

Contributi/6

Memoria, individuo e mondo

Percorsi tra Leibniz e Hegel

Fabio Molinari

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/03/2019. Accettato il 07/07/2019.

MEMORY, INDIVIDUAL, AND WORLD. ITINERARIES BETWEEN LEIBNIZ AND HEGEL

This paper analyses the role of memory in two key western philosophers: Leibniz and Hegel. By examining the specific passages in which this topic is mostly dealt with, it will be shown how memory is the main factor for the appearance, at a conscious level, of both the subject as an 'I' and the object as a world. While establishing, on one hand, the discriminating factor between the unconscious and the conscious in Leibniz, on the other, it will be explained how recollection and memory are for Hegel the source of the emergence both of the subject as individual and the world as reign of language.

Introduzione

Nonostante la memoria sia sempre stata un oggetto fondamentale della filosofia dall'antichità a oggi, a partire dalla reminiscenza platonica o nella più moderna teoria dell'identità di John Locke, l'incedere agile nel secolo scorso delle scienze cognitive e della filosofia della mente ha sempre più assorbito la filosofia della memoria verso discorsi sulle facoltà mentali, operazioni cognitive e prestazioni psichiche. La memoria si è così scomposta tramite un processo di analisi in una lunga serie di funzioni o sotto-categorie: dichiarativa, non dichiarativa, episodica, di lavoro ecc. In questo lavoro si sono scelti due punti di vista che concepiscono la memoria come momento di un unico movimento di nascita della soggettività e della psiche consapevole.

Ogni autore preso in esame è immerso in un orizzonte teorico proprio, intento a scontrarsi con posizioni rivali e a collocare la funzione della memoria all'interno del proprio sistema. L'obiettivo di Leibniz è preservare la natura immortale dell'anima, mediante l'introduzione delle piccole percezioni e il loro tessere un unico *continuum* con la coscienza (contro l'empirismo lockiano),

esautorando quest'ultima in quanto fondamento dell'individuazione ontologica della monade ma preservandone la necessità per una concezione morale dell'immortalità¹. La funzione del ricordo in Hegel esprime l'essenza stessa del suo pensiero dell'assoluto come appropriazione dell'esterno e riapparizione di quest'ultimo all'interno, attraverso un movimento di auto-comprensione².

La memoria viene così ripresa come momento fondamentale del processo di costruzione di una soggettività autocosciente a partire da uno sguardo sull'insieme e, di conseguenza, responsabile dell'emergenza di un Io che si contrappone a un mondo.

1. Leibniz

È bene tenere a mente, in primo luogo, che Leibniz non sviluppa mai una psicologia nel senso moderno del termine, come analisi fenomenologica, introspettiva o sperimentale delle facoltà di pensiero. Egli sviluppa una metafisica dell'anima che tematizza la soggettività da un punto di vista ontologico, dove le facoltà psichiche sono emanazioni dei soli due principi che governano la monade-anima come unità spirituale: percezione e appetizione. L'indagine di Leibniz è sempre nell'ordine di un'interiorità sostanziale e reale e non psicologica³. In secondo luogo, nei rari casi in cui Leibniz parla di memoria essa non viene caratterizzata o discussa approfonditamente ma richiamata soltanto sommariamente. Non solo, la memoria perde anche il suo *status* di fondamento necessario dell'identità dell'anima, perdendo quel ruolo di primo piano che aveva, assieme alla coscienza, nella teoria dell'identità di Locke⁴. E tuttavia, la memoria diventa il primo momento che rende possibile la rappresentazione cosciente e, di conseguenza, la conoscenza di un soggetto cosciente e di un mondo conosciuto. Ricostruendo brevemente la metafisica leibniziana nei suoi punti essenziali verrà alla luce l'inevitabile *«finesse du psychologue»*⁵ che intreccia e avvolge questa ontologia dell'anima.

Il mondo è costituito da monadi, ci dice Leibniz, atomi spirituali, che in quanto non materiali non possono essere divisi in parti e dunque né nascere né perire. La divisione infinita in parti della materia tenderebbe infatti a zero, ed è per questo che il mondo, esistendo, non può che essere costituito da

¹ Cfr. É. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris 1961, pp. 70-71. « Ma l'anima intelligente, conoscendo ciò che essa è e potendo dire Io (che significa molto), non solo perdura e sussiste metafisicamente più delle altre, ma rimane anche moralmente la stessa, costituendo la medesima persona. Infatti è il ricordo o la conoscenza di questo Io che la rende capace di castigo o di ricompensa» (G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, p. 107).

² Cfr. H. Schmitz, *Hegels Begriff der Erinnerung*, «Archiv für Begriffsgeschichte», IX, 1964, pp. 37-44.

³ Cfr. J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», X/XII, 1946, pp. 453-472.

⁴ Cfr. E. Vailati, *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, «Studia Leibnitiana», XVII, 1985, pp. 36-43.

⁵ J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, cit., p. 453.

principi vitali o cosiddette sostanze prime spirituali. Da questi centri spirituali si sviluppano *percezioni* che sono l'*espressione* della realtà circostante e hanno «con essa una relazione determinata: il modo in cui ciascuna anima esprime la realtà, costituisce il suo peculiare punto di vista, differente da quello di tutte le altre monadi»⁶. Ecco due termini di capitale importanza che vanno immediatamente chiariti vista la peculiarità del loro significato all'interno del sistema leibniziano.

Le percezioni non vanno intese come stati cognitivi consapevoli che riproducono o riflettono la realtà esterna, bensì come modificazioni *nella monade e della monade*, modificazioni che *esprimono* la realtà circostante e ne contengono la molteplicità nella propria unità. Le percezioni sono infatti «la rappresentazione del Composto nel Semplice, ossia la rappresentazione di ciò che è esterno»⁷ e che, assieme all'appetizione, formano qualità e azione interna della monade. Questa è costituita nella propria essenza da molteplici modificazioni che «devono necessariamente trovarsi insieme nella stessa sostanza semplice, e devono consistere nella varietà dei rapporti con le cose che le sono esterne»⁸.

La nozione di espressione, invece, indica una corrispondenza strutturale tra un oggetto A e un oggetto B. Leibniz presuppone un oggetto 'reale' fuori di noi che sia causa di quell'effetto che è la nostra sensazione, e che in questo rapporto di causalità non si perda nulla nel passaggio dalla causa all'effetto. E tuttavia questo non vuol dire che vi sia rispecchiamento perfetto e simmetrico, ma piuttosto una specie particolare

di somiglianza, non totale e per così dire *in terminis*, ma espressiva o di rapporto d'ordine, come un'ellisse e pure una parabole o iperbole somigliano in qualche modo al cerchio di cui sono la proiezione sul piano: poiché esiste un certo rapporto esatto e naturale fra ciò che è proiettato e la proiezione che ne viene fatta, ciascun punto dell'uno corrispondendo secondo una certa relazione a ciascun punto dell'altra⁹.

Questa specie particolare di somiglianza è ciò che viene denotato come espressione. Le percezioni sono dunque degli stati di cose all'interno della monade che si modificano ed esprimono la realtà esterna.

Tutto ciò che conosciamo e possiamo conoscere non è altro, di fatto, che il nostro flusso di percezioni, sensazioni e rappresentazioni. La monade diventa un punto nello spazio – associata a un corpo – dove si aggregano infinite percezioni, che vanno a formare la rappresentazione dell'intero universo «secondo il proprio punto di vista»¹⁰. Ma, e questo è un punto dirimente, la monade non può conoscere tutto l'universo, poiché oltre ad essere uno specifico punto di vista su di esso essa è anche limitata nell'accedere alle proprie percezioni. Sebbene contenga l'intero universo in forma virtuale, dato il concatenamento in azioni

⁶ M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976, pp. 170-171.

⁷ G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Milano 2017, p. 37.

⁸ *Ibid.*

⁹ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Milano 2017, pp. 287-289.

¹⁰ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 39.

e reazioni di ogni monade-corpo con l'altra, l'intera catena causale è allo stesso tempo troppo estesa e troppo microscopica per essere accessibile agli organi finiti della monade individuale.

Un tema fondamentale che divide la filosofia di Leibniz da quella di Cartesio e di Locke è difatti quello delle piccole percezioni, che permettono al primo di sganciare l'anima dalla coscienza e preservarne l'immortalità dai possibili esiti materialistici delle filosofie dei secondi¹¹. Le cosiddette piccole percezioni sono infatti le percezioni che, pur non avendo raggiunto un'intensità sufficiente per farsi sentire, costituiscono il substrato reale della monade come individuo. Le

percezioni insensibili contrassegnano anche e costituiscono il medesimo individuo, il quale è caratterizzato dalle tracce che esse conservano dei suoi stati precedenti, connettendoli con il suo stato presente – tracce che possono essere conosciute da uno spirito superiore, quand'anche questo individuo non le avverta, vale a dire quando il loro ricordo preciso non esista più¹².

Esse svolgono diversi ruoli fondamentali nel sistema leibniziano; oltre a garantire l'immortalità dell'anima servono a saldare l'unità tra anima e corpo, a garantire e legittimare la legge di continuità nella natura, a connettere ogni anima con il resto dell'universo e dunque a ergersi polemicamente contro la metafisica cartesiana e l'empirismo lockiano¹³. È interessante far notare come queste percezioni confuse, ossia la parte inconsapevole dell'anima, siano per Leibniz equivalenti alla sua passività, le sue passioni, e che è solo la presenza di queste passioni che la distingue da Dio, che è pura attività e dunque percezione chiara e distinta di ogni cosa.

Infatti, essa [l'anima] ha in sé, non solamente un ordine di percezioni distinte, che costituiscono il suo impero, ma anche una sequenza di percezione confuse o passioni, che costituiscono la sua schiavitù: ciò non ci deve meravigliare, perché se l'anima non avesse che percezioni distinte sarebbe una divinità¹⁴.

L'universo è contenuto dunque come infinito virtuale nel 'fondo oscuro' dell'anima finita, «come la presenza di un inconscio nell'intelletto finito, di un impensato nel pensiero finito, di un non-io nell'io finito»¹⁵.

Dunque, mentre la percezione viene a significare la modificazione interiore della monade che si rappresenta l'esterno, l'appercezione è la «coscienza o conoscenza riflessiva di tale stato interiore»¹⁶, e non è concessa a tutte le monadi

¹¹ Cfr. E. Vailati, *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, cit., p. 36.

¹² G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 91.

¹³ Molti di questi scopi sono riassunti succintamente nella prefazione ai *Nuovi Saggi*, dove le *petites perceptions* vengono anche deputate a essere la base dei nostri gusti, delle qualità delle immagini sensibili, a determinarci nelle nostre azioni e nei nostri desideri. Cfr. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., pp. 85-97.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, p. 495.

¹⁵ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004, pp. 145-146.

¹⁶ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 41.

né viene concessa costantemente anche alla monade che può averla, come nel caso di sospensioni della consapevolezza dovute al sonno profondo, stordimento ecc. L'animale è quella monade chiamata anima, unita a organi che la rendono capace di ricevere impressioni distinte in grado di giungere fino al *sentimento*, «cioè fino a una percezione accompagnata da memoria, di cui permane a lungo una certa eco in grado di farsi sentire in date occasioni»¹⁷. Questo significa che, in una concezione necessariamente allargata del termine pensiero, l'anima dell'animale pensa sempre, ma solo in determinati momenti, quando occorrono memoria e attenzione, è dotata di coscienza del proprio 'pensiero'.

Se le percezioni non sono abbastanza forti «da richiamare la nostra attenzione e la nostra memoria» esse non possono essere avvertite, e «l'attenzione richiede la memoria [*toute attention demande de la mémoire*]»¹⁸. Leibniz può così difendere l'immortalità dell'anima prescindendo dal riferimento alla sensibilità. Una volta morto il corpo sensibile, l'anima persisterebbe e continuerebbe ad agire nonostante non possa, logicamente, essere sentita. La morte è infatti paragonabile ad altri stati in cui manca la sensazione, quest'ultima definita come «una percezione che implica qualcosa di distinto ed è connesso con l'attenzione e la memoria»¹⁹.

Ne deriva che, nella divisione gerarchica tra le monadi, la memoria e l'attenzione sono i requisiti necessari a far sì che si possa chiamare una monade anima. Le tre classi di monadi sono: entelechie – tutte le sostanze che percepiscono –, anime – tutte le sostanze che appercepiscono – e spiriti – che possiedono la ragione e le scienze –, dove ogni gradino più alto della scala gerarchica comprende in sé quello più basso come necessario. La memoria è dunque una condizione necessaria per la costituzione dell'anima, ossia dell'animale, ma non sufficiente per la costituzione dello spirito, ossia dell'animale specificatamente umano come animale razionale. La memoria, da sola, produce in realtà solamente una «concatenazione che imita la ragione, ma dalla quale dev'essere ben distinta»²⁰, in quanto mera associazione di idee contro la costituzione di verità razionali e dunque necessarie.

Ricapitolando, ogni monade percepisce il mondo a lei circostante, «racchiude l'universo con le sue percezioni confuse o sensazioni [*sentimens*]»²¹ e in forma inconscia contiene entro sé un'oggettività soggettiva, che recupera coscientemente tramite la memoria e l'attenzione. L'infinità delle conoscenze dentro di noi sono conservate nella memoria, e sta «alla reminiscenza [*reminiscence*] rappresentarcele, come essa fa all'occorrenza, benché non sempre. Ciò si chiama molto giustamente 'sovenir' [*souvenir*]»²². Il mondo come insieme di oggetti percepiti viene allora

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 87.

¹⁹ G. W. Leibniz, *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie*, in *Scritti Filosofici*, vol. II, a cura di D. O. Bianca, Torino 1979, p. 721.

²⁰ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 69.

²¹ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 722.

²² G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149.

a costituirsi *a partire* dal flusso inconsapevole delle percezioni, dal quale la monade animale costruisce la rappresentazione cosciente di un mondo, tramite «il ricordo presente o immediato [*souvenir present ou immediat*], o il ricordo di ciò che è accaduto immediatamente prima [*le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant*], vale a dire la coscienza [*conscience*] o la riflessione [*reflexion*] che accompagna l'azione interna»²³. La memoria è quindi condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi dell'umano vero e proprio, che per essere tale e differente dall'animale ha bisogno dell'intelletto riflessivo, in grado di permettergli l'accesso alle verità necessarie ed eterne della logica. E tuttavia la memoria è ciò che permette la concrezione e la ritenzione delle percezioni nel loro flusso infinito in un centro e, nella forma della reminiscenza, la capacità di estrarre da questo flusso inconscio una percezione e di presentarla chiara e distinta nella coscienza della monade-anima. Solo allora essa potrà riconoscere un mondo, formato da oggetti chiari e distinti, e un soggetto, prendendo come oggetto sé stessa:

Abbiamo visto che la coscienza è esattamente questo: un'attenzione, che sceglie nell'infinità delle sue percezioni, l'atto di un soggetto che prende sé stesso per oggetto. [...] Dato che questo ritorno riflessivo presuppone il ricordo immediato, capiamo che le sole monadi coscienti sono quelle capaci di memoria²⁴.

2. Hegel

Se nel caso di Leibniz la memoria viene poco tematizzata, con Hegel ci troviamo nella situazione opposta, dove il richiamo di questo concetto in molteplici luoghi (in particolare come 'ricordo') rischia di non permetterne un'analisi univoca. In primo luogo è necessario fare una distinzione tra due 'tipi' di memoria: come *Erinnerung* e come *Gedächtnis*. La distinzione terminologica non è fondamentale unicamente per distinguere i due modi in cui la memoria appare e le diverse relative funzioni, ma per le specifiche radici e assonanze di queste due parole tedesche; dove *Erinnerung* suggerisce un movimento di interiorizzazione, venendo a significare 'raccolgersi', 'andare-entro-sé' (*In-sich-gehen*)²⁵, mentre

²³ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 581.

²⁴ J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, cit., p. 472 (trad. mia).

²⁵ «L'espressione 'ricordo' (*Erinnerung*) è certamente disadatta, se si intende per 'ricordo' il riprodurre una rappresentazione che si sia già avuta in altro tempo. Senonché la parola 'ricordo' ha anche un altro significato, che ci è dato dall'etimologia, vale a dire il senso di farsi interno a sé (*Sich-innerlich-machen*), di insearsi (*Insichgehen*): questo è il profondo significato della parola. In questo senso può certamente dirsi che la conoscenza dell'universale non sia altro se non un ricordare, un farsi interno a sé, che ciò che dapprima si mostra soltanto in forma esteriore e sotto l'aspetto della molteplicità e varietà, noi lo facciamo un interno, un universale con l'andare in noi stessi (*wir in uns selbst gehen*) e col recare così a coscienza il nostro interno (*so unser Inneres zum Bewußtsein bringen*)». (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, Firenze 1964, pp. 187-188).

Gedächtnis ha un'assonanza con la parola pensiero, *Gedanke*²⁶. Vedremo più avanti perché questa distinzione assume un significato precipuo. Oltre a ciò, è utile ricordare che se Hegel e Leibniz differiscono per estensione e importanza date al tema della memoria, essi si accordano nel ritenere la memoria non una facoltà o una forza dell'anima bensì un momento come parte della sua inscindibile unità. Se per Leibniz la memoria è una delle emanazioni della monade-anima a partire dai suoi principi fondamentali di percezione e appetizione, per Hegel *Erinnerung* e *Gedächtnis* sono due momenti all'interno dello stesso autosviluppo dello Spirito che pone sé stesso²⁷. Nello specifico, il concetto di *Erinnerung* ha una portata ontologica molto vasta all'interno del sistema hegeliano, non riducibile alla sua dimensione psicologica o soggettivistica²⁸.

Nella *Filosofia dello Spirito Jenese* Hegel si occupa del passaggio dalla natura allo spirito, ossia al regno propriamente umano, occupandosi del sorgere della coscienza come prima forma dell'esistenza dello spirito. Sebbene, per Hegel, lo spirito diventerà vero e reale solo come essenza etica e spirito dei popoli, per raggiungere quello stadio dovrà necessariamente passare per lo svincolamento dal mondo naturale, in una prima forma di dominio 'ideale' della natura che è la coscienza. Nei *Frammenti* del 1803-1804 la coscienza nel suo primo esistere e venire al mondo è come «memoria, lavoro, e famiglia»²⁹ conseguendo «un prodotto assoluto, durevole. La natura, invece, non era in grado di conseguire alcun prodotto durevole: essa non perviene mai ad una vera esistenza, bensì è sempre e soltanto nella differenza»³⁰. Il primo passo che fa la coscienza è infatti

²⁶ «Già la lingua tedesca conferisce alla memoria (*Gedächtnis*) – della quale è diventato di moda parlare in tono sprezzante – una posizione elevata di affinità immediata con il pensiero (*Gedanke*)». (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. III, A. Bosi (a cura di), Torino 2000, p. 332).

²⁷ Per le critiche di Hegel alla psicologia razionale come metafisica astratta che considera lo Spirito come una cosa si vedano i §§ 34, 37 de G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I, a cura di V. Verra, Torino 1981, pp. 181-188. Contro la psicologia empirica come metafisica intellettualistica che concepisce lo Spirito come un insieme di forze, facoltà o attività tra loro indipendenti si vedano i §§ 378, 379 de G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., pp. 81-85. Per una rassegna e un commento ragionato sull'atteggiamento di Hegel nei confronti della psicologia lungo tutto l'arco del suo pensiero rimando invece a M. Anzalone, *Alcune riflessioni sulla psicologia di Hegel*, in «Laboratorio dell'ISPF», 2012, pp. 100-116.

²⁸ Cfr. V. Ricci/F. Sanguinetti (a cura di), *Hegel on recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, Newcastle upon Tyne 2013. In questo volume viene analizzato il concetto di *Erinnerung* nei suoi più diversi contesti, dalla *Fenomenologia* alla *Filosofia della Religione*, e costruita una valida panoramica sull'importanza di questo tema all'interno dell'intero sistema hegeliano. Si veda l'introduzione, in particolare pp. ix-xxi, per una rassegna dello stato dell'arte. In questo lavoro ce ne occuperemo prevalentemente nella *Filosofia dello spirito jenese*, dove viene tracciata una genealogia della coscienza, e brevemente nella *Propedeutica* e nella *Filosofia dello Spirito* della *Grande Enciclopedia*, che riproducono in modo più articolato lo stesso movimento già delineato negli anni jenesi.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984, p. 16. Questo volume raccoglie i *Frammenti* 15-22 del 1803-1804 e le lezioni più sistematiche del 1805-1806. Si veda l'introduzione del volume per i problemi relativi alla datazione. Tutti i corsivi nelle citazioni da questo volume sono nel testo stesso.

³⁰ Ivi, p. 17.

idealizzare gli oggetti, strappare il contenuto sensibile esperito come un che di indipendente da lei dal *suo* tempo e dal *suo* spazio e inserirlo in un orizzonte interno, appropriarsene. Le cose incominciano ad avere un *significato* per la coscienza, vengono strappate dalla loro connessione data e assumono lo status di segno.

La memoria [Gedächtnis], la Mnemosyne degli antichi, secondo il suo vero significato, non consiste nel fatto che l'intuizione o ciò che sia, i prodotti della memoria stessa, siano nell'elemento universale e siano richiamati fuori da esso, che cioè la memoria sia particolarizzata in un modo formale che non riguarda il contenuto, bensì nel fatto che la memoria trasforma ciò che abbiamo definito intuizione sensibile nell'oggetto-della memoria [zur Gedächtnis Sache][...] In ciò la coscienza acquista per la prima volta una realtà, in quanto nell'essente-ideale solo nello spazio e nel tempo, cioè avente l'essere-altro fuori di sé, questa relazione verso l'esterno venga negata ed esso venga posto idealmente per se stesso, così che diventi un nome; nel nome è tolto il suo essere empirico³¹.

Nei *Frammenti* compare il binomio memoria-linguaggio, *Gedächtnis-Sprache*, in quanto una è il momento ideale dell'esistenza della coscienza mentre l'altro ne è il momento reale. La memoria è dunque ciò che strappa la datità alla cosa, nel suo presentarsi immediato nello spazio e nel tempo esterni, rendendo l'oggetto dell'intuizione un oggetto della memoria, un oggetto che non è più esterno ma interno. Il nome poi realizza concretamente questa esistenza separata, nel persistere indipendentemente dalla cosa nominata e dal soggetto nominante. Ma nei *Frammenti* non appare ancora la tripartizione, presente invece nella *Filosofia dello Spirito* del 1805-1806, *Erinnerung-Sprache-Gedächtnis* che sarà fondamentale nella trattazione del tema.

In questa prima trattazione sistematica della filosofia dello spirito occorre una genealogia della coscienza a partire dalla sua «notte della conservazione», dal suo fondo oscuro inconscio in cui sono conservate le 'immagini' del mondo. Andando con ordine, lo spirito è dapprima intuizione, nella sua forma immediata, il quale intuisce un essente fuori di lui. Ma lo spirito è vero solo in quanto mediato, in quanto per sé, e dunque in quanto ritorna da questa immediatezza, staccandosi dall'intuizione *hic et nunc* dell'essere e ponendolo «in sé come un *non-essente*, come un che di tolto, così esso è, in generale, *immaginazione* rappresentatrice. Lo spirito è il Sé, di fronte a se stesso»³². Il contenuto viene dapprima colto in modo immediato e ottiene la sua mediazione una volta che viene riflesso in sé stesso. Infatti «da questo intuire lo spirito emerge e intuisce il *suo* intuire, cioè l'oggetto come *suo* oggetto, l'oggetto tolto in quanto *essente*, l'*immagine*»³³. Ma finché intuisce, lo spirito è solo in sé, ossia non è cosciente di sé medesimo. Per quanto il contenuto sia già stato idealizzato e sottratto allo scorrere indifferente della natura, l'individuo è in una fusione indifferenziata

³¹ Ivi, pp. 24-25.

³² Ivi, p. 70.

³³ *Ibid.*

tra sé stesso e le immagini. A questo livello non si può dire che si siano formati oggetti: non sussiste ancora la dicotomia io-mondo.

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 Sé³⁴.

L'individuo è dunque in-sé, ossia nel suo 'interno', questo flusso infinito di immagini, che sono già in possesso dello spirito, ma che ancora scorrono senza ordine e confusamente, senza coscienza³⁵. L'io ha qui il potere di «tirar fuori le immagini»³⁶ da questo fondo oscuro, ed è proprio nel porle in una relazione arbitraria, nel creare le relazioni tra queste immagini, che l'io si scopre come io. Attraverso l'immagine l'essere è diventato mio e attraverso il ricordo, l'*Erinnerung*, io mi scopro come io. L'oggetto perde il proprio essere come essere esterno e diventa essere-mio, esso

mi è già *noto* ovvero io mi *ricordo* di esso, o anche io ho in esso immediatamente la coscienza *di me* [...] Il ricordo aggiunge il momento dell'essere-per-sé – io una volta ho già *visto* o *udito* qualcosa, io mi ricordo; io non vedo, non odo soltanto l'oggetto, ma *con ciò* penetro nel mio *interno* – *ricordo me*, traggio *me* fuori della mera immagine, e pongo *me in me*, mi pongo proprio come oggetto³⁷

In questo passo appare lampante come il ricordo, l'*Erinnerung*, si manifesti come una doppia presa: l'appropriazione di qualcosa che è già in noi, si è già avuta, e nel medesimo tempo l'appropriazione di noi stessi. A differenza dell'intuizione immediata, dove era l'oggetto l'unica cosa di cui si aveva 'coscienza', ora appare anche l'io, nell'unione sintetica di contenuto dell'oggetto – dato dal Sé, dalla notte della conservazione – e Io – come forma della relazione tra le immagini. Da una parte, emergendo dal fondo oscuro, il Sé diventa «oggetto per me», dall'altra, viene «tolto l'essere dell'oggetto; si tratta dunque di questo: l'oggetto non è ciò che esso è»³⁸. Ma se l'oggetto non è più ciò che esso è nella sua immediatezza, esso diventa un segno, ossia significa altro da sé, e più precisamente significa me stesso, il mio 'interno'. L'interno della cosa e l'interno della soggettività coincidono, e il ritorno all'essere della cosa, ossia la riacquisizione di essere da parte dell'oggetto – seppur ora non in maniera immediata e indipendente, ma mediata – avviene

³⁴ Ivi, pp. 70-71.

³⁵ Per un approfondimento sulla questione dell'inconscio nella filosofia dello spirito jenesi rimando a R. B. Oliva, *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla «Filosofia dello spirito» jenesi di Hegel*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», XC, 1979, pp. 383-407.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., p. 71.

³⁷ Ivi, p. 72.

³⁸ *Ibid.*

attraverso «il *linguaggio*, come il *potere di dar nomi*»³⁹. Come nei *Frammenti*, anche qua si palesa il plesso ricordo-linguaggio, uno come movimento che rende proprio l'oggetto esterno, e l'altro come contro-movimento che fa ritornare l'interno nell'esteriorità, come cosa, come nome. Finalmente

il mondo, la natura non è più un regno di *immagini*, un mondo e una natura interiormente tolti, che non hanno alcun essere, bensì un regno di nomi. Quel regno delle immagini è lo spirito *sognante*, che ha da fare con un contenuto che non ha alcuna realtà, alcun esserci. Il risveglio dello spirito è *il regno dei nomi*; ad un tempo però qui c'è la scissione, lo spirito è in quanto coscienza; ora per la prima volta le sue immagini hanno verità⁴⁰.

Non abbiamo spazio per seguire lo sviluppo di una quanto meno interessante filosofia del linguaggio⁴¹, ma l'instaurazione del regno dei nomi come passaggio tra sogno e veglia ci dà l'idea dell'inscindibilità del binomio ricordo-linguaggio come due parti dello stesso momento: il momento del posizionamento di un'oggettività-per-il-soggetto. Difatti, l'oggetto in questo caso non è da sempre all'interno del 'fondo oscuro' della coscienza, come nella monade-anima leibniziana, ma nondimeno non è mai separato dal fondo oscuro della coscienza, in quanto oggetto sussunto e reso significativo per la coscienza. Attraverso il ricordo viene prima tolta ogni esteriorità del dato, che diventa mio, mentre attraverso il linguaggio l'io viene reificato, diventa 'cosa'. È proprio la memoria come *Gedächtnis*, come terzo e ultimo passaggio nella creazione del regno ordinato del linguaggio, che permetterà all'io di diventare oggetto di fronte allo spirito. L'esercizio della memoria è «il primo *lavoro* dello spirito ridestato come spirito», quando il nome si presenta con l'immagine (ossia il suo significato) e l'immagine con il nome, in un ordine necessario (o meglio che appare tale, perché in realtà è dato dall'io) e non arbitrario. «Il lavoro consiste ad un tempo nel fatto che l'io si trasforma in ciò che è nel dar *nomi*, vale a dire *cosa, essente*: il nome è *l'io*, ed è una cosa»⁴². La memoria diventa il contraltare del primo movimento del ricordo: se il ricordo ha permesso di interiorizzare l'intuizione e fare dell'oggetto un che di ideale, la memoria (come linguaggio) esteriorizza l'ordine arbitrario dei nomi rendendoli cose, rapporto necessario e meccanico tra nomi e significati. «Soltanto in quanto memoria l'io può farsi cosa, perché la cosa in cui si trasforma è in sé io»⁴³, dopo esser stata interiorizzata dal ricordo.

³⁹ Ivi, p. 73.

⁴⁰ Ivi, p. 75.

⁴¹ Per la filosofia del linguaggio del periodo jenesi cfr. A. Sartori, *Hegel a Jena: ovvero linguaggio e critica oltre la svolta linguistica. Le filosofie dello spirito del 1803-1804 e del 1805-1806 a confronto con R. Brandom*, «Teoria», 2004, pp. 93-117. Per una rassegna generale della filosofia del linguaggio di Hegel cfr. J. O'Neill Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in *A Companion to Hegel*, a cura di S. Houlgate/M. Baur, Chichester 2011, pp. 243-261.

⁴² G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., p. 78.

⁴³ Ivi, p. 79.

Questo processo si ripresenta tale e quale, ma ben più articolato, nella *Propedeutica Filosofica* e nella *Filosofia dello Spirito* del 1830, all'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, l'ultima forma che assume il sistema. Richiamiamo brevemente qualche passo all'interno di queste opere che tematizzano il venire alla luce della rappresentazione come fase dello spirito che supera l'immediatezza non consapevole del sentimento. Se infatti quest'ultimo è «la semplice ma tuttavia determinata affezione del singolo soggetto, in cui non è posta alcuna distinzione di esso e del suo contenuto»⁴⁴, la *rappresentazione* scinde il sentimento «in un oggettivo e in un soggettivo che se ne distacca, fa del sentimento un sentito»⁴⁵. La rappresentazione si articola al suo interno nella triade ricordo-immaginazione-memoria, che potrebbe essere liberamente tradotta come separazione (dal contenuto del sentimento vincolato all'intuizione) – fissazione (del contenuto richiamato liberamente) – significazione (del contenuto che perde il suo significato immediato e ne ottiene un altro). Viene ribadito qua ciò che già nella filosofia dello spirito jenesi era emerso chiaramente: ritrovare l'identità del contenuto nel ricordo è allo stesso tempo ritrovare l'identità con me stesso, poiché io «riconosco nell'intuizione attuale l'identità di me con me stesso ossia ricordo me in essa»⁴⁶. Siamo ancora però nel mondo delle immagini – e della potenziale pazzia⁴⁷ –, che verrà superato solamente da quello del linguaggio, «l'opera più alta della memoria produttiva»⁴⁸ che uccide l'immagine e ad essa sostituisce la parola.

Se la *Propedeutica* è un esempio felice per chiarezza e incisività, la filosofia dello spirito del 1830 può tornare utile per le numerose cosiddette 'aggiunte' (appunti autografi di Hegel e appunti degli allievi) che permettono una caratterizzazione dettagliata dello stesso processo di formazione della rappresentazione. Nei paragrafi 453 e 454 ci viene ricordata quale sia la funzione di concepire l'intelligenza come «pozzo notturno» [*nächtlichen Schacht*] inconsapevole di infinite immagini e rappresentazioni: questa concezione ci permette di cogliere l'universale concreto che è già dentro di essa, per quanto in forma semplice, come suo proprio patrimonio, e non custodito in qualche localizzazione spaziale del cervello. Come nel seme si colgono le possibilità virtuali della pianta, nella coscienza sono già presenti le immagini e le rappresentazioni, in una virtualità immanente dove «il diverso non è ancora posto come discreto»⁴⁹. Queste immagini vivono appunto in un marasma indifferenziato, in una virtualità che per farsi attuale, per esistere, ha bisogno di un'intuizione in cui presentificarsi. Il rapporto tra l'immagine conservata inconsapevolmente e l'intuizione è

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze 1977, p. 214.

⁴⁵ Ivi, p. 215.

⁴⁶ Ivi, p. 217.

⁴⁷ Hegel si dilunga, nella sezione sull'immaginazione, sulla possibilità del prevalere di questa sull'intuizione e sulle rappresentazioni intellettuali, degenerando in sonnambulismo e pazzia (*Verrücktheit*).

⁴⁸ Ivi, p. 225.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., p. 311.

quello che in senso proprio si dice ricordo [*die eigentliche sogenannte Erinnerung*] [...] L'immagine, che nel pozzo dell'intelligenza era soltanto proprietà di questa, è ora, con la determinazione dell'esteriorità, anche possesso dell'intelligenza. L'immagine è pertanto posta al tempo stesso come distinguibile dall'intuizione e separabile dalla semplice notte nella quale essa è inizialmente immersa [...] Questa sintesi dell'immagine interna con l'essere determinato ricordato [*mit dem erinnerten Daseyn*], è la rappresentazione propriamente detta⁵⁰.

Va sottolineato, anche in questo caso, come attraverso la rappresentazione l'immagine non sia né l'intuizione né l'infinita e indifferenziata notte della conservazione. È dunque un momento aurorale della formazione della coscienza, dove da una parte essa non si dà il contenuto dell'intuizione, quindi di qualcosa di esterno da essa (in quanto l'intuizione viene investita dal ricordo), e dall'altra proprio riconoscendo come proprio il suo contenuto, essa riesce a distinguersi da essa. È solo la presenza del ricordo che riesce ad agganciare alla rappresentazione del contenuto il carattere dell'appartenenza a me stesso, e quindi a permettermi di concepirmi come qualcosa che è e non è al tempo stesso *quel* contenuto. E difatti, è proprio in quanto processo di conservazione, astrazione e appropriamento della natura che Valerio Verra ha potuto sostenere «che proprio attraverso la *Erinnerung* Hegel cerca di scoprire e definire l'uomo come 'animale storico'»⁵¹, che a differenza della natura o delle forme di vita 'inferiori' non lascia la storia in balia di un pulviscolo indifferenziato di accidentalità, ma la assume e la organizza in se stessa, conservandola di generazione e in generazione. Questa è d'altronde una delle funzioni del linguaggio, e dunque della memoria intesa come meccanismo, nella parte finale dello sviluppo della rappresentazione prima che diventi pensiero: eliminare la dipendenza dei segni da un contenuto intuitivo e intessersi di storia, così da contenere un patrimonio acquisito in un ordine dato che l'individuo si ritrova ad adoperare per esprimere i propri pensieri. Attraverso la parola, l'intelligenza «accoglie in sé la natura della Cosa» e al contempo diventa un qualcosa essa stessa, «una riserva di parole senza spirito, quindi una memoria meccanica. In questo modo, *l'eccesso del ricordo come interiorizzazione della parola si capovolge nella suprema esteriorizzazione dell'intelligenza*»⁵². Il processo di acquisizione del mondo esterno da parte della soggettività tramite il ricordo non naufraga in un mondo di immagini soggettive avulse dalla realtà, ma, grazie alla memoria meccanica come eccesso stesso del ricordo – suo ribaltamento dialettico –, diventa esteriorità, ordine delle Cose che sono diventati nomi, ossia oggettività per un soggetto.

⁵⁰ Ivi, p. 311-312.

⁵¹ V. Verra, *Storia e memoria in Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, p. 364.

⁵² G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., p. 330.

3. Conclusioni

È necessaria estrema cautela nell'accostare i pensieri di due filosofi che non solo hanno vissuto a più di un secolo di distanza l'uno dall'altro ma che, al netto di affinità o divergenze più o meno metabolizzate, appartengono e si inseriscono in orizzonti concettuali se non alieni quantomeno assai distanti e che rispondono a problemi storici differenti. Ognuno parte da un monismo, cogliendo cioè la divisione e la pluralità a partire da un'unità, mantenendo la pluralità come necessaria e reale. Se per Leibniz la monade-anima è una cristallizzazione di percezioni inconsapevoli che la rendono rappresentante dell'intero universo, per Hegel il soggetto non compare ancora come tale nella dimensione dell'intuizione immediata dell'oggetto. Più che unità, si dovrebbe parlare di continuità, non-differenziazione, rapporto immediato ma già disgiunto con la realtà. È la memoria, in un secondo momento, che permette di fissare le percezioni confuse che esprimono la realtà e generare la percezione *chiara* e distinta di un oggetto opposto al soggetto. È il ricordo che, interiorizzando l'intuizione, consente di sussumere le successive percezioni e rendere l'oggetto non più per sé stesso, alieno al mio essere, ma *per me*, permettendo alla memoria di instaurare il suo regno dei nomi al posto della realtà di immagini. È significativo notare come in tutti e due i casi la memoria non sia fondazione dell'individuazione *in sé*. La monade è già individuo e lo è alla luce del particolare tipo di percezioni (modificazioni interne) che la attraversano. Il soggetto hegeliano è già un soggetto percipiente, nella sua fase aurorale, che in primo luogo si trova contro un oggetto, seppur intuito in maniera non riflessiva. Sono già dunque termini separati, ma che trattengono con la realtà un rapporto non mediato o dove la mediazione non si presenta in termini coscienti. È la memoria, nelle sue molteplici vesti, che interviene come unità di identità e alterità in prima istanza indistinte e indifferenziate. Mediante la creazione di segnali discreti in flussi continui, l'interiorizzazione dell'esterno e l'esteriorizzazione dell'interno, il mantenimento della differenza all'interno dell'unità: la memoria si profila come attività che permette il sorgere complementare del soggetto e dell'oggetto, non concepiti come soggetto puro e dato grezzo, ma sempre come relazione mediata di un'oggettività-per-un-soggetto. Differenziazione dell'indifferenziato, interiorizzazione ed esteriorizzazione, distacco e avvicinamento. La memoria è funzione unificatrice perché il rapporto diretto e immediato con il mondo è oscuro, è andato perso per sempre o non c'è mai stato; perciò è prima apparizione del mondo fenomenico tanto come oggettività acquisita quanto come soggettività reificata.

Fabio Molinari, Università degli Studi di Urbino
✉ f.molinari2@campus.uniurb.it