e rappresentazione può essere fatta, anticipando un tema che nella Psicologia compare successivamente – anche se precedente dal punto di vista logico –, attraverso l'uso del linguaggio. Infatti, questo mondo interiore di immagini potrebbe rimanere un mondo solipsistico, solamente interiore, nel senso di chiuso nella soggettività. Il canale attraverso cui comunicare il proprio mondo di immagini all'esterno non può essere il sentimento, che ha un carattere ancora troppo soggettivo ed effimero. Solo attraverso il linguaggio le immagini diventano rappresentazioni, perché vengono poste in un mondo oggettivo (il concetto di ‘rappresentazione’ va dunque inteso nel senso letterale di porre un oggetto di cui siamo coscienti)³¹⁰. Le immagini acquisiscono un'oggettività attraverso il nome, mediante il rapporto segno/significato.

2.1 L'immaginazione (§§ 455-460)

La categoria dell'immaginazione nell'*Enciclopedia* è a sua volta tripartita in immaginazione riproduttiva (che produce le immagini), immaginazione associativa (che associa le immagini tra di loro) e fantasia, di cui Hegel fornisce una prima descrizione nello *Zusatz*:

³⁰⁸ G. Cantillo, *Immaginazione e rappresentazione nella Filosofia dello spirito di Hegel* cit., p. 317.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 316: “la prima forma (...) attraverso cui lo spirito costruisce un mondo interiore è opera dell'immaginazione”.

³¹⁰ *Ivi*, p. 317.

“In primo luogo essa non fa nient’altro che determinare le immagini a entrare nell’*essere determinato*. Essa è così l’immaginazione puramente *riproduttiva*. Quest’ultima ha il carattere di un’attività puramente *formale*.

In secondo luogo, però, l’immaginazione non si limita a richiamare a sé le immagini che sono presenti in lei, ma le *mette in relazione tra di loro* ed in questo modo le eleva a rappresentazioni *universali*. A questo livello, l’immaginazione appare di conseguenza come l’attività dell’*associazione* delle immagini.

Il terzo livello in questa sfera è quello nel quale l’intelligenza identifica le proprie rappresentazioni *universali* con la *particolarità* dell’immagine, con ciò dando loro un’esistenza *figurata*. Questo essere determinato sensibile ha la doppia forma del *simbolo* e del *segno*; in modo che questo terzo grado comprende la *fantasia simboleggiante* e quella *significante*, la quale ultima costituisce il *passaggio alla memoria*”³¹¹.

Oltre a queste tre forme dell’immaginazione Hegel introduce anche alla fine dell’aggiunta al § 456 l’*immaginazione produttiva* a completamento dell’attività rappresentativa.

A questo livello domina l’opposizione di soggettivo e di oggettivo, ovvero l’opposizione tra il mio contenuto soggettivo o rappresentato e il contenuto intuito della Cosa. Nell’annotazione al § 455 Hegel sostiene che le *leggi dell’associazione delle idee* che la psicologia empirica crede di poter rintracciare come leggi del pensiero, non sono vere leggi, da un lato perché quelle che vengono associate non sono *idee*, ma mere rappresentazioni, dall’altro lato perché non sono *leggi*, dal momento che sono molteplici rispetto a un medesimo contenuto e sono sottoposte all’arbitrio e alla casualità.

Relativamente alla distinzione tra immagine e rappresentazione, Hegel afferma che il contenuto riprodotto dall’immaginazione ha una “rappresentazione *universale* che funge da *relazione associativa* delle immagini, delle rappresentazioni; rappresentazioni più astratte o più concrete a seconda delle diverse circostanze”³¹². Immagine e rappresentazione sono differenti rispetto al contenuto perché l’immagine è una rappresentazione sensibilmente più concreta³¹³. Il processo di associazione delle rappresentazioni va concepito come un processo di “*sussunzione* delle singole rappresentazioni sotto una *universale* che ne costituisce la connessione”³¹⁴.

Nell’immaginazione associativa l’affiancarsi di immagini e rappresentazioni è “il gioco di un rappresentare privo di pensieri”, una sorta di sovrapporsi di molte immagini simili. Per la

³¹¹ *GE*, § 455 agg.

³¹² *GE*, § 455.

³¹³ *GE*, § 456 agg.: “Già le immagini sono più universali delle *intuizioni*; esse hanno tuttavia ancora un contenuto *sensibile-concreto*; e sono io a costituire il rapporto con altro simile contenuto”.

³¹⁴ *GE*, § 456.

produzione di rappresentazioni universali ha luogo invece un'astrazione nell'attività rappresentativa rispetto a una tale sovrapposizione di immagini³¹⁵.

Nell'immaginazione la riproduzione delle immagini avviene in modo volontario, rispetto a ciò che è inconsciamente conservato. Nell'immaginazione riproduttiva le immagini scaturiscono dall'interiorità propria dell'Io, senza l'aiuto di un'intuizione immediata: questo distingue l'intelligenza rappresentativa dal semplice ricordo. Tuttavia questo primo livello dell'immaginazione ha un carattere puramente formale.

L'immaginazione associativa mette in relazione le immagini tra loro, le associa e spesso l'ordine attribuito all'associazione di tali immagini è arbitrario, messo in fila solo dallo spazio e dal tempo. Hegel infatti evidenzia che "la conversazione ordinaria in società s'intesse per lo più in maniera assai esteriore ed accidentale, passando da una rappresentazione all'altra. Solo quando si ha, nel discorso, un fine determinato, la conversazione acquista una più salda connessione"³¹⁶. Le diverse disposizioni d'animo connotano le rappresentazioni con un aspetto allegro, triste, ironico, arguto, ecc. e per mezzo di una connessione interna³¹⁷.

La fantasia è pienamente in controllo di queste immagini, che sono intenzionalmente prodotte e autonomamente elaborate. In questi paragrafi Hegel parla dell'inconscio utilizzando, oltre alle metafore già esplicitate (di 'pozzo notturno', 'pozzo inconscio', 'pozzo dell'intelligenza', 'profondo pozzo dell'io'), espressioni quali 'tenebra notturna' o 'riserva' (*Vorrat*) di immagini e rappresentazioni. Il testo hegeliano normalmente sobrio e astratto è caratterizzato in queste pagine dalla forte presenza di elementi simbolici e di immagini. L'intelligenza è "la potenza che domina sulla riserva di immagini e rappresentazioni che le appartengono" e dà forma ed espressione a questo contenuto come fantasia, immaginazione simboleggiante, allegorizzante o poetante. L'immaginazione produttiva si distingue da quella riproduttiva perché è in grado di sussumere le rappresentazioni singole sotto una rappresentazione universale. Le rappresentazioni universali sono, secondo Hegel, le rappresentazioni nel senso proprio del termine; ad esempio, tra le singole immagini che si rapportano l'una all'altra l'universalità della rappresentazione consiste in ciò che esse hanno in comune, l'intelligenza ha il compito di astrarre dalle immagini sensibili la forma dell'universalità (nella rosa ciò che è concretamente universale è il genere, la pianta). L'immaginazione produttiva ha luogo perciò quando

³¹⁵ *GE*, § 455 ann.: "Per non abbandonare questo *sovrapporsi* completamente al *caso*, a ciò che è privo di concetto, bisognerebbe ammettere una *forza d'attrazione* delle immagini simili, o qualcosa del genere, che sarebbe insieme la forza negativa che ne elimina quanto vi è ancora in esse di disuguale".

³¹⁶ *GE*, § 455 agg.

³¹⁷ *GE*, § 455 agg.: "L'*arguzia* lega rappresentazioni che, per quanto molto lontane tra di loro, tuttavia hanno in realtà una connessione interna. Anche il *gioco di parole* va collocato in questa sfera; la passione più profonda può abbandonarsi a questo gioco, perché un grande spirito sa, anche nelle circostanze più avverse, mettere in relazione con la sua passione tutto ciò che gli avviene".

l'intelligenza unisce universale e particolare, interno ed esterno, rappresentazione e intuizione, ovvero si ha la "traduzione in immagini dell'universale e la universalizzazione dell'immagine"³¹⁸.

Nell'immaginazione si ha una vera e propria rottura nella coscienza in relazione al rapporto tra io inconscio e io conscio, ovvero c'è una sorta di ondulazione tra momenti transitori della coscienza e funzioni mentali inconse: una continua dialettica di internalizzazione ed esternalizzazione. I processi consci e i processi inconsci operano su livelli paralleli di complessità e si compenetrano l'un l'altro; a questo livello della rappresentazione l'attività della soggettività è maggiore e non sempre capace di fornire contenuti cognitivi oggettivi. Inoltre questa corrispondenza dialettica tra attività mentale conscia e inconscia può trovare un'analogia nella concezione tripartita della struttura psichica freudiana e nella trattazione del processo percettivo in Freud.

La fantasia è produttrice di immagini sensibili nella duplice forma di simbolo e segno; "è solo nella fantasia – afferma Hegel – che l'intelligenza è, non come il pozzo indeterminato e l'universale, ma come singolarità, cioè come concreta soggettività, nella quale la relazione a sé è determinata altrettanto come essere quanto come universalità. Le figure della fantasia vengono dovunque riconosciute come tali unificazioni di ciò che è proprio o interiore allo spirito, e di ciò che è *intuitivo*"³¹⁹. Nella fantasia l'intelligenza possiede la rappresentazione universale come elemento soggettivo che si dà oggettività nell'immagine. L'attività dell'intelligenza intesa come fantasia creatrice di simboli è ancora condizionata e solo relativamente libera. La fantasia ha dunque ancora a che fare con un contenuto sensibile che le è dato, per quanto riguarda il simbolo Hegel riporta l'esempio della forza di Giove rappresentata mediante l'aquila, la quale ha fama di essere forte; per quanto riguarda il segno la relazione con la materia sensibile da elevare a contenuto della rappresentazione universale è più arbitraria ("Così, ad esempio, una coccarda, una *bandiera* od una *pietra tombale* significano qualcosa di completamente diverso da ciò che indicano immediatamente" ovvero un pezzo di stoffa o una costruzione in pietra³²⁰). Altre forme della fantasia sono l'allegoria e la fantasia poetica, quest'ultima pur essendo più libera utilizza comunque il materiale sensibile per rappresentare adeguatamente l'idea. Il carattere arbitrario è indicativo, sostiene Hegel, del fatto che è necessario imparare innanzitutto il significato dei simboli. Nel simbolo la materia non è estranea all'idea da rappresentare, diversamente dal segno in cui la relazione tra la materia e ciò che vuole significare può essere completamente arbitraria; un esempio di ciò è il linguaggio fondato su una relazione estrinseca

³¹⁸ GE, § 456 agg.

³¹⁹ GE, § 457 ann. Cfr. inoltre F. Menegoni, *Soggetto e struttura* cit., pp. 44-47.

³²⁰ GE, § 457 agg.

tra segno e significato. Nel nome l'intelligenza manifesta la propria autonomia come libera appropriazione del dato e capacità di espressione di un significato.

Nei §§ 458-460 Hegel approfondisce le determinazioni del segno e del simbolo, per trattare, infine, di quel particolare segno che è il nome, che designa la Cosa stessa e costituisce il carattere fondamentale del linguaggio (nella scrittura alfabetica). Nella citazione che segue Hegel denota il segno e la sua funzione attraverso l'immagine della 'piramide' (*Pyramide*):

“Il *segno* è una qualche intuizione immediata, che rappresenta un contenuto completamente diverso da quello che ha per se stessa: la *piramide*, nella quale è trasposta e conservata un'anima estranea. Il *segno* è diverso dal *simbolo*; intuizione, quest'ultima, la cui determinatezza *propria*, quanto all'essenza ed al concetto coincide più o meno con il contenuto che essa esprime in quanto simbolo. Nel caso del segno in quanto tale, al contrario, il contenuto proprio dell'intuizione e quello di cui è segno, non hanno nulla a che vedere tra di loro”³²¹.

La memoria è l'attività creatrice di segni, in particolare la memoria produttiva (*Mnemosyne*). La memoria consiste nel ricordare il collegamento estrinseco tra la rappresentazione segnica e il significato ad essa attribuito³²². Questa categoria riproduce il legame esterno tra il nome e la cosa nel segno e contemporaneamente lo associa ad un significato, raggiungendo in tal modo un maggior grado di autonomia rispetto alle rappresentazioni trovate (nella misura in cui è capace di riprodurle da sé stessa, senza intuizione ed immagine): “l'intelligenza trasforma in *rappresentazione* quell'intuizione che il nome è inizialmente; cosicché il contenuto, il significato ed il segno identificati costituiscono un'*unica* rappresentazione”³²³. Il segno e il linguaggio, annota Hegel, sono spesso inseriti come appendici alla psicologia o alla logica, senza che venga pensata la loro connessione con l'attività rappresentativa e di pensiero, invece il loro luogo sistematico è proprio nell'intelligenza. A questo proposito, nella Prefazione alla seconda edizione della *Scienza della logica*, Hegel non si stanca di ripetere che “le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. Ai nostri giorni non si può mai ricordare abbastanza spesso che quello, per cui l'uomo si distingue dall'animale, è il pensiero”³²⁴. Hegel espone i diversi gradi di organizzazione delle parole: dalla scrittura geroglifica, che esibisce una forma ancora arbitraria di attribuzione di significato, all'alfabeto

³²¹ *GE*, § 458 agg.

³²² Cfr. *GE*, § 460: “Il nome, in quanto collegamento tra l'intuizione prodotta dall'intelligenza ed il suo significato, è dapprima una *singola* produzione transeunte, ed il legame della rappresentazione, in quanto alcunché di interno, con la intuizione in quanto alcunché di esteriore, è esso stesso *esteriore*. Il ricordo di questa esteriorità è la *memoria*”.

³²³ *GE*, § 461.

³²⁴ *WL*, p. ; *SL*, p. 10.

dove viene superata l'arbitrarietà del segno geroglifico e dove le parole si organizzano nella forma razionale del discorso. Il nome rispetto alla parola è una designazione univoca di significato: "è nel nome che noi *pensiamo*". Per questo motivo pretendere di pensare senza parole sembra un'assurdità che potrebbe condurre alle soglie della follia – come ha assicurato Mesmer. Tuttavia il legame dei nomi con l'essere è ancora una sintesi in cui l'intelligenza si esteriorizza. Relativamente alla memoria, che non è oggetto della presente analisi, ci limitiamo a ricordare la suddivisione hegeliana in tre forme: "in primo luogo la memoria che ritiene il nome; in secondo luogo, la memoria *riproduttiva*; in terzo luogo, la memoria meccanica"³²⁵.

2.2 La semiologia di Hegel

A proposito dell'attività simbolica, nelle sue analisi sul simbolismo inconscio nelle Lezioni sull'estetica³²⁶, Hegel afferma riguardo all'arte, ma anche a dinamiche che sono proprie dell'inconscio in generale, che nel simbolismo incosciente paradossalmente non esistono simboli, che le immagini coincidono con la cosa stessa, il significato universale e la sua manifestazione sensibile sono indistinguibili. Risulta particolarmente significativo che solo in seguito ai processi dell'immaginazione riproduttiva, associativa e della fantasia Hegel tematizzi l'acquisizione del simbolo e del segno³²⁷. Come osservato nell'*Anmerkung* al § 458 la semiologia (dal greco *semêion*, "segno") ha trovato posto al centro della logica, non in margine o in appendice alla logica. In particolare Derrida osserva che la semiologia di Hegel è inserita in una parte del sistema che lui definisce teoria dell'immaginazione, o meglio una fantasiologia o una teoria del fantastico. Nel suo articolo fornisce una lettura originale e perspicace della teoria hegeliana dell'immaginazione i cui termini-chiave sono appunto indicati nel titolo 'pozzo' e 'piramide'. Con queste parole Derrida descrive preliminarmente la teoria dell'immaginazione di Hegel: "L'immagine, così interiorizzata nel ricordo (*erinnert*) non ci è più, non è più esistente,

³²⁵ GE, § 461 agg.

³²⁶ F. Chierighin, *The function of the unconscious in 'The true spirit of phenomenology of the spirit' and the dynamics of the unconscious in 'Unconscious symbolism of aesthetic lessons' by Hegel* (it.), "Verifiche", 35 (2006), 3-4, pp. 133-197. L'A. individua quattro luoghi in cui l'inconscio viene tematizzato all'interno del sistema di Hegel: 1. nelle meditazioni svolte da Hegel sull'essenza della grecità nella *Fenomenologia dello spirito*; 2. nelle riflessioni sul simbolismo inconscio nella tradizione indiana e nella religione dei persi, contenute nelle *Lezioni sull'estetica*; 3. la trattazione dell'inconscio nelle varie edizioni della *Filosofia dello spirito soggettivo*; 4. nel materiale degli *Zusätze* all'Antropologia e Fenomenologia. In particolare l'A. osserva che gli studiosi che si sono recentemente occupati del processo di formazione dell'inconscio hanno per lo più rivolto la loro attenzione sui testi enciclopedici. Chierighin sostiene che alla base della perdita o dell'indebolimento della dimensione simbolica dell'inconscio c'è "una sorta di *catastrofe* sociale, familiare, intrapsichica".

³²⁷ Su questo tema cfr. anche J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997. L'A. si richiama a *Logique et existence* di J. Hyppolite per analizzare la necessità architettonica di questo rapporto tra semiologia e logica, procedendo soprattutto attraverso deviazioni, invece di soffermarsi sulla Logica.

presente, ma è custodita in una sede inconscia, conservata senza coscienza (*bewußtlos aufbewahrt*). L'intelligenza tiene in riserva queste immagini, seppellite nel fondo di un oscurissimo rifugio come l'acqua di un pozzo notturno (*nächtliche Schacht*) o inconscio (*bewußtlose Schacht*) o piuttosto come una preziosa vena nel fondo di una miniera³²⁸. Derrida intravede nei paragrafi hegeliani dedicati alla rappresentazione la strada che conduce dal "pozzo notturno, silenzioso come la morte e risonante di tutte le voci potenziali che esso tiene in riserva" fino alla "piramide, proveniente dal deserto egiziano" che andrà a costituirsi come "statura o statuto del segno"³²⁹. A questo proposito Derrida parla di un enigma: ci sarebbe una sorta di strada circolare per cui la piramide (la costruzione storica) diventa di nuovo pozzo (fonte naturale) come è sempre stata. La rappresentazione vera e propria è questa sintesi dell'immagine interna con il ricordo, come esistenza interiorizzata. Attraverso la *reproduktive Einbildungskraft* l'intelligenza dispone delle immagini della sua riserva ed opera per sussunzione. Questa forma di immaginazione paradossalmente non produce, non forma e non immagina le sue proprie *Gebilde*, a differenza dell'immaginazione *produttiva* (*produktiver Einbildungskraft*), compito della quale sarà di togliere questo limite. L'intelligenza nella fantasia è compiuta in sé stessa come autointuizione (*Selbstanschauung*), in quanto produce intuizioni, fa segni. La teoria dell'immaginazione produttiva, concetto fondamentale dell'*Estetica* hegeliana, mantiene uno statuto analogo a quello dell'immaginazione trascendentale di Kant, con il quale su questa posizione Hegel non ha un atteggiamento critico; l'immaginazione produttiva è per Kant (nella *Critica del giudizio*) come per Hegel una sorta di arte naturale. Hegel afferma a proposito dell'immaginazione produttiva nella *Filosofia dello spirito soggettivo*: "quest'ultima costituisce l'elemento formale dell'*arte*; poiché l'arte espone ciò che è veramente universale, l'*idea*, nella forma dell'*esistenza determinata sensibile*, dell'*immagine*"³³⁰.

Il segno (espresso da Hegel attraverso la parola *piramide*) è il punto di incrocio di tutte le caratteristiche contraddittorie, in quanto unisce una rappresentazione indipendente e un'intuizione (è connessione di un concetto (significato) e della percezione sensibile (di un significante)). In esso confluiscono tutte le contraddizioni, a tal punto che questa contraddizione potrebbe essere identificata con la dialettica stessa. Infatti, nell'unità significativa, nella 'saldatura' di rappresentazione e intuizione, si apre una specie di sconnessione. Derrida descrive la fantasia hegeliana come l'unità fantastica degli opposti che si forma nella semiopoetica;

³²⁸ J. Derrida, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 114.

³²⁹ *Ivi*, p. 115: "In tale testo la fonte naturale e la costruzione storica conservando entrambi, sebbene in modo diverso, il silenzio".

³³⁰ *GE*, § 456 agg. Cfr. J. Derrida, *Il pozzo e la piramide* cit., pp. 117-118.

infatti, essa costituisce il *Mittelpunkt* “nel quale l’universale e l’essere, il proprio e ciò che è trovato, l’interno e l’esterno sono fusi in unità perfetta”³³¹.

Derrida legge i paragrafi hegeliani già analizzati nel precedente capitolo in modo del tutto originale e per questo, forse, vale la pena ripercorrere la sua argomentazione. Derrida ammette che in questa semiologia è all’opera anche l’associazione *sôma/sêma*, nella misura in cui “il segno, unità del corpo significante e dell’idealità significata, diviene una sorta di incarnazione. L’opposizione di anima e corpo, e, analogamente, quella di intelligibile e sensibile, condizionano dunque la differenza tra il significato e il significante, tra l’intenzione significante (*bedeu-ten*) che è un’attività di animazione, e il corpo inerte del significante”³³². Il corpo del significante (della parola o del segno in generale) è anche una tomba, che da un lato è la sua vita come segno di morte, dall’altro è anche ciò che mette al riparo. Hegel si serve della metafora egiziana della ‘piramide’, erge letteralmente una piramide in cui si serba un’anima straniera (La connotazione egiziana ritornerà anche successivamente a proposito dei geroglifici). La parola ‘piramide’ associata al segno indica proprio l’arbitrarietà che caratterizza il rapporto tra significato e significante, un rapporto estrinseco, in cui si ha un’assenza completa di ogni rapporto naturale di somiglianza, partecipazione o di analogia.

Diversamente stanno le cose per quanto riguarda il simbolo nel quale tra significato e significante c’è sempre “la continuità di una partecipazione mimetica o analogica”³³³. Hegel tratta ampiamente di questa differenza tra simbolo e segno nell’*Introduzione* della sezione dell’*Estetica* consacrata all’arte simbolica e nel capitolo seguente su *Il simbolismo incosciente*. In questa parte della filosofia hegeliana la piramide viene studiata per sé come simbolo, mentre nell’*Enciclopedia* essa è trattata nella misura in cui è il simbolo o il segno del segno³³⁴.

γ) La rappresentazione è condizione del pensiero, che costituisce il terzo e ultimo grado di sviluppo dell’intelligenza. La rappresentazione è il momento intermedio tra intuizione e pensiero e svolge una funzione mediatrice tra piano sensibile e piano concettuale. L’analisi del pensiero è importante perché, come già affermato, per Hegel spirito teoretico e spirito pratico, intelligenza e volontà si completano. Il pensiero come livello più alto di realizzazione dello spirito teoretico determina ciò che è e di conseguenza ad un livello ulteriore influisce sull’agire dell’uomo. L’intelligenza è “la Cosa, identità semplice di soggettività e oggettività”.

³³¹ *GE*, § 457 ann.

³³² Cfr. J. Derrida, *Il pozzo e la piramide* cit., 121.

³³³ J. Derrida, *Il pozzo e la piramide* cit., p. 124.

³³⁴ *Ivi*, p. 125: in particolare, come osserva l’A., Hegel enuclea il concetto della piramide nell’*Estetica*, II, sez. I, cap. I, *Il simbolismo incosciente*, C I, p. 2: “[...] in tal modo le piramidi ci pongono dinnanzi l’immagine semplice dell’arte simbolica stessa; sono cristalli immensi che nascondono in sé un interno (*ein Inneres*) che essi, come forma esterna prodotta dall’arte, così avvolgono che li si direbbe presenti per questo interno, morto alla semplice naturalità, e solo in relazione ad esso”.

“L’intelligenza sa che ciò che è *pensato* è; e che ciò che è, è solo nella misura in cui è pensiero”³³⁵. Nell’intelligenza è tolta la differenza tra soggettività e oggettività, tuttavia il pensiero tematizzato nella Psicologia è ancora formale e soggettivo. Le determinazioni attraverso cui il pensiero si articola sono quelle della sistematica leibniziano-wolffiana: intelletto, giudizio e sillogismo.

Hegel è realista rispetto ai concetti e agli universali e distingue un tipo di universalità astratta da una forma di universalità concreta, quest’ultima è il concetto stesso della cosa, la sua essenza universale, immanente e attiva in esso. L’identità tra il pensiero e l’essere e tra il soggettivo e l’oggettivo che si realizza attraverso il pensiero è l’identità tra la struttura concettuale del pensiero prodotto dall’attività dello spirito soggettivo finito e la struttura concettuale della cosa. In Hegel sussiste una forma di antirappresentazionalismo per cui il pensiero è ciò che è senza bisogno di alcun elemento mediatore (come la rappresentazione o l’immaginazione semiotica), poiché è identità semplice tra il pensiero e ciò di cui è pensiero³³⁶. Da un lato quindi il pensiero dipende dalla rappresentazione o in termini più generali dall’esperienza e dalla realtà empirica (come Hegel afferma già nei paragrafi iniziali dell’*Enciclopedia*)³³⁷, dall’altro lato il pensiero può rivendicare un’indipendenza da essa sul piano epistemologico: i diversi momenti del pensiero (concetto, giudizio, sillogismo) sono i modi o le forme attraverso cui il pensiero ottiene questa indipendenza. Il paragrafo dedicato al pensiero si apre con l’affermazione di Hegel: “l’intelligenza *ri-conosce (ist wiedererkennend)*”. Con ciò s’intende che l’intelligenza conosce di nuovo e giustifica il proprio conoscere; essa riconosce l’unità di pensiero ed essere che è già presente in forma immediata nell’intuizione; ora invece è identità mediata e verificata nel pensiero. Ciò che cambia nel pensiero è la diversa comprensione dell’unità di soggettivo e oggettivo, in quanto entrambi – soggettivo e oggettivo – sono concettuali, ovvero la loro stessa unità è tanto soggettiva quanto oggettiva. Mentre nell’intuizione questa unità era immediata identità, nella rappresentazione si ha l’opposizione di soggettivo e oggettivo per ottenere infine un’identità riconciliata a livello del pensiero³³⁸.

Nella Filosofia dello spirito soggettivo abbiamo a che fare con un processo genetico di formazione del concetto, che implica il passaggio attraverso l’esperienza, a differenza della logica che tratta il concetto nella dimensione del pensiero puro.

³³⁵ *GE*, § 465.

³³⁶ Cfr. W. De Vries, *Hegel’s Theory of Mental Activity*, Ithaca, London 1988.

³³⁷ *GE*, § 12. R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan 2010, p. L’A. spiega in che modo la rappresentazione pavimenta la via di accesso al regno del pensiero, liberando l’intelligenza dai legami e opposizioni della coscienza.

³³⁸ Cfr. R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan 2010.

La descrizione dei paragrafi relativi al pensiero si inserisce in questo capitolo innanzitutto per una forma di completezza nell'analisi dello spirito teoretico, in secondo luogo perché il pensiero è coinvolto nei processi di correzione e retroazione verso forme difettive del pensiero stesso o di errori individuati a livello rappresentativo, in terzo luogo perché permette di comprendere e mediare il passaggio alla dimensione pratica dello spirito attraverso la determinazione della volontà.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, come è già stato accennato, una sorta di errore nel processo di formazione dei concetti può verificarsi a livello rappresentativo, in quanto i legami tra le rappresentazioni dipendono fortemente dall'attività della soggettività e possono fornire contenuti cognitivi non oggettivi. Che questo si verifichi a livello di intuizione è più difficile, perché con in 'condizioni normali', il contenuto cognitivo è vincolato in misura maggiore alla realtà esterna, ai dati. Rispetto a queste forme difettive di conoscenza il pensiero può avere funzione correttiva nella misura in cui considera gli apporti delle scienze empiriche.

Inoltre, in un senso più ampio, assumendo che il concetto va inteso come una rete di relazioni, la difficoltà nella genesi del concetto può prodursi ovunque si dia una cristallizzazione o un isolamento di tali relazioni. Una possibile soluzione a ciò risiede nel mettere in relazione il pensiero con la realtà; il concetto è convalidato solo nel momento in cui entra in rapporto con la realtà.

Infine, nell'ultimo paragrafo dello spirito soggettivo Hegel anticipa il passaggio alla volontà: questo passaggio è descritto come presa di possesso da parte dell'intelligenza delle datità del contenuto della rappresentazione. L'intelligenza attraverso l'assimilazione di diverse forme di prese di possesso (di meccanismi, gradi, strumenti) è nella sua proprietà e sta rispetto al proprio oggetto in un rapporto libero. Hegel designa la capacità di autodeterminazione del concetto con l'espressione 'concetto libero'. Questo determina il passaggio alla volontà. In particolare Hegel conclude la sezione dello spirito teoretico affermando che: "il pensiero è ciò che determina se stesso alla volontà, ed il primo rimane la sostanza della seconda, cosicché senza pensiero non può esistere volontà, ed anche l'uomo più incolto ha volontà solo nella misura in cui ha pensato, mentre l'animale, poiché non pensa, neppure può avere alcuna volontà"³³⁹.

3. La funzione discriminatrice della negazione

³³⁹ GE, § 468 agg. Su questo aspetto si confronti inoltre R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan 2010, p. L'A. sostiene che ciò che sta alla base del pensiero e del linguaggio è la consapevolezza della distinzione tra soggetto e oggetto, che non implica necessariamente il pensiero concettuale e la formulazione di giudizi, intesi come ulteriore guadagno dell'intelligenza. Ad esempio, Hegel individua nel desiderio la forma basilare di autocoscienza, che è propria anche degli animali muti e dei bambini prima dell'acquisizione delle capacità linguistiche.

Tuttavia ciò che accade a livello della rappresentazione ha a che fare soprattutto con l'acquisizione delle capacità di mediazione e di negazione da parte del soggetto, con la sua possibilità di comprendere significati – e, di conseguenza, con la sua capacità di agire. Attraverso un graduale processo di negazione lo spirito raggiunge i livelli più alti della coscienza, dell'autocoscienza e del pensiero. Nel tentativo di istituire un confronto con lo studio e l'analisi delle dinamiche dell'inconscio in Freud, si può in qualche modo associare la negazione della negazione hegeliana al concetto freudiano di sublimazione, ovvero (semplificando) alla negazione di un impulso immediato in vista del conseguimento di un fine superiore. L'assenza della negazione a livello dell'intelligenza produce due situazioni al limite della patologia: da un lato l'assenza di ogni forma di rappresentazione (come nei casi di rimozione), dall'altro la confusione generata da una babele insensata di immagini e rappresentazioni. A livello pratico si ripropone un'analoga situazione dicotomica che va ad influire negativamente sul piano dell'agire del soggetto.

Queste operazioni dell'intelligenza sono di fondamentale importanza non solo in vista del raggiungimento della dimensione propria del pensiero, ultima determinazione dello spirito teoretico, ma anche, come si cercherà di mostrare, in relazione allo spirito pratico e, di conseguenza, all'agire del soggetto.

Secondo F. Chiereghin nelle meditazioni svolte da Hegel sull'essenza della grecità nella *Fenomenologia dello spirito*³⁴⁰, e in particolare sui caratteri di cui si fanno portatori gli eroi delle tragedie greche, emerge un primato dell'atto relativamente alla genesi e al significato dell'inconscio. L'atto (*Tat*), diversamente dall'azione (*Handlung*), contiene in sé sia gli aspetti volontari e coscienti, sia quelli non intenzionali e inconsci³⁴¹. L'atto deciso, inoltre, è circondato da tutte quelle possibilità sacrificate, non portate ad effettuazione, che però costituiscono la condizione negativa della sua stessa realizzazione; "l'azione, invece, invece si riferisce a ciò che l'agente si è deliberatamente proposto di compiere e ha quindi scientemente voluto". Questo punto è decisivo soprattutto in relazione allo sviluppo dello spirito pratico della psicologia. Si potrebbe pensare che gli aspetti inconsci e non intenzionali possano essere tralasciati ai fini della comprensione dell'attività dell'agente, ma non è così.

"L'attività del soggetto – scrive Chiereghin – deborda dall'ambito della coscienza e connette questa al suo altro, all'inconscio". Non è oggetto della presente ricerca analizzare il ruolo

³⁴⁰ F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio* cit.

³⁴¹ Cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire* cit., pp. 93-96; F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio* cit., p. 139. L'A. parla di una connessione originaria dell'atto con la colpa, a causa della violenza che ogni azione comporta, nella misura in cui scegliere di agire in un modo implica rinunciare o sacrificare tutte le altre possibilità. In ciò si rende palese la responsabilità dell'atto nella genesi dell'inconscio e il rapporto conflittuale dell'inconscio con la vita cosciente che trova, secondo Hegel, il maggiore risalto nell'essenza tragica del popolo greco.

dell'inconscio nella *Fenomenologia dello spirito* e nell'*Estetica*, tuttavia è importante far emergere alcuni caratteri umani universali delle dinamiche psichiche umane (la sezione dello *Spirito vero* della *Fenomenologia dello spirito* è densa di riferimenti storici e affollata di figure concrete individuali e comunitarie, che trascendono il contesto sociale e culturale in cui sono immerse). In particolare Hegel analizza il mondo greco, in cui non esiste una distinzione tra atto e azione. Questa mancanza, frutto di una mentalità arcaica, è carica di conseguenze. L'uomo dell'antica Grecia non è, infatti, capace di “sollevarsi al grado di sviluppo della soggettività, nel quale l'individuo fa valere il proprio diritto di vedersi imputata solo la *Handlung* e quindi solo ciò che egli si è deliberatamente proposto di fare”³⁴². Di conseguenza gli eroi tragici greci si attribuivano la responsabilità della totalità degli effetti del loro agire, anche di quelli non saputi, non voluti o imprevisti.

Questi protagonisti del mondo greco, tra cui Hegel nel testo della *Fenomenologia* nomina esclusivamente Antigone, simboleggiano delle ‘traiettorie di essenze’, o dei caratteri universali, che trascendono il contesto storico dal quale provengono e delineano “il nesso strutturale tra l'agire del soggetto e l'inconscio”³⁴³.

La *Tat* segna una frattura irreparabile tra ciò che emerge alla coscienza e ciò che rimane inattuato all'interno del lato oscuro dell'inconscio. Inoltre l'atto scinde il mondo dell'eticità immediata nella misura in cui dirime, porta allo scoperto una direzione piuttosto che un'altra e così si fa carico di una colpa (*Schuld*); l'atto non è mai innocente, solo la non-attività è innocente (*Nichttun*), l'agire invece implica sempre uno sdoppiamento, un porre all'esterno una realtà esteriore ed estranea. Secondo tale prospettiva, come si è detto, la coscienza agente è responsabile non solo di ciò che fa, ma anche di ciò che in quell'agire è non saputo e non voluto, anche di una realtà indipendente dal suo volere³⁴⁴.

³⁴² F. Chiereghin, *The function of the unconscious* cit., p. 139.

³⁴³ *Ivi*, p. 141.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 153. “Se al soggetto questa realtà appare come qualcosa di trovato, di indipendente dal suo volere e sapere, d'inquietante e sinistro nella sua estraneità, ciò non significa che gli sopravviene dall'esterno, ma unicamente che proviene dalla parte non cosciente di sé e ha quindi le sue radici nell'inconscio”. Nella seconda parte dell'articolo, dedicata all'analisi del simbolismo inconscio nelle *Lezioni sull'estetica*, l'A. individua quattro caratteristiche dell'inconscio. Nel paragrafo successivo queste caratteristiche vengono messe in relazione con le corrispondenti forme patologiche, che potrebbero insorgere. a) La prima caratteristica, a cui si è già fatto riferimento, è che nell'inconscio non esistono simboli; b) “un secondo carattere fondamentale che Hegel individua nell'inconscio è la sua tendenza a trasformare e deformare la figurazione individuale di qualcosa in una progressione di generalizzazioni sempre più ampie”; c) un'ulteriore caratteristica delle dinamiche inconse è la scomparsa della negazione (o la sua presenza solo in forma attenuata); d) come conseguenza del dissolversi della capacità determinatrice della negazione segue l'estinzione delle caratteristiche dello spazio e del tempo. Dal lato della patologia l'A. ripercorre a ritroso le possibili forme malate delle caratteristiche precedentemente esaminate. $\alpha \rightarrow d$) Il livellamento delle differenze spaziali e la dilatazione del tempo presente, privandolo delle dimensioni del passato e del futuro; $\beta \rightarrow c$) L'eliminazione della contraddizione e l'attenuarsi della negazione (per cui tutto tende a comunicare con tutto e gli apporti ambientali irrompono nella soggettività

4. Il ruolo dell'inconscio nello Spirito pratico

Si è detto che l'atto è rivelativo dell'inconscio in quanto contiene in sé anche gli elementi non intenzionali. A livello di spirito pratico non abbiamo ancora a che fare con l'azione vera e propria, ma con le condizioni che preparano l'agire umano che troverà la sua più concreta analisi ed esplicazione all'interno della filosofia dello spirito oggettivo.

La struttura formale dello spirito pratico è più semplice rispetto a quella della precedente sottosezione.

b. Lo spirito pratico, infatti, si articola in: α) il sentimento pratico, β) gli impulsi e l'arbitrio e γ) la felicità.

Spirito teoretico e spirito pratico si realizzano infine reciprocamente in c. Lo spirito libero, ovvero nella volontà libera effettiva³⁴⁵. Lo spirito libero è il superamento della doppia unilateralità dello spirito teoretico e dello spirito pratico: intelligenza e volontà sono due modi dello spirito soggettivo, dapprima soltanto formali; sono due modi dell'autodeterminarsi dello spirito e di conseguenza forme della ragione.

La volontà, tematizzata nella sottosezione Psicologia dedicata allo spirito pratico, è ciò che permette al soggetto di realizzare i suoi scopi; tuttavia Hegel descrive questa determinazione in una dimensione pratica non ancora fattuale. La volontà non è considerata nel momento della sua realizzazione e oggettivazione (ovvero all'interno della Filosofia dello spirito oggettivo), bensì ancora in un ambito soggettivo, in connessione tanto con i sentimenti, gli impulsi, le passioni che la costituiscono, quanto con gli aspetti riflessivi e razionali che aprono la strada a un agire veramente libero. In altri termini, a questo livello gli scopi che la volontà si pone non vengono realizzati concretamente nel mondo esterno, ma sono analizzati come contenuto formale dello spirito soggettivo.

Negli anni giovanili precedenti alla stesura della *Fenomenologia dello spirito* la determinazione della volontà in Hegel era una sorta di commistione di elementi fenomenologici e psicologici, che sembra risolversi in direzione di una dimensione autenticamente psicologica del volere a partire dal 1807. Nei testi successivi alla pubblicazione della *Fenomenologia* e norimberghesi si

in modo inarginabile); $\gamma \rightarrow b$) "L'impraticabilità delle strutture di comunicazione proprie dell'esperienza comune"; $\delta \rightarrow a$) Dall'assenza della dimensione simbolica segue la creazione di un'esistenza psicotica.

³⁴⁵ Lo spirito libero non compare nell'*Enciclopedia* del 1817, ma solo nelle edizioni successive. Tuttavia la complementarietà e la connessione tra spirito teoretico e spirito pratico è già presente negli anni di Jena; da questo punto di vista l'*Enciclopedia* del 1817 potrebbe sembrare una ripresa della bipartizione in intelligenza e volontà de *Lo spirito secondo il suo concetto* jenesi. In realtà, sottolinea Anzalone, "essa costituisce l'esito di un lungo itinerario speculativo che vede Hegel impegnato nel definire compiutamente il profilo strettamente psicologico del volere" (M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 130).

pone un secondo ordine di problemi, ovvero l'esigenza di distinguere gli aspetti psicologici della volontà da quelli etici, individuando anche la loro reciproca relazione.

A fondamento dell'analisi dello spirito pratico stanno le seguenti tesi: 1. la considerazione pratica della volontà in quanto dimensione solamente formale; 2. l'esistenza di un legame tra aspetto soggettivo-formale e aspetto oggettivo-reale del volere. Le caratteristiche psicologiche della volontà non coincidono immediatamente con le caratteristiche etiche, anche se si ha "un'intersezione tra il piano dell'analisi delle strutture del volere e quello della sua reale oggettivazione"³⁴⁶. Nella psicologia vengono tematizzate solo le forme dell'autodeterminazione della volontà (pulsioni, impulsi, moventi), non le sue realizzazioni concrete. Infatti, se il comportamento pratico è mosso da scopi, interessi soggettivi e dalle sue determinazioni, solo attraverso l'azione essi diventeranno qualcosa di oggettivo. Questo è il limite dello spirito pratico: "la sua finitezza consiste nel suo *formalismo*"³⁴⁷. Il superamento del formalismo si realizza solo con lo spirito libero, quando la libertà è portata ad esistenza nel volere formale: "lo scopo di quest'ultimo è di riempirsi del proprio concetto, cioè di fare della libertà la propria determinatezza, il proprio contenuto e scopo, non meno che il proprio essere determinato"³⁴⁸.

Nella filosofia hegeliana una stessa determinazione può essere tematizzata più volte da differenti punti di vista, a differenti altezze del suo sistema non necessariamente estranee tra loro³⁴⁹. Questo vale anche per la prospettiva formale con cui è considerata la volontà nella psicologia, dalla quale è esclusa "la valutazione, di ordine morale o giuridico, dei contenuti che la volontà elegge come scopi"³⁵⁰. Infatti, come afferma Hegel nell'*Anmerkung* al § 474: "La trattazione degli impulsi, inclinazioni e passioni secondo il loro vero contenuto, è perciò, essenzialmente, la *dottrina dei doveri* giuridici, morali ed etici"³⁵¹; mentre nella Psicologia essi sono trattati solo secondo il loro lato formale. Così la determinazione del volere può essere

³⁴⁶ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 134. Gli aspetti formali della volontà possono tuttavia stare in relazione con le determinazioni giuridiche e morali dando vita a una *Pflichtenlehre* sul piano dell'eticità, come nel corso su *Rechts- Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse*.

³⁴⁷ *GE*, § 469.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ A questo proposito Hegel distingue tre modi di considerare il sentimento nell'aggiunta al § 446 a seconda che venga trattato dal punto di vista antropologico (nell'anima), fenomenologico (nella coscienza), psicologico (nello spirito). Nel primo caso il sentimento nell'anima il sentimento è un trovare "un trovare in se stessa le determinazioni del contenuto della propria natura dormiente". Nel secondo caso (della coscienza), il sentimento ne costituisce il "materiale" che si manifesta nella "figura d'un *oggetto indipendente*". Nel terzo caso (dello spirito) il sentimento ha "il significato di essere quella forma che si dà dapprima lo *spirito come tale*, lo spirito che costituisce l'unità dell'*anima* e della *coscienza*" (*GE*, § 446 agg.).

³⁵⁰ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit.,

³⁵¹ *GE*, § 474 ann.

considerata dalla prospettiva dello spirito soggettivo nella psicologia o dall'ambito dello spirito oggettivo in relazione all'aspetto giuridico, morale o etico³⁵².

Il movimento che è all'opera nello Spirito pratico è per un certo aspetto complementare a quello dello Spirito teoretico: "L'*intelligenza* ci si è dimostrata come lo spirito che, a partire dall'oggetto, *s'interna in se stesso, si ricorda* in esso e riconosce la propria *interiorità* come qualcosa di *oggettivo*. Ora, all'inverso, la *volontà* mira all'*oggettivazione* della propria interiorità, ancora affetta dalla forma della soggettività"³⁵³.

Lo spirito pratico contiene innanzitutto un duplice *dover essere*, in quanto è ancora volontà formale o immediata. Da un lato il *dover essere* nello spirito pratico va inteso nel senso di quella discrepanza o adeguazione tra ciò che lo spirito vuole e la realtà esterna. È un tipo di dover essere che si radica sul terreno della naturalità del volere, nella sfera delle pulsioni dei sentimenti che spingono il soggetto alla ricerca di una coincidenza tra ciò che c'è e ciò che si vorrebbe che fosse. Dall'altro il *dover essere* è l'innalzamento all'universalità della compiuta razionalità di una volontà che è invece ancora solamente immediata e formale. Questo è un esplicito riferimento al dover essere kantiano e alla sua filosofia morale. In questo doppio *dover essere* sono unificate le due modalità kantiane di imperativo categorico e imperativo ipotetico (rispettivamente rivolte alla realizzazione del bene e all'appagamento del benessere naturale), che Kant separa radicalmente³⁵⁴. In Hegel invece questi due aspetti del *dover essere* convivono ed esprimono, nel processo di autodeterminazione della volontà, una sintesi armonica tra prospettiva autonoma e prospettiva eteronoma. In una prospettiva complessiva, nella Psicologia Hegel suggerisce una visione unitaria del soggetto volente, il quale è contemporaneamente relazione dialettica di momenti sentimentali, pulsionali, riflessivi e intellettuali. Il compito del volere razionale è quello di togliere l'immediatezza che caratterizza il volere naturale in un processo posto sotto il segno del dover essere. In questo modo Hegel propone di assumere gli impulsi a un livello più alto, liberati dalla loro immediatezza e natura particolaristica. Nello spirito pratico sono presenti due prospettive di matrice kantiana della volontà, quella eteronoma e quella autonoma. Mentre per Kant volontà eteronoma e autonoma erano inconciliabili, per Hegel esprimono semplicemente due diversi livelli della libertà dello spirito, che possono trovare armonica convivenza (anche la volontà eteronoma che cerca il piacere o la felicità, esprime un livello della libertà dello spirito, anche se non è ancora quello razionale).

³⁵² Nell'introduzione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821 Hegel dedica i primi paragrafi alla nozione di volontà come punto di partenza del diritto riprendendo in parte i temi trattati nello Spirito pratico ("il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura" (*GPhR*, § 4)).

³⁵³ *GE*, § 469 agg.

³⁵⁴ F. Menegoni, *Soggetto e struttura* cit., p. 51.

4.1 Le determinazioni formali della volontà

Lo spirito pratico ha il suo punto di avvio nelle determinazioni soggettive (impulsi e scopi) alle quali tenta di dare realizzazione oggettiva, ma si ‘ferma’ prima di tradurre i suoi scopi in una realtà effettuale, alle soglie della costruzione di un mondo³⁵⁵.

α) Il sentimento è la forma più immediata e singolare di volontà; non è ancora volontà autodeterminantesi – non è intelligenza che si determina oggettivamente –, ma piuttosto trova se stessa come “un tale determinare oggettivo”. La volontà come sentimento pratico ha un contenuto singolare, in questo modo è essa stessa “immediatamente singolare, soggettiva”³⁵⁶. Il contenuto del sentimento pratico non è solo singolare, ma anche naturale, accidentale e soggettivo. Sono esempi di sentimento pratico il bisogno, la speranza, la paura, il dolore, ma anche i sentimenti che riguardano il diritto, il dovere, la morale, la religione, oppure la vergogna e il pentimento; il sentimento può essere anche “unilaterale, inessenziale e cattivo”³⁵⁷. Hegel ha il merito di rivalutare all’interno della sua filosofia anche le determinazioni inferiori della volontà come costitutive del processo unitario che conduce alla liberazione dello spirito.

Il sentimento pratico implica il dover essere, in modo che “la sua autodeterminazione come essente in sé” sia “relazionata ad una singolarità *essente*”³⁵⁸. Tuttavia al sentimento pratico considerato solo per sé nella sua immediatezza fa difetto una determinazione oggettiva, per cui esso si caratterizzerebbe solo come “il *sentimento*, del tutto soggettivo e superficiale, del *piacevole* e dello *spiacevole*”. A questo proposito Hegel introduce nell’annotazione al § 472 la celebre questione dell’origine del male, definendolo precisamente come “l’*inadeguatezza* dell’*essere* rispetto al *dover essere*”. Solo nella natura inorganica non sussiste né il male né il dolore, poiché non c’è nulla di fronte a cui contrapporsi, “nella vita, invece, e ancor più nello spirito, è presente questa immanente differenziazione, e da essa si origina un *dover essere*; e questa negatività, questa soggettività, l’Io, la libertà, sono i principi del male e del dolore”³⁵⁹.

All’interno dello spirito pratico si possono distinguere tre specie di sentimento pratico. Innanzitutto, la volontà del sentimento pratico è identità semplice con sé, in essa però è già

³⁵⁵ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 139. Il contenuto della volontà è la forma della soggettività stessa.

³⁵⁶ *GE*, § 469 agg.

³⁵⁷ *GE*, § 471 ann. Alla fine della medesima annotazione Hegel afferma: “Per la stessa ragione è fuori luogo, nella trattazione scientifica dei sentimenti, invischiarsi in altro che non sia la loro *forma*, e considerarne il contenuto, poiché questo, in quanto pensato, costituisce piuttosto le autodeterminazioni dello spirito nella loro universalità e necessità, i diritti e i doveri. Per la considerazione specifica dei sentimenti pratici come delle inclinazioni, no rimarrebbero che quelli che sono egoistici, cattivi e malvagi. Solo essi infatti appartengono alla singolarità che si irrigidisce contro l’universale; il loro contenuto è il contrario di quello dei diritti e dei doveri, ma appunto per questo essi ottengono in opposizione a questi la loro più precisa determinatezza”.

³⁵⁸ *GE*, § 472.

³⁵⁹ *GE*, § 472.

presente la differenza; infatti, il sentimento pratico da un lato è autodeterminato in sé stesso, dall'altro viene determinato dall'esterno. Quando la volontà del sentimento si accorda con l'affezione proveniente dall'esterno, questo accordo è il *piacevole*, al contrario il loro disaccordo produce lo *spiacevole*. Questa prima forma del sentimento pratico è la sua determinazione più superficiale. Una seconda classe di sentimenti è quella il cui contenuto "proviene dall'intuizione o dalla rappresentazione", che di conseguenza "superano in determinatezza il sentimento del piacevole e dello spiacevole". Appartengono a questi sentimenti il diletto, la gioia, la speranza, la paura, l'angoscia, il dolore ecc. (ad esempio "nella paura ho sentimento di me stesso ed insieme d'un male che minaccia di distruggere tale sentimento"³⁶⁰). Il contenuto di questi sentimenti non è immanente, ma proviene dall'esterno. Una terza categoria di sentimenti pratici è quella dei sentimenti che riguardano il diritto, il dovere, la morale, l'eticità, la religione. La peculiarità di questa specie di sentimenti è che il loro contenuto non proviene più dall'esterno (come nel caso del bisogno (dell'appetito) dalla natura), bensì hanno un contenuto "che è loro proprio", proveniente dal pensiero, dal razionale³⁶¹.

Nel sentimento pratico, nonostante le sue diverse forme, l'accordo tra l'autodeterminazione interna e l'affezione esterna (bisogno e determinatezza essente) è qualcosa di accidentale, che è semplicemente trovato e sentito dalla volontà. Il sentimento pratico è chiuso in una prospettiva ancora soggettiva in cui l'individuo percepisce l'adeguatezza (o inadeguatezza) tra la propria disposizione interna l'ambiente esterno. Il soggetto volente risulta attraversato da una doppia scissione: rispetto alla realtà esterna da un lato e nei confronti dell'universale dall'altro.

β) L'intelligenza volente, che secondo la forma del contenuto è ancora volontà naturale "immediatamente identica alla propria determinatezza", si sviluppa a *impulso* e *inclinazione*. L'impulso (*Trieb*) è qualcosa che incomincia da sé un movimento, è una prima forma di autodeterminazione³⁶². L'agire, dimensione ancora preclusa a questo livello, consisterà proprio nella capacità di produrre, a partire da un'autodeterminazione interna, una serie di determinazioni esteriori. La volontà a questo livello procede a porre da sé stessa l'accordo della sua interna determinatezza con l'oggettività (accordo che nel sentimento era solo *dato*). Nell'impulso l'intelligenza volente si conferisce da sé la propria oggettività³⁶³. L'impulso va

³⁶⁰ GE, § 472.

³⁶¹ GE, § 472 agg.: "Ma, se abbiamo detto che i sentimenti dei quali abbiamo parlato per ultimi hanno un contenuto loro proprio, questo non può essere inteso nel senso che il contenuto giuridico, etico e religioso sia *necessariamente* nel sentimento. Che quel contenuto non sia inestricabilmente intrecciato con il sentimento, lo si vede empiricamente dal fatto che si può provare pentimento anche per una buona azione. Inoltre, non è per nulla assolutamente necessario che, rapportando la mia azione al dovere, io cada nell'agitazione e nell'ardore del sentimento; al contrario, posso risolvere quel rapporto anche nella coscienza rappresentativa, e con ciò affidare la Cosa ad una calma considerazione".

³⁶² M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 167.

³⁶³ GE, § 473 agg.: "Questa volontà non può pertanto fermarsi a *paragonare* la propria immanente determinatezza con qualcosa di esterno, ed a limitarsi a *trovare* l'accordo di questi due lati, ma deve

inoltre distinto dal desiderio, innanzitutto perché quest'ultimo è collocato nell'*autocoscienza* all'interno della Fenomenologia (perciò a livello di un'opposizione non ancora superata tra soggettività e oggettività). L'impulso non è riducibile ad un atteggiamento meramente appetitivo, finalizzato al consumo dell'oggetto del desiderio; bensì è orientato a un'azione costruttiva. Il desiderio trova una soddisfazione momentanea, "l'*impulso* al contrario – essendo una forma dell'*intelligenza volente* –, parte dall'opposizione *superata* di soggettività e oggettività, ed abbraccia una *serie* di soddisfazioni: quindi qualcosa di *totale*, di *universale*"³⁶⁴. Tuttavia l'impulso rimane qualcosa di particolare, poiché è solo una prima negazione del sentimento pratico. Non a caso Hegel tratta gli impulsi in connessione con le inclinazioni (*Neigungen*) e le passioni (*Leidenschaft*), che condividono la caratteristica di incominciare da sé un movimento, di avere un contenuto arbitrario e di essere particolari, accidentali e contrapposti gli uni agli altri. La passione indica la completa immersione del soggetto volente in uno dei suoi impulsi ed è liberata da qualsiasi forma di contrasto con il piano morale; al contrario quando il soggetto si disperde nella molteplicità di impulsi e pulsioni che lo costituiscono la dimensione pulsionale manca di unità organica e si lascia dominare dalla riflessione esterna³⁶⁵. Fin dagli anni giovanili (ad esempio nel corso *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse*), infatti, Hegel ha mostrato l'esigenza di non introdurre cesure inconciliabili tra la dimensione razionale e quella pulsionale della volontà, bensì di lasciar sussistere una connessione tra impulsi e inclinazioni da un lato e razionalità pura dall'altro, tra aspetti appetitivi e lato razionale.

Secondo l'argomentazione di Hegel, a livello psicologico non ha senso chiedersi quali impulsi e passioni siano buoni o cattivi; questa domanda pertiene, infatti, alla sfera etica. Altrettanto erronea è la considerazione (tipica di una certa psicologia) della sfera pratica come di una 'collezione' disordinata di pulsioni e impulsi. Solo la riflessione immanente dello spirito permette un'organizzazione razionale ed oggettiva al loro contenuto. In conclusione Hegel afferma che "la trattazione degli impulsi, inclinazioni e passioni secondo il loro vero contenuto, è perciò, essenzialmente, la *dottrina dei doveri* giuridici, morali ed etici"³⁶⁶.

Negli impulsi emerge l'interesse del soggetto per ciò che si deve compiere, 'la Cosa' che contiene "il momento della singolarità soggettiva e della sua attività"³⁶⁷. Il soggetto volente

procedere a porre l'oggettività come un *momento* della propria autodeterminazione, quindi a *produrre* essa stessa quell'accordo, cioè la propria soddisfazione".

³⁶⁴ *GE*, § 473 agg.

³⁶⁵ *GE*, § 474 ann.: "La loro vera razionalità non può risultare da una considerazione della riflessione *esterna*, la quale presuppone determinazioni naturali *indipendenti* e impulsi *immediati*, e manca pertanto del principio e scopo finale per questi".

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *GE*, § 475 agg.: "Persino nella più pura volontà giuridica, etica e religiosa, che ha come proprio contenuto soltanto il proprio concetto, la libertà, si trova al tempo stesso la singolarizzazione in un questo,

aderisce al suo scopo, fino a identificarsi con esso, anche nel caso di scopi oggettivi, attraverso la passione e l'interesse.

Sulla base della propria concezione degli impulsi e delle passioni, Hegel critica da un lato l'“insipida fantasticheria di una felicità naturale”, secondo la quale i bisogni troverebbero appagamento senza l'attività del soggetto, dall'altro “il dovere per il dovere” della moralità kantiana. Queste due rappresentazioni sono errate nella misura in cui producono dispositivi di controllo degli impulsi e delle passioni. Secondo la concezione hegeliana impulsi e pulsioni non sono solo qualcosa di limitato che ostacola l'esplicarsi dell'azione, ma sono elementi costitutivi che è necessario superare nella loro particolarità e immediatezza naturale in vista del loro contenuto oggettivo.

Al § 476 Hegel tematizza la volontà riflettente che ha il compito di porsi come principio organizzatore del frammentario insieme di impulsi. Il soggetto, infatti, senza l'ausilio di un principio ordinatore (di un'organizzazione riflessiva), rischia di essere soggiogato e bloccato dalla plurivocità degli impulsi, incapace di decidersi per una scelta determinata. L'attività riflessiva permette una valutazione e comparazione dei mezzi disponibili, un calcolo dei rischi, un confronto dei molteplici impulsi al fine di stabilire un ordine di priorità per la soddisfazione delle passioni: “La volontà si situa nella prospettiva della *scelta* tra le inclinazioni, ed è *arbitrio*”³⁶⁸. Con la volontà riflettente dell'arbitrio (*Willkür*) il soggetto, presa la necessaria distanza dai propri impulsi, si muove conseguentemente da un soddisfacimento particolare all'altro, in un processo infinito – nel senso di una cattiva infinità – che tende all'universale senza mai attingervi.

Queste forme difettive di volontà, in particolare proprio la volontà riflettente dell'arbitrio, rispecchiano in un certo senso il momento rappresentativo dell'intelligenza, in cui l'attività della soggettività è maggiore e non sempre capace di fornire contenuti cognitivi oggettivi.

Il volere riflettente è la capacità del soggetto di porsi come principio organizzatore e ordinatore delle diverse inclinazioni naturali. Prendendo le distanze dalla dimensione pulsionale e confrontando gli impulsi tra loro, la volontà può decidere cosa perseguire e in cosa trovare appagamento (perché una volontà che non decide nulla, non è una volontà reale). γ) Più specificamente Hegel definisce la felicità come il determinarsi “in vista della ‘rappresentazione, prodotta dal pensiero riflettente, di una soddisfazione universale’ in cui gli impulsi, le inclinazioni, superati nella loro immediatezza, vengono ‘sacrificati l'uno all'altro in servizio di

in un essere naturale. Questo momento della singolarità deve ottenere la propria soddisfazione nella realizzazione anche degli scopi più oggettivi; io in quanto sono questo individuo, non voglio e non devo andare in rovina nella realizzazione di questo scopo. Questo è il mio interesse. Non lo si deve confondere con l'egoismo; quest'ultimo infatti preferisce il proprio particolare contenuto al contenuto oggettivo”.

³⁶⁸ *GE*, § 477.

quel fine”³⁶⁹. Gli impulsi particolari sono subordinati ad un universale, la *felicità*, che è innanzitutto solo un universale della riflessione, ancora indeterminato e astratto, per cui essa si pone ancora come un *Sollen*, come un fine rappresentato a cui tendere. La felicità è il *telos* che ordina le molteplici e diverse tendenze, senza assolutizzare un’inclinazione rispetto a un’altra. Di fatto una felicità che si propone la soddisfazione di tutti gli impulsi, ma anche solo parte di essi, rimane concretamente irrealizzabile. Questi momenti della volontà, nella loro reciproca exteriorità, risultano ancora qualcosa di non vero e “confluiscono perciò nella volontà che vuole ciò che è *concretamente* universale, il concetto della libertà”³⁷⁰. Lo spirito è libero quando il volere, nel riconoscere il limite dell’universale ancora astratto che è la felicità – e dei molteplici impulsi da cui essa dipende –, cerca di superarla dirigendo la volontà non più verso il particolare, ma verso la propria determinazione universale: la libertà. Forma e contenuto, concetto e oggetto del volere sono, a questo punto, identici.

In *c. Lo spirito libero* il volere libero, meta dello sviluppo dello spirito pratico, coincide infine con l’intelligenza pensante, come identità dialettica di intelligenza e volontà. Ciò risulta dall’idea che intelligenza e volontà non siano due facoltà separate, bensì due modi dello spirito realmente complementari tra loro. L’intelligenza considerata per sé stessa termina con la produzione del linguaggio, mentre la volontà non si solleva al di sopra dell’arbitrio o dell’aspirazione alla felicità e ha come prodotto soltanto il godimento, non ancora il fatto o l’azione. Solo una volontà libera, che non persegue scopi particolari, se non quello di volere la propria libertà, permette il conseguimento dello spirito libero³⁷¹. Con l’introduzione di questa sezione (lo Spirito libero) nell’*Enciclopedia* del 1830 Hegel inserisce all’interno della Psicologia la possibilità di pensare la libertà nel suo concetto, che superi la limitata prospettiva dell’arbitrio.

³⁶⁹ M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., p. 176. *Enc C*, § 479. La traduzione italiana del rispettivo passo in *GE*, § 479: “In questa rappresentazione di un appagamento universale, prodotta dal pensiero riflettente, gli impulsi sono posti, secondo la loro particolarità come *negativi* e devono venir sacrificati, per un verso l’un l’altro in vista di quello scopo, per altro verso, - in misura totale o parziale – direttamente ad esso”. Inoltre in *Enc A* la rappresentazione di un appagamento universale era definita ‘confusa’, aggettivo che cade nelle edizioni successive.

³⁷⁰ *GE*, § 469 agg.

³⁷¹ A proposito dello spirito libero, l’attenzione degli studiosi si è soffermata sulla possibilità di cogliere un primato di una delle due componenti, intelligenza e volontà, che costituiscono l’ultima determinazione della Psicologia. In particolare A. Peperzak e A. Nuzzo si sono pronunciati a favore di un primato dell’intelligenza sulla volontà, per una posizione ermeneutica prevalentemente intellettualistica della Psicologia. Questa interpretazione va considerata con le dovute riserve che il complesso rapporto tra teoria e prassi assume all’interno della filosofia hegeliana. Come nota F. Menegoni, a proposito di questo problema, in questi paragrafi Hegel parla di “attività del pensare”, più che di intelligenza, rinviando quindi al processo di universalizzazione all’opera nel pensiero che riguarda tanto l’intelligenza quanto la volontà. Cfr. A. Peperzak, *Autoconoscenza dell’assoluto* cit., pp. 64-66, A. Nuzzo, ‘*Dimensione*’ teorica e ‘*dimensione*’ pratica nella *Filosofia hegeliana dello spirito: una nuova ricerca di A Peperzak*, “Teoria”, 1 (1988), pp. 159-164, F. Menegoni, *Soggetto e struttura* cit., pp. 62-70, M. Anzalone, *Forme del pratico* cit., pp. 188-203.

5. Leggere Hegel attraverso Freud?

Per quanto riguarda le connessioni tra l'approccio hegeliano e quello freudiano, innanzitutto è possibile sottolineare che la teoria secondo cui nell'inconscio non esiste la negazione accomuna entrambi i pensatori. Hegel, si è visto, introduce l'immagine del pozzo indeterminato, notturno, assolutamente privo di differenze. Freud illustra la concezione del fenomeno nel breve, e fondamentale saggio su *La negazione* del 1925 in cui sostiene che nell'inconscio la funzione della negazione è assente e che la negazione presuppone una repressione³⁷². Tuttavia il contenuto rimosso di un pensiero o di una rappresentazione può penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi negare. Ciò dà avvio al processo di recupero e integrazione del contenuto precedentemente rimosso. A questo proposito sarebbe interessante approfondire, come già anticipato, il rapporto tra la negazione della negazione hegeliana e il concetto di sublimazione in Freud, sottolineato anche da J. Hyppolite nel suo *Commento parlato sulla Verneinung di Freud*³⁷³. Hyppolite parla di denegazione in Freud per indicare una *Aufhebung* della rimozione e ne evidenzia la familiarità con la parola dialettica hegeliana per antonomasia.

In secondo luogo è possibile mettere in luce la forte somiglianza tra la teoria hegeliana dello spirito finito e il modello freudiano dell'anima. Freud parla di tre agenti psichici es, io, super-io e delle loro relazioni strutturali e dialettiche, cioè l'azione reciproca di passione, razionalità e giudizio morale. Dalla psicologia del profondo introdotta ne *L'interpretazione dei sogni*, in cui al sistema conscio si affianca il sistema inconscio, Freud elabora in seguito un nuovo modello topografico tripartito, in cui l'io non è radicalmente separato dall'*id*, ma una sua piccola porzione accede anche all'inconscio.

a) L'*id* (o *es*) è la provincia della mente che, come enfatizza il pronome impersonale con cui viene designata, è aliena dall'io. L'*es* non può essere conosciuto direttamente e contiene gli impulsi e le pulsioni che appartengono all'inconscio sotto l'influenza del processo primario e del principio di piacere. Contiene tutto ciò che è ereditato dalla nascita, impulsi del desiderio e contenuti repressi.

b) L'io (o *ego*) è la caratteristica organizzativa centrale della mente che ha accesso al pre-conscio e all'inconscio vero e proprio e sta in relazione alla coscienza sensibile e alla percezione. L'io serve come mediatore, controlla la motilità, difende dagli stimoli interni ed esterni ed è un censore per gli impulsi inconsci. L'io attraverso il principio di realtà e il processo secondario del pensiero regola gli impulsi.

³⁷² S. Freud, *La negazione*, in S. Freud, *Opere (1924-1929)*, vol.10, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

³⁷³ Cfr. J. Lacan, *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

c) Il super-io (o *superego*) rappresenta la facoltà critica e la coscienza morale; sotto la direzione dell'io ha la capacità di risiedere in tutti i domini.

Queste tre province della mente non sono tre agenti psichici ontologicamente distinti, bensì realizzazioni epigenetiche che derivano da una stessa ontologia monadica. Come Hegel, anche Freud sostiene che l'io si sviluppa dalla sua corporeità naturale, subendo differenziazione e modificazione; l'io ha funzione sintetica e mediatrice tra le opposizioni conscio - inconscio, io – super-io, eros – thanatos, ecc.

In terzo luogo si possono riscontrare ulteriori somiglianze tra la comprensione freudiana dei processi percettivi e la descrizione hegeliana della rappresentazione. Per Freud e Hegel l'intuizione è la diretta apprensione degli oggetti; in questo senso sono entrambi realisti; in altre parole se Freud assume l'esistenza del mondo esterno, in un certo senso, come un dato, l'idealismo hegeliano non mette in questione l'esistenza autonoma del mondo esterno.

Nel settimo capitolo de *L'interpretazione dei sogni* Freud offre la sua prima teoria dell'organizzazione dell'anima e delle sue relazioni conscio-inconscio³⁷⁴. In quest'opera, per Freud, l'anima è un apparato compreso di due poli, uno con capacità sensorie l'altro con capacità motorie. Quando sensazioni e percezioni entrano nel sistema percettivo, prima di attivare il sistema motorio, lasciano una traccia mnemonica che si posiziona alle spalle della coscienza immediata. Anche in questo caso si può osservare una somiglianza generale tra la descrizione di Hegel dell'intuizione come internalizzazione di sensazioni e il modo attraverso cui Freud descrive l'articolazione genetica del sistema percettivo: per entrambi, inoltre, il sistema percettivo non ha capacità mnemoniche, per cui è solo attraverso la mediazione di un altro sistema (che in Hegel è l'immaginazione) che le tracce associative vengono conservate.

Infine è forse possibile individuare una convergenza tra l'ambiente culturale in cui Hegel ha sviluppato la sua teoria dello spirito soggettivo, quello della prima psichiatria dinamica di Mesmer e Puysegur e del romanticismo, e lo sfondo scientifico che ha influito sull'elaborazione freudiana dei più importanti concetti psicoanalitici. Come fa notare J. Derrida, accennando anche ai paragrafi dell'antropologia hegeliana, esiste una sorta di continuità da Pinel a Freud, ovvero dalla 'liberazione' del malato mentale dalla sua esistenza manicomiale alla situazione psicoanalitica³⁷⁵.

6. Conclusione

³⁷⁴ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, in S. Freud, *Opere (1899)*, vol. 3, Bollati Boringhieri, 1966.

³⁷⁵ J. Derrida, "Essere giusti con Freud". *La storia della follia nell'età della psicoanalisi*, Minima, Milano 1994.

Per avviarcì ad una conclusione possiamo affermare che immaginazione riproduttiva, associativa e fantasia costituiscono i momenti in cui, secondo Hegel, l'attività della negatività è maggiore nel processo di determinazione, relazione e significazione delle immagini che emergono dall'inconscio. Di conseguenza la mancanza di tale attività determinatrice porterebbe al darsi di due situazioni al limite della patologia. La prima caratterizzata dalla totale assenza di rappresentazioni e di immagini, come nei casi di rimozione; la seconda definita invece come una babele di rappresentazioni confuse e insensate. Analogamente nello spirito pratico si può riconoscere una situazione simile nel momento dedicato agli impulsi e all'arbitrio. Per un verso il mancato riconoscimento degli impulsi, la negazione astratta di essi comporta un'incapacità ad agire da parte del soggetto; per altro verso, un inadeguato ordine degli stimoli porta il soggetto ad una vana ricerca della soddisfazione di tutti gli impulsi, una ricerca del piacere in vista del mero piacere. Solo quando intelligenza e volontà comunicano tra loro si dischiude la possibilità per un buon governo di bisogni, istinti, pulsioni a cui il soggetto è costantemente sottoposto. L'intelligenza e la volontà, infatti, sono valide rispettivamente nel dominio della conoscenza e nel dominio dell'agire, ma tendono ad essere operative in ultima analisi sullo stesso piano ontologico³⁷⁶. La negatività è il principio che accomuna queste due sfere. A livello dell'intelligenza, il principio dialettico della negazione è sempre all'opera nel processo conoscitivo; sul piano dell'agire, la volontà, in particolare la volontà libera, va intesa come un atto di negazione della negazione, ovvero la volontà capace di creare una distanza tra se stessa e ciò che è dato oggettivamente senza negare epistemologicamente quel dato – è la volontà in grado di volere la propria libertà, affrancandosi anche da se stessa.

Pertanto, quando sul piano dell'agire si mostrano delle carenze o delle forme difettive e manchevoli, ciò è dovuto ad un'erronea applicazione della negazione nel dominio del conoscere. Invece di applicare propriamente la negazione nel dominio dell'azione, essa viene attuata impropriamente sul piano epistemologico. In questo modo si delinea un nesso strutturale tra l'agire del soggetto e l'inconscio: il processo di appropriazione delle capacità di mediazione dell'io è *conditio sine qua non* della costituzione del soggetto, della possibilità di attribuire significati e della sua capacità di agire.

Si è cercato così di mostrare come alcuni elementi del processo hegeliano di soggettivazione richiamino le teorie che quasi un secolo dopo si sarebbero affermate con la scoperta freudiana dell'inconscio. La filosofia hegeliana dello spirito finito, proposta come un'etica fondamentale³⁷⁷, è anticipatrice delle teorie freudiane della struttura della mente. Infatti Hegel,

³⁷⁶ W. Ver Eecke, *Denial, negation, and the forces of the negative*, Albany, State University of New York Press, 2006.

³⁷⁷ A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto* cit., pp. 54-57. L'A. descrive la psicologia hegeliana come una forma di etica benché implicita.

attraverso il suo approccio deduttivo, scopre la natura del desiderio e dell'impulso, dello sviluppo dell'io, la nozione di malattia mentale e di nevrosi, che Freud in seguito renderà intelligibili attraverso osservazioni empiriche e sperimentazioni. L'apporto delle teorie di Freud permette, a mio avviso, di individuare nel processo hegeliano di interna divisione dell'io il complesso rapporto tra l'elemento conscio e quello inconscio e il suo ruolo per l'attività mediatrice della coscienza. Inoltre permette di rivalutare questa parte della filosofia di Hegel, altrimenti trascurata, come il processo di integrazione e differenziazione dell'io tramite modificazione di strutture inconsce, che rende possibile il passaggio fondamentale dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito oggettivo e assoluto.

Conclusion

Lo scopo del presente lavoro è stato quello di analizzare il ruolo dell'inconscio nella costituzione della soggettività nella Filosofia dello spirito soggettivo di Hegel. Il progetto, suddiviso in tre capitoli, ha cercato di offrire una lettura, per certi aspetti innovativa, di una parte del sistema hegeliano, la Filosofia dello spirito soggettivo, che solo di recente ha attirato l'interesse della *Hegel-Forschung*.

Nella realizzazione di questo proposito ci si è rivolti da un lato agli studi principali sulla Filosofia dello spirito soggettivo e dall'altro ad alcune recenti pubblicazioni sul tema dell'inconscio in Hegel. In particolare, per l'analisi delle sezioni della Filosofia dello spirito soggettivo si è fatto riferimento alla traduzione e al commentario di M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit* (1978). Relativamente al tema dell'inconscio all'interno della filosofia hegeliana, lo stato attuale della ricerca fornisce per lo più brevi articoli. La monografia più importante per ampiezza e confronto critico è *The Unconscious Abyss* (2002) di J. Mills. Per quanto riguarda la tematica della follia, sono risultati particolarmente interessanti i lavori di G. Severino, *Inconscio e malattia mentale in Hegel* (1983) e di D. Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*, (1995). Sul rapporto anima-corpo e sul superamento dei dualismi relativi alla concezione anima-corpo si è fatto riferimento a I. Testa, *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel* (2008) e a M. Wolff, *Das Korper Seele Problem* (1992). Inoltre sul ruolo della negazione e dell'inconscio sono stati analizzati rispettivamente i saggi di W. Ver Eecke, *Denial, negation, and the forces of the negative* (2006) e F. Chiereghin, *La funzione dell'inconscio ne Lo spirito vero della Fenomenologia e nelle Lezioni sull'estetica* (2006). Infine, per l'analisi della dimensione propriamente psicologica si è fatto riferimento a R. D. Winfield, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology* (2010) e a M. Anzalone, *Forme del pratico nella Psicologia di Hegel* (2012).

Il primo capitolo è stato dedicato all'analisi dell'antropologia, prima sezione della Filosofia dello spirito soggettivo, che svolge una funzione di cerniera tra la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Nell'Antropologia Hegel espone la sua dottrina dell'anima. Il ruolo dell'inconscio è emerso innanzitutto nell'anima senziente in relazione alle varie forme di rapporto magico (il sonnambulismo magnetico, il magnetismo animale, il mesmerismo), ai sogni e alla malattia mentale. Nello stesso capitolo è stata analizzata la differenza tra medicina romantica e medicina empirica secondo la nosologia medica contemporanea a Hegel, al fine di definire la sua posizione intermedia. L'inconscio nell'antropologia è lo strato di materialità naturale in cui lo spirito è immediatamente immerso e

dal quale l'anima progressivamente si libera attraverso i momenti dell'anima naturale, senziente ed effettivamente reale.

Nel secondo capitolo è stata trattata la dissoluzione del falso problema del dualismo anima-corpo esposta da Hegel al § 389. Di conseguenza si è sviluppata l'idea di una mente incorporata in direzione di un naturalismo della seconda natura. Attraverso l'abitudine, ovvero mediante ripetizione ed esercizio, l'anima modella la corporeità, che si rende disponibile per la realizzazione di scopi concreti. Inoltre Hegel descrive al § 401 una nuova disciplina di cui auspica la nascita, la fisiologia psichica, che si occupa della somatizzazione che le determinazioni spirituali si danno, in particolare in qualità di affetti. Infatti, nell'Antropologia si assiste al duplice movimento di spiritualizzazione della corporeità e di somatizzazione di determinazioni spirituali. Questo processo si realizza compiutamente, attraverso l'abitudine e l'acquisizione di una seconda natura, con la nascita dell'io nell'anima effettivamente reale.

Nel terzo capitolo è stato tematizzato il ruolo dell'inconscio all'interno della Psicologia, da un lato in relazione allo spirito teoretico, dall'altro in relazione allo spirito pratico. Sebbene qui Hegel analizzi l'intelligenza e la volontà dello Spirito, ovvero i gradi più alti del pensiero, la funzione dell'inconscio non viene meno. Hegel introduce espressioni come 'pozzo notturno' e 'immagini dormienti' e usa termini come *bewusstlos* per sottolineare nuovamente l'importanza dell'inconscio all'interno di questa terza sezione dello Spirito soggettivo. In particolare il ruolo dell'inconscio si gioca su due livelli, a livello epistemologico nello Spirito teoretico e a livello pratico ovvero sul piano dell'agire nello Spirito pratico. Per quanto riguarda lo Spirito teoretico l'inconscio emerge a livello rappresentativo. Infatti, mentre l'intuizione mantiene un forte grado di dipendenza dalla realtà esterna, nel processo rappresentativo le immagini fuoriescono dal pozzo inconscio arbitrariamente. La rappresentazione è tripartita in immaginazione riproduttiva, immaginazione associativa e fantasia, solo in quest'ultima fase le immagini sono intenzionalmente e consapevolmente riprodotte. La rappresentazione si mostra come una categoria difettiva rispetto al pensiero, in quanto l'arbitrarietà delle immagini che fuoriescono dall'inconscio possono costituire un impedimento per la realizzazione del pensiero stesso, ovvero per il raggiungimento di una sfera più alta dello Spirito teoretico. Una situazione analoga si presenta nello spirito pratico a livello degli impulsi e dell'arbitrio, generando una dicotomia sul piano dell'agire. Sebbene questa sezione dello Spirito soggettivo rappresenti ancora un preambolo dell'agire, la Psicologia di Hegel è al tempo stesso un'etica fondamentale'.

In questa direzione si è cercato di valorizzare nel presente lavoro il ruolo dell'inconscio. In definitiva la Filosofia dello spirito soggettivo si è rivelata un vestibolo per la costituzione della soggettività nella sua capacità di pensare teoreticamente e di agire eticamente nel mondo,

soprattutto grazie al ruolo dell'inconscio e alle correzioni che attraverso la coscienza si possono apportare sui modi difettivi di pensare ed agire.

BIBLIOGRAFIA

1. *Scritti di G.W.F. Hegel*

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura di Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg, Meiner, 1968 ss.

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hamburg, Meiner, 1983 ss.

G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 ss., 20 voll.

G.W.F. Hegel, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, a cura di Ph. Marheineke, J. Schulze, E. Gans, L. von Henning, H.G. Hotho, K.L. Michelet e F. Förster, Berlin, Ducker & Humblot, 1832-1845, 18 voll.

2. *Traduzioni in italiano*

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza 2002.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le *Aggiunte* di L. v. Henning, K. L. Michelet e L. Boumann, a cura di V. Verra e A. Bosi, Torino, Utet, 1981-2000, 3 voll.

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiareghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni e A. Moretto, Trento, Verifiche 1987.

G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 2008.

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827/1828). Secondo il manoscritto di J. E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, a cura di R. Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza 2000.

G.W.F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiareghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento, Verifiche, 1982.

G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze, La Nuova Italia, 1951.

G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. Da C. Cesa, 1974, 2 voll., 3 tomi.

3. Studi critici

AA.VV., *Filosofia e scienze filosofiche nell'Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995.

Achella S., *Un 'mistero incomprensibile': il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel*, "Etica e Politica", XIV, 2 (2012), pp. 8-27.

Airaksinen T., *Insanity, Crime and the Structure of Freedom in Hegel*, "Social Theory and Practice: An International Interdisciplinary Journal of Social Philosophy", 15 (1989), pp. 155-178.

Arndt A., *Die Krankheit des Individuums*, in *Das Leben denken, Erster Teil*, "Hegel-Jahrbuch", (2006), pp. 234-239.

Anzalone M. F., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2012.

Arens K., Griesinger W., *Psychiatry between Philosophy and Praxis*, "Philosophy, Psychiatry, and Psychology", 3 (1996), pp. 147-163.

Barahona F., *Hegel und die Psychiatrie*, "Hegel-Jahrbuch", 1980, pp. 11-22.

Baudoin C. *Freud and the Dialectic of the Exogenous and the Endogenous [French]*, "Revue Francaise de Psychanalyse", 20 (1956), pp. 345-355.

Bauer C. J., *Eine Degradierung der Anthropologie?*, "Hegel-Studien", 43 (2008), pp. 13-35.

Berthold-Bond D., *Talking Cures, the Clinic, and the Value of the Ineffable*, "Philosophy, Psychiatry and Psychology", 16 (2009), pp. 325-328.

Berthold-Bond D., *Hegel, Nietzsche, and Freud on Madness and the Unconscious*, "Journal of Speculative Philosophy: A Quarterly Journal of History, Criticism and Imagination", 5 (1991), 3, pp. 193-213.

Berthold-Bond D., *Intentionality and Madness in Hegel's Psychology of Action*, "International Philosophical Quarterly", 32, 4 (1992), pp. 427-441.

Berthold-Bond D., *Hegel's Theory of Madness*, SUNY, 1995.

Berthold-Bond D., *The Decentering of Reason: Hegel's Theory of Madness*, "International Studies in Philosophy", 25, (1993)

Bienenstock M., *Trieb, tendance, instinct, pulsion*, "Revue Germanique Internationale" 18/2002, PUF, Paris 2002.

Bole T. J., *J. Brown, Hegel and speculative Concepts in Medicine*, "Texas Reports on Biology and Medicine", 32 (1974), pp. 287-297.

Bonito-Oliva R., *Il concetto di psichiatria morale di Philippe Pinel ed alcuni problemi dell'antropologia settecentesca*, "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", 1980, pp. 357-388.

Bonito-Oliva R., *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla "Filosofia dello spirito" jenese di Hegel*, "Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", 1979, pp. 383-407.

Breidbach O., Engelhardt D. von (hrsg.), *Hegel und die Lebenswissenschaften*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 2002.

Breidbach O., *Das Organische im Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Koenings Hausen und Neumann, 1982.

Butler C., *Hegel and Freud: A Comparison*, "Philosophy and Phenomenological Research", 36 (1976), 4, pp. 506-522.

Butler C., *The dialectical Method: A Treatise Hegel never wrote*, Humanity Books, 2011.

Butler J., *La rivendicazione di Antigone: la parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Butler J., *La vita psichica del potere: teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Mimesis, Milano-Udine 2005.

Cantillo G., *Le forme dell'umano: studi su Hegel*, Napoli 1996.

Cantillo G., *Immaginazione e rappresentazione nella filosofia dello spirito di Hegel*, in P. Venditti (a cura di), *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Edizioni Quattro Venti, Urbino 1996.

Canguhilem E., *Il normale e il patologico*, Firenze 1975.

Cappelletti V., *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Chiereghin F., *The function of the unconscious in 'The true spirit of phenomenology of the spirit' and the dynamics of the unconscious in 'Unconscious symbolism of aesthetic lessons' by Hegel (it.)*, "Verifiche", 35 (2006), 3-4, pp. 133-197.

Chiereghin F., *L'antropologia come scienza filosofica*, in AAVV, *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Quaderni di Verifiche, Trento 1995, pp. 429-454.

Christensen Darrel E., *Hegel's Phenomenological Analysis and Freud Psychoanalysis*, "International Philosophical Quarterly", 8 (1968), 3, pp. 356-378.

Christensen Darrel E., *The Theory of Mental Derangement and the Role and Function of Subjectivity in Hegel*, "Personalist", 49 (1968), pp. 433-452.

Coehen R. S., Wartofsky M. W. (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Holland 1984.

D'Abbiere M. (a cura di), *Desiderio e filosofia. Descartes, Hegel, Freud, Heidegger, Sartre, Kojève, Bataille, Caillois, Lacan, Derrida*, Milano 2003.

- Davis Walter A., *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud*, Univ Wisconsin Pr, Madison 1989.
- De Vries W. A., *Hegel's Theory of Mental Activity*, Ithaca, London 1988.
- Delbraccio M., *Destins de la dialectique hégélienne dans la psychanalyse. Lacan avec et contre Hegel*, "Hegel-Jahrbuch", (1998), pp. 253-257.
- Derrida J., *Margini della filosofia*, tr. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997.
- Derrida, J., Rovatti P. A., *Essere giusti con Freud*, Milano, R. Cortina, 1994.
- Derrida J., "Essere giusti con Freud". La storia della follia nell'età della psicoanalisi, Minima 1994.
- Drüe H., *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*, DeGruyer, Berlin 1976.
- Eley L. (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1990.
- H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, vol. I, Boringhieri, 1989.
- Engelhardt D. von, *Hegel's Philosophical Understanding of Illness*, in R. S. Coehen, M. W. Wartofsky (eds.), *Hegel and the Sciences*, D. Reidel, Dordrecht, Holland 1984.
- Engelhardt D. von, *Hegels Organismusverständnis und Krankheitsbegriff*, in J. Petry (hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann Holzboog, Stuttgart 1987.
- Engelhardt D. von, *Die biologischen Wissenschaften*, in R.-P. Horstmann, J. Petry (hrsg.) *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986.
- Ferrarin A., *Hegel interprete di Aristotele*, ETS Editrice, Pisa 1990.
- Ferrarin A., *Hegel and Aristotle*, Modern European Philosophy, Cambridge University Press 2004.
- Fetscher I., *Hegels Lehre vom Menschen: Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, F. Frommann, Stuttgart, Bad Cannstatt 1970.
- Freud S., *Opere (1899)*, vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 1966.
- Freud S., *Opere (1915-1917)*, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Freud S., *Opere (1917-1923)*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Freud S., *Opere (1924-199)*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1978.
- Fritzman J. M., *Return to Hegel*, "Continental Philosophy Review", 34 (2001), pp. 287-320.
- Forbes K. D., *Hegel on Want and Desire: A Psychology of Motivation*, 1991.

- Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, BUR Rizzoli, Milano 2011.
- Gambazzi P., *Corpo, bellezza, verità. Indizi precategoriali in Hegel e Freud*, "Aut Aut", 165 (1978).
- Gambazzi P., *Hegel e il mondo borghese: appunti su normalità e follia*, "Aut Aut", 1976, pp. 75-109.
- Geahart S., *The interrupted Dialectic: Philosophy, Psychoanalysis, and their tragic Other*, Johns Hopkins Univ. Pr., 1992.
- Green M., *Hegel on the Soul. A speculative Anthropology*, The Hague 1972.
- Hanzig E., "Hemmung der Begierde". *Zur Dialektik des Selbstbewusstseins. Die Nahtstelle zwischen Hegel und Freud*, "Hegel-Jahrbuch", (1984-1985), pp. 309-318.
- Henrich D. (hrsg.), *Hegels Philosophische Psychologie. Hegel-Tage Santa Margherita 1973*, "Hegel-Studien" Beiheft 19 (1979), Bouvier Verlag, Bonn.
- Hespe F., Tuschling B. (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog 1991.
- Honneth A., *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Le orme, Manifesto libri, Roma 2003.
- Hoth S., "Der Geist in der Stufe seiner Dunkelheit", in Arndt A. (hrsg.), *Das Leben denken*, (Erster Teil) "Hegel-Jahrbuch", (2006), p. 266.
- Inwood M. J., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Clarendon Press, Oxford 2007.
- Jacob W., *Der Krankheitsbegriff in der Dialektik von Natur und Geist bei Hegel*, "Hegel-Studien" Beiheft 11 (1974), pp. 165-173.
- Jervis G., *Il mito dell'interiorità: tra psicologia e filosofia*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Johnson W., *Hegel and Freud*, "Monist", 37 (1927), pp. 553-577.
- Kandel E. R., *Psichiatria, psicoanalisi e nuova biologia della mente*, tr. it. di D. Sarracino, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.
- Kelly S. M., *Individuation and the Absolute. Hegel, Jung and the Path toward Wholeness*, Paulist Press, NY 1993.
- Kojève A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, Einaudi, 1982.
- Krell Farrell D., *Memory as Malady and Therapy in Freud and Hegel*, "Journal of Phenomenological Psychology", 12 (1981), pp. 33-50
- Lacan J., *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Leibbrand W., *Die speculative Medizin der Romantik*, 1956.
- Levin Jerome D., *Theories of the Self*, Taylor Francis, Washington 1992.

Lewis T. A., *Speaking of Habits: The Role of Language in Moving from Habit to Freedom*, "The Owl of Minerva", 39, 1-2 (2007-08), pp. 25-53.

Lugarini L., *La riforma della psicologia hegeliana*, Il Pensiero, 1-2, L'Aquila 1974.

Mahieu E., *Hegel, Freud et Lacan: Sur le Commentaire de Jean Hyppolite de "die Verneinung" (S. Freud, 1925); Hegel, Freud and Lacan: About the Commentary of Jean Hyppolite on "Die Verneinung" (S. Freud, 1925)*, "Mentalites", 20, 2 (2006), pp. 72-78.

Malabou C., *The future of Hegel*, Abington, New York, Routledge, 2005.

Malabou C., *History and the Process of Mourning in Hegel and Freud*, "Radical Philosophy: A Journal of Socialist and Feminist Philosophy", 106 (2001), pp. 15-20.

Malabou B., *Cosa fare del nostro cervello*, Armando Editore, Roma 2007.

Martinelli R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Il Mulino, Bologna 2004.

Masullo A., *Inscio e repressione nella hegeliana filosofia dello Spirito soggettivo*, in AA.VV., *Scritti in onore di C. Carbonara*, Napoli 1976, pp. 494-528.

Merker B., *Über Gewohnheit*, in L. Eley (hrsg.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1990, pp. 227-243.

Merker B., *Jenseits des Hirns. Zur Aktualität von Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in Merker B., Mohr G., Quante M. (hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung. Festschrift für L. Siep*, 2003.

Menegoni F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.

Mills J., *Hegel on the Unconscious Abyss: Implications for Psychoanalysis*, "Owl of Minerva", 28 (1996), pp. 59-75.

Mills J., *The unconscious abyss*, Albany, NY, State University of New York Press, 2002.

Mills J. (ed.), *Rereading Freud*, Albany, NY, 2004.

Nicolin F., *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in J. Derbolav, F. Nicolin (hrsg.), *Erkenntnis und Verantwortung*, Düsseldorf 1960, pp. 91-105.

Pagel G., *Das Begehren bei Lacan, Freud and Hegel*, "Luzifer-Amor: Zeitschrift zur Geschichte der Psychoanalyse", 4, 8 (1991), pp. 124-149.

Petry M. J., *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, Dordrech, Boston Reidel, 1978, 3 voll.

Petry M. J., *Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verruecktheit*, in Hesse F., Tuschling B. (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beitrage zu einer Hegel-Tagung in Marburg*, 1989, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

- Petry M. J., *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, 1987.
- Philipsen P.-U., *Der Tempel der mnemosyne. Die Konstruktion der Geschichte bei Hegel, Freud und Derrida*, "Hegel-Jahrbuch", (1995), pp. 75-83.
- Pinel P., *Trattato medico-filosofico sull'alienazione mentale*, ETS Editrice, Pisa 1985.
- Poggi S., *Mind and Brain in Medical Thought during the Romantic Period*, "History and Philosophy of the Life Sciences", 1988, pp. 41-53.
- Poggi S., *Il genio e l'unità della natura*, Il Mulino 2000.
- Powell J. L., *The Encyclopedia of Madness*, "International Studies in Philosophy", 30 (1998), pp. 93-108.
- Racinaro R., *Hegel e Freud: problemi della guerra, della società civile e della religione*, "Nuova rivista storica", 57 (1973), p. 699.
- Ricoeur P., *Della interpretazione*, Milano, Il saggiatore, 1967.
- Rometsch J., *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopaedischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 2007.
- Sabelli H., *Mathematical Dialectics, Scientific Logic and the Psychoanalysis of Thinking*, in Cohen R. S., Wartofsky M. W. (eds.), *Hegel and the Sciences*, 1984, pp. 349-359.
- Sandkaulen B., *Die Seele ist der existierende Begriff*, "Hegel-Studien", 45 (2010), pp. 35-50.
- Sass L. A., *Madness and the Ineffable: Hegel, Kierkegaard, and Lacan*, "Philosophy, Psychiatry and Psychology", 16, 4 (2009), pp. 319-324.
- Schäfer R., *Das Prozedurale Leib-Seele Konzept bei Hegel*, in Düsing E., Klein H.-D. (hrsg.), *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Königshausen et Neumann, 2008, pp. 193-230.
- Schubert G. H., *Die Symbolik des Traumes*, [1814] 1968.
- Severino G., *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova, Il melangolo, 1983.
- Sonnemann U., *Hegel and Freud*, "Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen", 24, 3 (1970), pp. 208-218.
- Stederoth D., *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: ein komparatorischer Kommentar*, Berlin Akademie 2001.
- Sturma D., *Hegels Theorie des Unbewusster. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und philosophischer Psychologie*, "Hegel-Jahrbuch", 1990, pp. 193-201.
- Stern S. D. (ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, New York, Suny Press 2013.

Testa I., *Anima e corpo nell'Enciclopedia o il naturalismo di Hegel*, in M. Giannasi, F. G. Masi (a cura di), *Il problema "mente-corpo". Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 139-156.

Testa I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

Testa I., *Selbstbewusstsein und zweite Natur*, in K. Vieweg, W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2008, pp. 286-307.

Tolman C. W., *The unconscious abyss: Hegel's anticipation of psychoanalysis*, "Theory and Psychology", 14, 2 (2004), pp. 273-276.

Van der Meulen J., *Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist*, "Hegel-Studien", 2 (1963), Bonn, pp. 251-274.

Ver Eecke W., *Denial, Negation, and the Forces of the Negative. Freud, Hegel, Lacan, Spitz, and Sophocles*, "Review of Metaphysics", 60 (2006), pp. 431-432.

Ver Eecke W., *Denial, negation, and the forces of the negative*, Albany, State University of New York Press, 2006.

Ver Eecke W., *Negation and Desire in Freud and Hegel*, "Owl of Minerva", 15 (1983), pp. 11-22.

Ver Eecke W., *Negativity and Subjectivity: a Study about the Function of Negation, (Freud, Linguistics, Childpsychology and Hegel)*, Brussel, AWLSK 1977.

Verra V., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007.

Whitebook J., *First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis*, "Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory", 15, (2008), pp. 382-389.

Winfield R. D., *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, 2010.

Winkler M., *Die Geburt der zweiten Natur*, "Hegel-Jahrbuch", 1990, pp. 209-217.

Wolff M., *Das Körper Seele Problem. Kommentar zu Hegel Enzyklopädie (1830)*, § 389, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

Zilboorg G., Henry G.W., *Storia della Psichiatria*, Feltrinelli 1963.

Zizek S., *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, Ponte alle Grazie Editore, 2013.