

La Psicologia di Hegel

Un commentario

A cura di Agnese Di Riccio, Alfredo Ferrarin, Guido Frilli e Danilo Manca

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

hegeliana

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

HEGELIANA

8

LA PSICOLOGIA DI HEGEL

Un commentario

A cura di

Agnese Di Riccio, Alfredo Ferrarin, Guido Frilli e Danilo Manca

Con contributi di

Guglielmo Califano, Agnese Di Riccio, Alfredo Ferrarin, Guido Frilli,
Jean-François Kervégan, Danilo Manca, Federico Orsini e Lorenzo Sala

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Collana

Hegeliiana

Comitato editoriale

Alfredo Ferrarin, Gianluca Garelli, Luca Illetterati, Fiorinda Li Vigni, Paolo Vinci

Comitato scientifico

Andreas Arndt, Emanuele Cafagna, Giuseppe Cantillo, Lucio Cortella, Dina Emundts, Hector Ferreiro, Paolo Giuspoli, Gunnar Hindrichs, Stephen Houlgate, Jean-François Kervégan, Zdravko Kobe, James Kreines, Francesca Menegoni, Angelica Nuzzo, Ricardo Pereira Tassinari, Leonardo Samonà, Birgit Sandkaulen, Italo Testa

© 2023 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

ISBN 978-88-7723-175-8 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-176-5 (versione elettronica nel formato PDF)

Printed in Italy – Stampato in Italia

Indice

Sigle e abbreviazioni	9
-----------------------	---

I. PARTE INTRODUTTIVA

Senso e struttura di un commentario alla Psicologia di Hegel <i>Danilo Manca</i>	15
Le fonti <i>Guido Frilli</i>	25
La Psicologia negli studi hegeliani. Nota bibliografica <i>Agnese Di Riccio</i>	35
Funzione e significato della Psicologia <i>Alfredo Ferrarin</i>	53

II. PARTE ANALITICA

L'inizio della Psicologia (§§ 440-445) <i>Alfredo Ferrarin</i>	81
L'intuizione (§§ 446-450) <i>Guglielmo Califano</i>	105
Il pozzo notturno dell'intelligenza. Hegel su immagine, rappresentazione e ricordo (§§ 451-454) <i>Lorenzo Sala</i>	145
L'intelligenza «si fa <i>Cosa</i> ». Immaginazione e fantasia in Hegel (§§ 455-457) <i>Agnese Di Riccio</i>	175
La seconda natura dell'intelligenza. Segno, linguaggio e memoria (§§ 458-464) <i>Danilo Manca</i>	205
Il pensiero intelligente. Oggettività e soggettività del pensiero (§§ 465-468) <i>Federico Orsini</i>	251
Le forme del volere. Lo spirito pratico (§§ 469-480) <i>Guido Frilli</i>	285
Lo spirito libero (§§ 481-482) <i>Jean-François Kervégan</i>	323
Bibliografia	341

II.

PARTE ANALITICA

L'inizio della Psicologia (§§ 440-445)

Alfredo Ferrarin

1. Lo spirito comincia dal proprio essere (§ 440)

Mettere a confronto diverse introduzioni di Hegel a temi affini, in anni, opere o contesti differenti, è istruttivo da molti punti di vista. Può mostrare degli schemi ricorrenti che ci illuminano su taciti presupposti all'opera nella scrittura hegeliana, oppure variazioni significative di cui l'esegesi cerca di isolare i motivi, e da cui si possono trarre di volta in volta insegnamenti particolari. Nella fattispecie, procedere a paragonare l'introduzione alla Filosofia dello spirito (ENZ C §§ 377-386) e quella alla Psicologia (§§ 440-444), il cui sottotitolo è appunto «Lo spirito» (§ 440), prima ancora che istruttivo sembra quasi una via obbligata. L'introduzione alla Filosofia dello spirito è articolata in una premessa generale, con il comandamento dell'autoconoscenza (§ 377) e i modi della trattazione dello spirito, che in quanto unità vivente non può venire spezzettato in facoltà irrelate ed è da considerare nei gradi del suo svolgimento (§§ 378-380), seguita dal tema centrale, intitolato «Il

concetto dello spirito» (§§ 381-384), che ne dà una definizione per tappe progressive, e che si conclude infine con la divisione nelle tre parti sistematiche (spirito soggettivo, oggettivo e assoluto, i primi due aventi per oggetto lo spirito finito, il terzo la sua infinità: §§ 385-386). Prima di iniziare con l'Antropologia, la Filosofia dello spirito soggettivo presenta a sua volta una breve introduzione sulla partizione in Antropologia, Fenomenologia e Psicologia (§ 387).

L'introduzione alla «Psicologia. Lo spirito» (§§ 440-444) richiama e presuppone come noti i paragrafi 377-387, ma ne riproduce l'andamento metodico e i tratti in maniera selettiva. Mentre dà per acquisita la deduzione dei momenti essenziali dello spirito che abbiamo visto¹, cioè la progressione nella definizione dello spirito come attività riferita negativamente a sé, vita, unità e sostanzialità, sviluppo, ritorno a sé e idealità, libertà, automanifestazione (§§ 381-384), si concentra fin da subito sullo spirito come sapere²; e, dopo aver parlato del concetto dello spirito (§ 440), tratta del tema della finitezza per giungere all'introduzione del concetto di svolgimento e scopo (§§ 441-442) e della riflessività dello spirito il cui cammino consiste nell'aver a che fare con le sue proprie determinazioni (§§ 443-444).

Soprattutto, dà per acquisito il suo punto di partenza, che è al contempo l'esito della parte precedente, la Fenomenologia, e cioè la ragione. La ragione «è sapere della totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva» (§ 440). Hegel identifica la ragione con la premessa dello spirito, che descrive come il cominciare dalle proprie determinazioni e non rapportarsi ad altro che queste. La ragione è la certezza di essere a casa nel mondo; il suo contenuto è il concetto, ma nel senso ad un tempo soggettivo e oggettivo che nella logica Hegel chiama «idea».

¹ «Funzione e significato della Psicologia», *supra*, § 3.

² Cfr. A. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987; ed. it. *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, trad. di F. Menegoni, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 50 sgg. Peperzak nota che nell'introduzione alla Filosofia dello spirito come altrove Hegel riproduce lo schema di tanti manuali su cui si è formato e che da Wolff in poi erano tipici dell'istruzione filosofica tedesca: *Introductio, definitio, divisio*.

Ci sono due questioni da precisare a questo proposito: la ragione nella sua collocazione sistematica, e nella sua identità specifica a differenza di altre accezioni. 1) Ho detto che la ragione è al contempo l'esito della Fenomenologia e l'inizio della Psicologia. La mia non è mancanza di precisione, ma sottolinea la valenza di crinale – svolta e transizione – che Hegel attribuisce alla ragione. Letteralmente, ne tratta nei paragrafi 438-439, e quindi alla fine della Fenomenologia; è l'autocoscienza stessa che diviene ragione (§ 439), e questo significa che d'ora in poi lo spirito, che ha fatto proprie le forme inferiori da cui proviene, è un io che sa, senza le limitazioni e le opposizioni dell'io che si vedono nella Fenomenologia. Tuttavia, Hegel tratta della ragione come identità di soggetto e oggetto, e quindi come superamento della divisione in cui consistevano coscienza e autocoscienza: superamento dell'io (essenzialmente opposto al suo altro) come viene discusso nella Fenomenologia, e della stessa Fenomenologia secondo il suo concetto. Di questi paragrafi su un momento decisivo della trattazione si chiede Petry perché Boumann non abbia pubblicato aggiunte dalle lezioni³; io credo che la risposta, come già emerso⁴, sia che Boumann ha pubblicato le aggiunte alla ragione in coda al § 440 (quella con cui ha inizio la Psicologia) proprio perché deve aver pensato che, alla luce della conclusione del § 439 che dice della ragione «questa verità che sa è lo spirito», tra la ragione come approdo della Fenomenologia e lo spirito che così si introduce non c'è nessuna differenza rilevante.

2) Cosa differenzia questa ragione da altre accezioni dello stesso termine nel sistema? In effetti la «ragione» compare qui nella forma della verità dell'opposizione interna allo spirito e quindi identità tra il trovato e il posto, il dato e il compreso, l'oggetto e il soggetto, quella correlazione che di qui a poco sarà tra l'essente e il suo (*Seiende-Seinige*, § 443); ma compare altrettanto nella logica (§§ 213-214; WL, trad. Moni-Cesa, p. 675) come la categoria o determinazione di pensiero di idea come verità disvelata e identità di

³ M.J. Petry, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, edited and translated with an Introduction and Explanatory Notes by M.J. Petry, 3 Vol., Reidel, Dordrecht-Boston 1978, vol. III, p. 381.

⁴ Cfr. «Funzione e significato della Psicologia», *supra*, nota 9.

opposti. In nessuno di questi luoghi (e neppure, a rigore, nell'esito dello spirito teoretico, nel pensiero che, dopo intelletto e giudizio, è detto «ragione formale, intelletto sillogizzante», § 467), la ragione è da intendere come una facoltà. Ragione è sempre e comunque per Hegel il pensare che cerca se stesso nel mondo e vuole sapersi oggettivo⁵. Quello che caratterizza la ragione della Psicologia è la comprensione del concetto come una forma che produce il suo contenuto; essa è quindi lo spirito che si pone come sapere e si sa uno con la cosa dapprima trovata, il contenuto di volta in volta essente. È pertanto una ragione affetta da finitezza, ma che è in sé la forma infinita.

Questo ci avvia verso una risposta a una questione parallela: di che «totalità sostanziale» si sta parlando? Anche la totalità sostanziale ricompare a più riprese nella logica, e pure nella Filosofia dello spirito, addirittura nel suo inizio: l'Antropologia infatti è un'indistinzione di soggetto e oggetto, il sonno dello spirito che è tutto in potenza. Ora, ogni unità immediata è qualcosa di inconscio, ed è pertanto un finito (un dato e un limite esterno che ci determina) fino a che non si conosce. A differenza dell'unità immediata, la totalità sostanziale *in quanto saputa* di cui parla Hegel all'inizio dello spirito è una verità che sa, e che è il risveglio dello spirito dal suo sonno (dall'immediatezza dell'anima), e il suo ritorno a sé dalle opposizioni della coscienza. Ciò significa che lo spirito, come vedremo meglio a proposito della § 441, ha in sé la finitezza, ma non è finito: è anzi il movimento di appropriarsi dei suoi momenti, sicché le determinazioni non sono trovate ma prodotte dallo spirito come gradi e momenti della sua liberazione dalle condizioni date.

È perché è verità che sa (non semplicemente verità che è) che la ragione è l'inizio dello spirito. È per questo che lo spirito ha a che fare solo con le sue proprie determinazioni e non inizia da un esterno, ma da sé. Lo spirito è la certezza di muoversi in un terreno privo di opposizioni, in cui oggetto e concetto sono lo stesso. Verità qui è il risultato preparato da quanto precede: l'identità di concetto e oggetto è l'esito della ricomposizione delle scissioni.

⁵ Sui molteplici sensi di «ragione» in Hegel cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, pp. 216-233.

Pure, potrebbe non sembrare questo il senso di verità inteso dalla prima frase del § 440: «Lo *spirito* si è determinato a verità dell'anima e della coscienza». Qui "verità" ha sì il significato di risultato, ma come il divenire dello spirito dai momenti inferiori. Nel primo senso di "verità", lo spirito è un universale che ha a che fare con le determinazioni come con dei particolari propri in cui si realizza, la cui realtà dipende da quello che sa di sé, e il cui sviluppo è la progressiva liberazione dalla propria finitezza. Nel secondo senso, lo spirito si conosce come l'unità dei due gradi inferiori di sviluppo, l'anima nella sua immediatezza e naturalità, e la coscienza come scissione di questa unità naturale. Lo spirito con cui ha inizio la Psicologia, a ben vedere, ha in sé tanto la natura quanto la scissione in quanto è il superamento e l'inveramento di natura e scissione in una superiore unità che non ha più nulla di estraneo a sé. I due sensi di "verità" convergono allora quando ci si rende conto che lo spirito è svolgimento, ma, a differenza dello sviluppo della vita naturale (la crescita da germe a pianta a frutto), è uno svolgimento innaturale: se dapprima, cioè, abbiamo l'anima e poi la coscienza, alla fine prendiamo atto che anima e coscienza sono stadi e momenti particolari dello spirito, prima immerso nella natura e poi preda di scissioni, che si presuppone a sé come l'origine e la meta dello sviluppo. È per questo che l'anima è il preintenzionale, e la coscienza l'opposizione: perché in entrambi i momenti si intravede il risultato, l'unità degli opposti che già da sempre era, ma andava conquistata: saputa. In questo senso lo spirito è un risultato, ma è al contempo il primo: è il principio che va presupposto e solo alla fine capiamo che ha retto le fila del percorso. Lo spirito *diviene* a partire da anima e coscienza, ma ponendo queste come i suoi momenti subordinati e ideali. E in questo senso si vede che per capire il concetto di svolgimento Hegel usa quell'unità di *archê kai telos* che lodava in Aristotele.

I due sensi di verità convergono ora evidentemente nell'idea dello «*spirito come tale*» su cui si concentra l'Annotazione al § 440. Qui Hegel scrive che la psicologia considera le attività dello spirito astraendo, da un lato, dal contenuto delle proprie forme (l'oggetto di volta in volta considerato), e dall'altro dalle forme stesse in cui il contenuto si è mostrato per lo spirito fino ad ora, cioè fino allo

stadio della ragione. Che la psicologia studi lo spirito senza le forme inferiori significa che lo spirito non vuole più essere intaccato dall'opposizione forma-materia, che cerca di ridurre progressivamente assimilando sempre più il contenuto alla forma; inoltre, che lo spirito si possa considerare senza le forme inferiori significa che lo spirito può considerarsi secondo verità in quanto superamento della forma dell'immediatezza e dell'opposizione⁶.

Ma ciò non va inteso come se lo spirito avesse una capacità tra altre, quella di astrarre: lo spirito in quanto negatività è libero, si sa cioè in non identità con le proprie determinazioni, ed è per questo che può astrarre. Detto diversamente, lo spirito è al di sopra delle determinatezze particolari. Non: può astrarre, ma: è già da sempre superiore, e astrarre è solo il nome per la decisione di mettere tra parentesi una considerazione tematica per concentrarsi su di sé e il proprio movimento.

«Ora non gli rimane da fare che questo: realizzare questo concetto della sua libertà, cioè superare soltanto la forma dell'immediatezza con la quale nuovamente inizia» (§ 440 A). Questo passo, con il verbo *realisieren*, solleva molti problemi che qui rimangono impliciti. Ne richiamo alcuni. Innanzitutto va chiarito che anche il verbo "realizzare", così come il termine affine "produzione", ha

⁶ La traduzione di Bosi qui può generare equivoci nella misura in cui inserisce delle parentesi fuorvianti (§ 440 A): «[la psicologia considera lo spirito come tale da un lato senza contenuti,] d'altro lato, senza le forme che assumono (nell'anima, come determinazione naturale, e nella coscienza stessa come un oggetto di questa)». Le parentesi, assenti dal testo tedesco, fanno pensare che lo spirito possa astrarre dalle forme, specificando poi che anima e coscienza sono esempi o casi delle forme da cui astrarre. Quello che invece Hegel vuol dire è che lo spirito astraе dalle forme di anima e coscienza (e non da altre forme), perché sono le forme inferiori di considerazione a cui si volge ora lo spirito come ragione. M. Inwood (*A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, London-New York 2007, p. 452) incappa proprio in questo equivoco quando dice che si può capire che lo spirito possa astrarre dai contenuti, ma si capisce meno come possa astrarre dalle forme (*tout court*, aggiungo io). Astrarre dalle forme è però un controsenso, per prevenire il quale Inwood si avventura in ipotesi fantasiose. Lo spirito non partirebbe allora da sé come ragione (la purezza di un nuovo inizio riflessivo), ma da un vuoto pneumatico di contenuti e forme (una mera astrazione).

significati diversi a seconda dei contesti. In generale, lo spirito soggettivo è una totalità ideale in rapporto con sé; questa parte dell'*Enciclopedia* studia come lo spirito si appropria progressivamente del suo concetto; a questo Hegel contrappone l'orientamento speculare dello spirito oggettivo, in cui lo spirito non ha a che fare con una totalità ideale, ma con la realtà in quanto è la produzione della propria libertà in norme e istituzioni morali, giuridiche, politiche e storiche (§ 385). All'interno di questa idealità che è lo spirito soggettivo, poi, lo spirito teoretico pone l'essente come il suo, cioè assimila le determinatezze dapprima trovate e ne fa un interno (intuizioni, rappresentazioni, concetti); ma, sempre come spirito soggettivo e però ora pratico, segue poi pure la direzione contraria quando fa dei contenuti solo suoi (impulsi, bisogni, scopi, volontà) delle determinazioni esterne. Se come teoretico la liberazione dello spirito stava nel superare la finitezza del trovare, come pratico lo spirito è il principio di realizzazione di sé che volge l'interno nell'esterno; fino a che non sono uniti come spirito libero, spirito teoretico e spirito pratico sono delle unilateralità. Detto questo, non si deve opporre il sapere al fare come due momenti eterogenei. Nel passo in questione di § 440 A, nella fattispecie, la «realizzazione» non è né la produzione di istituzioni oggettive dello spirito oggettivo, né l'esteriorizzazione dell'interno dello spirito soggettivo pratico; è piuttosto la realizzazione del proprio concetto da parte dell'intelligenza, cioè la liberazione dalla prima impressione che le forme dello spirito dipendano dalla materia che incontra.

Dicevo che i problemi che si affacciano qui sono di rilievo, e da qui in avanti lo torneranno ad essere in momenti cruciali della deduzione. In particolare penso al rapporto tra teoria e prassi. Torneremo su questo già nel commento al § 443⁷, ma fin d'ora vale la pena di ribadire che forse sempre in Hegel, certo sempre nella Filosofia dello spirito soggettivo, il sapere ingloba l'agire; l'azione si comprende come un momento del pensare. L'andamento dei paragrafi può sembrare sbilanciato: mentre allo spirito teoretico succede il pratico, per complessità, ampiezza e approfondimento il

⁷ Cfr. poi anche i commenti di Frilli e Kervégan, *infra*.

primo sembra privilegiato, ma è pur vero che la realizzazione dello spirito pratico nell'oggettività avrà ben altro sviluppo nello spirito oggettivo. Comprendere le ragioni della posizione di Hegel è importante. Si può rilevare, per cominciare, che si arriva allo spirito a partire dai modi in cui esso si rapporta a se stesso, come coscienza e autocoscienza, cioè da rapporti di pensiero (beninteso, in Hegel il pensiero non è un pensiero astratto, ma una posizione nei confronti dell'oggettività, un pensare, vivere ed agire secondo forme diverse di autodeterminazione – senonché le forme diverse non si possono intendere se non come concetti). Si può aggiungere che ogni attività pratica presuppone una comprensione teorica di qualsivoglia tipo, cosicché per avere anche solo un desiderio, un sentimento, per volere soddisfare un impulso, devo potermeli rappresentare, così come per agire giustamente o seguire leggi devo avere un sapere relativo al diritto, ai doveri e alla giustizia⁸. Anche solo riflettere sul fatto che abbiamo finora parlato di verità e sapere, di forme della considerazione di sé dello spirito, sembra indicativo, come sembra significativo confrontare le idee del vero e del bene nella logica per vedere come siano entrambe forme del conoscere. Per Hegel sempre di determinazioni di pensiero e dell'elemento logico (*das Logische*) si tratta, fino a che, nello spirito assoluto, si abbandona ogni lato pratico, storico, oggettivo e reale perché l'infinito possa considerarsi nella sua essenza e godere eternamente di sé come pensiero puro di sé. Per rimanere a questi paragrafi, è difficile non vedere che la volontà è dedotta dall'intelligenza, e che ogni stadio e momento è un particolare sapere: che, quindi, così come non si dà un pensiero soltanto astratto perché ogni pensare è al contempo impulso a farsi realtà, così non si trova in Hegel un'autonomia della prassi rispetto al momento teorico.

Compendiata in estrema sintesi, la tesi del paragrafo iniziale è questa: lo spirito, ora come spirito teoretico, cioè sapere, ha la fiducia che il mondo che si trova di fronte sia razionale; deve ora vedere tutte le forme in cui ciò ha validità; alla fine del processo, quando

⁸ Cfr. R.D. Winfield, *The Intelligent Mind: On the Genesis and Constitution of Discursive Thought*, Palgrave Macmillan, Houndmills-New York 2015, pp. 12 sgg.

ogni essente si sarà compreso come la ragione da un lato particolare, lo spirito sarà finalmente identico al suo concetto.

Nel suo soffermarsi su come intendere la psicologia, il § 440 A va rapportato al § 444 A poco oltre. Qui, e anticipo sul commento, si legge del deplorabile stato in cui versa la psicologia, benché a dire il vero a partire dalla filosofia kantiana dovrebbe assurgere a fondamento della metafisica. Tutto sta in come la si intende; e se la si intende come fa Kant, anziché pervenire alla conoscenza dello spirito nella sua necessità e verità, ci si limita ai fatti della coscienza umana, e con ciò a un'ennesima forma di psicologia empirica. Il risultato è che, anziché poter celebrare nella psicologia l'approdo di una nuova concezione speculativa, occorre prendere atto del suo fallimento e della preventiva rinuncia a conoscere il vero.

2. L'infinità dello spirito (§ 441)

Il § 441 parla della diversa finitezza di anima, coscienza e spirito per introdurre il senso di infinità dello spirito. L'anima deve la sua finitezza alla sua immediatezza, la coscienza all'opposizione a un oggetto altro da sé; lo spirito, che non ha per oggetto la natura né un opposto, ma le sue determinazioni, è finito perché il suo sapere non comprende ancora l'essere in sé e per sé della sua ragione. Lo spirito, cioè, non è ancora pervaso dalla certezza che il suo sapere, che è pure sapere di un soggetto-oggetto, cioè di concetti razionali che non sono manchevoli e insaturi perché devono rimandare ad altro, è il sapere di sé determinato (cioè attivo in ogni suo momento) della ragione. Lo sta scoprendo, sta facendo sua la realtà trovata, ma non è ancora identità compiuta con questa. In questo consiste la finitezza dello spirito. Per questo la realizzazione dello spirito è arrivare a sapere ciò che è; e questo significa che, quando lo saprà, si comprenderà come infinità. Si può capire perché allora ha senso invertire la prospettiva e dire che è l'infinito a usare il finito per conoscersi: l'infinito agisce come la motivazione perché il finito si comprenda e si tolga come finito.

Noi sappiamo dalla logica (§ 94) che il finito non ha un essere assoluto. Il finito non è il vero, perché è un movimento continuo di

trapassare e andare oltre sé. Il finito è un avvicinarsi, il perire per mano di altro, l'esser limitato essenzialmente da altro. Ma lo spirito non è così futile. Lo spirito non è inchiodato a una determinazione fissata una volta per tutte. Lo spirito è idealità, negazione del finito, superamento dell'essente, sapere del limite. La vera infinità non risiede in un mondo altro dal finito, ma è nient'altro che l'idealità del finito. Non si può quindi dire che lo spirito sia in sé finito; occorre dire che ha in sé la finitezza, così come si dice che l'infinito contiene in sé il finito. Infatti, il finito è l'inadeguatezza di una realtà al suo concetto, il suo non essere all'altezza della sua attualità (ed è così che Hegel interpreta la priorità dell'*energeia* sulla potenza che legge in Aristotele), come si dice che uno non si comporta da vero amico quando tradisce la fiducia, o quando lo spirito è attraversato da scissioni tra essere e apparire, tra essere e volere, tra sé e la realtà. Ma questo equivale a dire che quando lo spirito vive in modo conforme alla sua destinazione non è limitato da altro, anzi, include il finito entro di sé. Se, infatti, l'infinito non sta al di là del finito, ma è il movimento di togliersi di questo, solo lo spirito può essere questo superare le scissioni e sapersi come ragione. Lo spirito è finito quando le forme della sua attività pretendono di valere nella propria particolarità e isolamento; inversamente, lo spirito che si libera dall'immediatezza del trovato, lo produce e lo pone a partire da sé – e lo produce non in un ambito oltre il mondo ma *nel* mondo, che considera la propria seconda natura –, è lo spirito che si sa come ragione: lo spirito infinito. Nel § 441, che si può utilmente leggere in congiunzione con il § 386, si legge che la ragione è infinita come l'eterno superare l'immediatezza (cioè l'apparenza di doversi presupporre al proprio sapere) per essere sapere di sé.

In questo paragrafo compare anche per la prima volta il termine «intelligenza». Si tratta del soggetto dello spirito soggettivo teoretico (del pratico, il soggetto è la volontà). È quasi un termine tecnico perché viene usato da Hegel in questo contesto, ma raramente altrove. Da un altro punto di vista non ha nulla di tecnico, né di misterioso. Intelligenza equivale a sapere; non è neanche essa una facoltà perché è, a me sembra, la sostantivizzazione di un verbo, *intelligere*, allo stesso modo in cui il *Verstand* è la sostantivizzazione del *verstehen*, cioè il modo di pensare che isola e divide e alla determinatezza tien

fermo come alla sua norma. L'intelligenza non è una facoltà anche perché non è presupposta come quel polo identico che è condizione dei suoi atti, né nasce come un fungo; è un farsi, ed è divenuta dalla ragione che sa. Vale come l'affermazione dell'essenza centrale della ragione, cioè l'essere tanto un lato quanto la correlazione dei lati, l'unità degli opposti.

3. *L'avanzare dello spirito è sviluppo* (§ 442)

Sulla critica del concetto di forza o facoltà ritorna il § 442, ma solo dopo aver approfondito il concetto di sviluppo («sviluppo» e «svolgimento» sono traduzioni equivalenti dell'unico termine *Entwicklung*). Il paragrafo sostiene che l'avanzare dello spirito è sviluppo in quanto il sapere ha in sé come contenuto e scopo il razionale; e prosegue sostenendo che l'attività dello spirito è «trasposizione», un movimento e «passaggio formale alla manifestazione e, in essa, il ritorno entro sé». Si può iniziare a sbrogliare questo nodo dicendo che lo spirito giunge a se stesso alla fine, eppure la ragione è sempre il suo contenuto, solo che lo spirito non ha ancora assunto la forma della ragione; il passaggio è formale nel senso che è trasformazione o metamorfosi, cioè cambiamento delle forme in cui il sapere sa il contenuto, che rimane soggettivo fino a che non si comprende come il sapere che liberamente dà luogo al proprio movimento, e così riduce progressivamente la rilevanza del trovato. Detto diversamente, lo spirito è il movimento di farsi identico al suo concetto («produrre il riempimento oggettivo»), fino a esistere come ragione.

Per capire perché l'attività è trasposizione di forme, essenziale è comprendere perché lo spirito sia uno sviluppo. Lo sviluppo è l'andamento della Logica soggettiva o Logica del concetto, a differenza della Logica dell'essere (con il suo trapassare) e dell'essenza (con il suo apparire nel suo opposto). È anche evidentemente all'opera nella categoria di teleologia, che si affaccia come il superamento delle determinazioni di meccanismo e chimismo. Qui – e suggerisco di soffermarci brevemente su questo passo – lo sviluppo non è avvicendamento né mutamento, in cui qualcosa subentra ad altro

e così tramonta e finisce. Nello spirito non accade nulla in cui lo spirito non sia attivo: lo spirito non subisce alterazioni, non muta per il sopraggiungere di un esterno, ma può solo svilupparsi come l'attività di una interna recettività, di una potenza immanente. Per lo spirito il mutamento non può aver luogo se non come un conservarsi nel rapporto ad altro, e questo non è possibile se non intendendo il processo come un impulso a realizzare il proprio scopo, a porre se stesso nella realtà. Mediandosi con la realtà il soggetto si fa per sé, entra in una forma d'esistenza libera e autodeterminata attraverso la negazione dell'esterno. Lo scoiattolo, negando la ghianda (nutrendosene, assimilandola e facendone un alimento) e negando l'alterità intragenerica (togliendo l'estraneità del simile, accoppiandosi con quello e riproducendosi per far sopravvivere la specie), mostra all'opera questa autoproduzione negativa volta ad affermare se stessa rapportandosi all'altro e togliendo la forma stessa dell'alterità. Naturalmente Hegel non pensa a una finalità esterna nella guisa di una serie di rapporti strumentali che abbia un presunto fine supremo della creazione a cui tutto è subordinato; il fine è interno; nell'esempio dello scoiattolo, il vivente si conserva come individuo e come specie. Hegel sta descrivendo processi costitutivi della natura vivente quando scrive che il fine è «il concetto *essente per sé*» (§ 204, trad. Verra – laddove «concetto» non è una rappresentazione mentale, beninteso, ma il soggetto che si relaziona all'oggettività): «il concetto è esso stesso il superare, è *l'attività* di negare l'opposizione in modo da porla come identica con sé. Questo è la *realizzazione del fine*, nella quale esso, in quanto si fa altro dalla sua soggettività e si oggettiva, ha superato la loro distinzione, si è legato *soltanto con sé e si è conservato*». Aggiunge poi nell'Annotazione (§ 204 A): «nella sua azione efficiente non passa in altro, ma si conserva, cioè manda ad effetto soltanto se stesso ed è alla fine quello che era all'*inizio*, nell'originarietà; soltanto mediante questa autoconservazione è il veramente originario». Ogni bisogno e impulso per il vivente è il sentimento di un limite e una contraddizione interna al soggetto, che nella sua attività cerca di colmare la sua mancanza, e quindi di trovare soddisfazione, togliendo il limite: negando una negazione. In altre parole, il soggetto si afferma, si mantiene in vita e si congiunge con se stesso solo portando ad effetto i suoi impulsi, realizzando se

stesso nel mondo; per questo Hegel lo considera un'autorelazione negativa con sé. Anziché soggiacere a cause esterne, l'organismo è la vivace risposta positiva e autoriferita a eccitazioni dell'ambiente⁹.

Se per Hegel questo è il modo in cui il concetto acquista realtà per sé in una descrizione che si attaglia ad ogni vivente, quello che c'è di specifico nello spirito è il fatto che ogni trasformazione è ideale, cioè interna allo spirito: la negazione del finito ha luogo come trasmutazione di forme. Togliere la forma soltanto soggettiva per affermarla come oggettiva è il modo d'operare della ragione, una volta che si sia chiarito che ragione significa appunto il razionale che è presso di sé nel mondo. Si vede allora perché per lo spirito porre l'essente come il suo e il suo come essente, produrre il razionale, e in quest'attività realizzare e sapere se stesso, sono una sola cosa. E la Psicologia studia la molteplicità di forme spirituali in cui ciò ha luogo.

Nell'Annotazione Hegel scrive che qui non dobbiamo pensare allo sviluppo dell'individuo, secondo cui le facoltà entrano in scena l'una dopo l'altra come se un processo naturale dovesse spiegare «il sorgere di queste facoltà» (§ 442 A).

Condillac, con la finzione del sorgere progressivo delle facoltà da una statua dapprima inerte, è l'esempio di una spiegazione genetica di questo tipo. Il difetto concettuale di questa spiegazione è quella che Hegel chiama la sua «maniera affermativa». Cosa intende Hegel? Vuole dire che lo spirito è innanzitutto unità, e un'unità non può venire prodotta dall'aggregazione di facoltà separate, ma si può solo presupporre *ab ovo*; e solo partendo dall'unità possiamo rendere conto delle diverse attività dello spirito come negazioni, trasformazioni e idealizzazioni del sensibile da cui pure si prendono le mosse. Così, Condillac prende a ragione il sensibile come l'elemento primo, ma lo mantiene inalterato nella progressione, e così finisce per confondere genesi e validità. Nel riconoscere l'importanza di iniziare dal sensibile, ma sottolineando la necessità di non mantenerlo come il fondamento sostanziale, si potrebbe pensare che

⁹ «Comincia così l'idealismo per cui in generale nulla potrebbe avere una relazione positiva al vivente, se la sua possibilità non si trovasse nel vivente in sé e per sé», scrive Hegel nella Filosofia della natura (§ 359 A).

Hegel stia rievocando la famosa frase all'esordio dell'Introduzione della *Critica della ragion pura* secondo cui «sebbene ogni nostra conoscenza cominci *con* l'esperienza, non per questo essa deriva tutta quanta *dall'*esperienza» (1787 B 1). In realtà, mostra Hegel nella *Scienza della logica*, Kant stesso incorre in un errore capitale simile quando fa sorgere l'intelletto dal sentimento (*sic*) e dall'intuizione, trattando il cominciamento nella storia dell'io come il primo nel concetto, confondendo cioè verità e storia (WL, p. 664), genesi e deduzione, perché Kant si ferma al riflesso psicologico del concetto e non lo considera nel suo sviluppo interno.

Procedere affermativamente significa proprio questo: ignorare la trasformazione che lo spirito imprime al contenuto mentre lo muta di forma. È tale mutamento di forma che Hegel qui chiama produzione; che non è, come in molti paradigmi diversi (dalla poiesi aristotelica fino a Marx), sinonimo di generazione che dà luogo a un oggetto che prima non c'era, ma una spiritualizzazione del sensibile che lo nega in quanto sensibile per farne un interno, un possesso dello spirito: un'intuizione, una rappresentazione, un concetto. La produzione è il far venire fuori, a partire dai contenuti trovati, ciò che è necessario nello sviluppo della ragione; e lo scopo è che la ragione divenga un saputo, che lo spirito sappia l'oggettivo come il proprio.

Se lo spirito deve superare l'apparenza che sia il dato a determinarlo, l'importante conseguenza è che la chiave per intendere lo spirito come lavoro sulle proprie forme e attività finalizzata al sapere è la negatività che trasforma il dato mentre lo recepisce. Questo è essenziale per il concetto di svolgimento dello spirito: che ogni sua attività sia un modo di pervenire al suo concetto; scopo finale è la produzione del concetto. Lo spirito non è un aggregato di facoltà, ma una totalità interrelata di attività, ognuna delle quali va concepita come una determinazione di questo scopo. «In tal modo, le cosiddette facoltà dello spirito, nella loro distinzione, vanno considerate solo come gradi di questa liberazione. E questa soltanto va ritenuta la maniera *razionale* di considerare lo spirito e le sue diverse attività» (§ 442 A).

Scrivendo così, Hegel sottintende che ci sono modi non razionali di trattare lo spirito. In generale si può pensare all'intelletto, che

isola facoltà diverse e le irrigidisce nella loro separazione, o alla psicologia razionale ed empirica, che frammentano lo spirito in forze separate; o all'empirismo britannico, che deriva naturalisticamente le facoltà l'una dall'altra. Più in particolare nell'Annotazione in questione, occorre mettere in discussione la stessa definizione di "facoltà" (poiché su questo punto tornerà l'Annotazione al § 445, segnalo qui che rimando per approfondimenti al commento relativo). Le «cosiddette facoltà dello spirito» vanno riconsiderate, e ne va liquidato lo stesso termine. Che parole usare per designare i momenti dello spirito, allora? Hegel insiste nel chiamarle "modi di attività", "stadi" e "gradi" del suo sviluppo. Ma appunto più importante dei loro nomi sono i loro concetti: devono essere concepiti come gradi interni allo spirito unico che in loro si realizza e si libera dalla finitezza. E colpisce che perfino in un ambito diverso da questo, nella logica del concetto, Hegel rimproveri a Kant di partire dall'opposizione di facoltà separate, intuizione e intelletto, anziché trattarle come «gradi» (WL, p. 661) dello svolgimento del concetto. La relazione deve essere quella della dialettica immanente a un unico soggetto nel suo movimento di autodeterminazione; non deve prendere le mosse dal dato di estremi irrelati che si danno per scontati come tali. Se comprendere lo spirito è lo scopo, pensarlo come totalità sostanziale e movimento in se stesso è la maniera della filosofia speculativa.

4. *L'essente e il suo. Divisione dello spirito (§ 443)*

Di questo paragrafo corre l'obbligo di notare due cose: non ha un'Annotazione; inoltre, il lungo capoverso iniziale più volte richiamato, con il rapporto tra essente e suo, non compare nell'edizione del 1827 perché è un'aggiunta del 1830. In ENZ B il paragrafo partiva direttamente dalla suddivisione dello spirito in teoretico, pratico e libero.

È una modificazione eloquente quella apportata in ENZ C da Hegel. Pare voglia esplicitare al di là di ogni dubbio quanto suggerito finora, in particolare lo spirito come riflessività, lavoro su di sé e superamento delle forme in cui si rapporta ai contenuti che

subordina a sé e rende ideali. Inizia così: «Come la coscienza ha a proprio oggetto il grado precedente, l'anima naturale (§ 413), allo stesso modo lo spirito ha la coscienza a proprio oggetto». Per fugare ogni dubbio che lo spirito si trovi a dover presupporre stadi precedenti, li subisca, per poi emergere, come nella sedimentazione di strati geologici il superiore deve basarsi sull'inferiore, Hegel aggiunge subito: «o, per meglio dire, la rende tale». Non si tratta cioè di riconoscere che lo stadio precedente è un dato incontrovertibile; è un dato perché è posto come tale. Così, non si tratta di dire che lo spirito attesti la necessità dell'identità di io e altro, ma piuttosto, con un'inversione ancora una volta chiara e decisa, che lo stadio dell'identità io-altro è tale perché viene abbassato a momento precedente dallo spirito: «lo spirito la pone [*scil.* l'identità di io e altro, A.F.] *per sé*, in modo da saperla, *lui*, questa *concreta* unità». Abbassare uno stadio a momento è un'attività, non una condizione trovata, ed è un atto finalizzato a saperlo come tale. Così lo spirito pone per sé la sua concreta unità in modo da saperla.

Hegel ha mostrato che nulla è per lo spirito se non come una produzione o posizione sua, che pure ha però un essere. È a questo punto che Hegel aggiunge che le produzioni dello spirito sono tanto un in sé quanto un contenuto dello spirito, un essente e un suo. «Essente» e «suo» sono le nuove definizioni di quello che finora erano via via esterno e interno, trovato e prodotto, in sé e proprio. Se l'essere che considero è mio, non è altro da me; ho già tolto la sua estraneità; posso ora prenderlo come un mio momento perché ogni determinazione ha esistenza virtuale o ideale, e l'intelligenza è soggettività, idealità, un pozzo inconscio, che ha tolto i contenuti trovati dallo spazio e tempo esterni per integrarli in sé, nello spazio e tempo dell'intelligenza. E da qui, dove Hegel era partito nel 1827, ricomincia nel 1830: «Il cammino dello spirito consiste pertanto nell'essere:» a) teoretico, b) pratico, c) libero. Lo spirito teoretico trova il razionale come essente, lo pone come suo, interiorizzando il determinato; Hegel scrive che «libera il sapere dal presupposto», e infatti alla fine è «come *libera intelligenza*». Lo spirito pratico ha un suo (contenuti soltanto suoi: scopi, interessi, sentimenti, bisogni, impulsi), che esteriorizza e realizza con la volontà, sicché la volontà si fa così essere, immediatezza, oggettività; Hegel scrive che lo spi-

rito così «libera la volizione dalla sua soggettività». Come si vede, entrambi tendono verso lo stesso scopo, la libertà. E come spirito libero, lo spirito è saputo come oggetto a se stesso, e supera «quella doppia unilateralità» di teoretico e pratico.

5. *Spirito teoretico e pratico (§ 444)*

In base al concetto di svolgimento del § 442, si capisce perché lo spirito non sia inerte ma attività e realizzazione; e attività per Hegel è sempre l'impulso a superare una condizione data per instaurarne una nuova. È questa generalità del concetto di spirito che permette di vedere come teoretico e pratico non risiedano in sfere alternative, ma siano forme diverse di svolgimento dello stesso soggetto.

E da questo riprende il § 444: i modi teoretico e pratico sono a pari titolo modi dell'autodeterminazione dello spirito. Entrambi i modi sono ideali, cioè formali e soggettivi (nel lessico hegeliano di queste pagine tutti questi termini sono sinonimi): le loro produzioni vanno verso l'interno, nella formazione del mondo ideale dello spirito, e verso l'esterno, per dare essere al suo. «[I] suoi prodotti sono, nello spirito teoretico, la *parola*, ed in quello pratico (che non è ancora azione ed operazione) il *godimento*» (§ 444). Perché la parola e il godimento? Perché Hegel tiene a precisare che non ancora di azione si parla? In un paradigma poetico, è paradossale parlare di produzioni non oggettive, eppure è questo che intende Hegel. Parola e godimento sono sì produzioni importanti, ma rimangono soggettive, o formali, se paragonate a cultura e azione in un mondo condiviso. Lo spirito studiato nella Psicologia è soggettivo perché non si è ancora oggettivato nella realtà. Il linguaggio come vincolo e sistema dei nomi è la condizione soggettiva per la cultura, come il godimento lo è della vita etica e politica nelle istituzioni e nella storia; ma la verità della produzione oggettiva nella realtà è superiore alla verità soggettiva dello spirito protagonista della Psicologia. Cultura e storia hanno bisogno di una libertà realizzata; quando invece la Psicologia parla di liberazione e realizzazione dello spirito, vuol dire che ciò ha luogo a livello ancora soggettivo, come un processo

che è finito perché non si è ancora compiuto. I modi molteplici di questo compiersi sono l'oggetto della Psicologia.

I modi teoretico e pratico vanno intesi bene, e il primo errore da evitare è considerarli come rispettivamente il passivo e l'attivo. Questo inciso del paragrafo non viene ripreso nell'Annotazione, in cui Hegel parla del deplorabile stato della psicologia, al cui rinnovamento Kant avrebbe potuto contribuire, senza poterlo fare per i presupposti empirici del suo pensiero; di questo si è già detto. È nell'Aggiunta orale, invece, che Hegel torna su passivo e attivo. Vorrei solo nominare i riferimenti che pare avere in mente quando nega che passivo e attivo siano buone caratterizzazioni di teoretico e pratico. Non è chiaro a chi pensi quando parla della passività del conoscere, soprattutto nel contesto in cui ha appena criticato Kant, della cui rivoluzione copernicana con la sua ragione fin troppo attiva è ben consapevole. Non ha in mente la *theôria* greca o specificamente aristotelica, che non intende affatto come contemplazione immota ma anzi come la suprema forma di attività. Probabilmente vuole riferirsi alla tesi generica del sapere come l'accogliere il dato; ma, se in questo vediamo un'attestazione di evidenza, si intravede quella che potrebbe essere la filosofia da criticare. Certamente, per converso, appare del tutto chiaro a chi pensa quando dice che va negata la tesi secondo cui l'intelligenza è limitata, mentre la volontà è l'illimitato (§ 444 Z). Lo spirito pratico ha anch'esso lati passivi (che si trovi i propri contenuti, scopi bisogni e volizioni, come interni non muta il fatto che, sebbene propri, essi rimangano un trovato); ma, soprattutto, l'intelligenza non è finita né passiva. Mi sembra naturale suggerire che Hegel pensi, senza nominare mai Descartes, alla tesi delle *Meditazioni*. Nella Quarta, Descartes sostiene che la facoltà dell'intelletto è limitata e finita; propone all'arbitrio di affermare e negare; ma la volontà eccede la finitezza dell'intelletto, e sovente si estende oltre quello che l'intelletto intende, conducendo all'inganno e all'errore. L'opposizione di intelligenza e volontà, tanto più se è un'opposizione che prende l'intelligenza come finita, è antitetica all'argomentazione di Hegel.

6. *Il conoscere. Intelligenza e volontà, le facoltà (§ 445)*

Finita l'introduzione alla Psicologia, il § 445 inaugura lo Spirito teoretico. Si è già anticipato il tema di quello che ora Hegel enuncia nelle righe iniziali:

L'intelligenza si *trova determinata*; è questa la sua apparenza, dalla quale essa procede nella sua immediatezza. In quanto *sapere*, però, l'intelligenza consiste nel porre come suo proprio ciò che è stato trovato. La sua attività ha a che fare con la vuota forma consistente nel *trovare* la ragione, ed il suo scopo è che la ragione sia *per essa*.

L'intelligenza supera l'apparenza iniziale che qualche causa esterna determini le sue rappresentazioni. Formalmente, soggettivamente, la ragione viene trovata, cioè il contenuto diventa razionale quando viene fatto proprio e saputo; si tratta però di far sì che la ragione si sappia come il principio attivo del suo movimento, e quindi di togliere la formalità e soggettività del punto di partenza immediato. La ragione, quando conosce rendendo razionale il contenuto, esercita la sua autocoscienza e riflessività: mentre assimila il contenuto, tematizza e conosce le forme in cui lo fa suo. Alla fine sarà sapere di null'altro che sé.

Illustriamo questo punto. Immediatamente io sono apertura e recettività al mondo. Nella percezione ho un contatto con il sensibile. Dapprima pare che, se percepisco il colore di fronte a me, io ne venga determinato. Ma il colore è un colore fra altri, in una certa relazione ad altre qualità, ed è in quanto abbracciato in unità dal mio vedere, isolato da una superficie, rapportato alla cosa, associato ad altri colori nel ricordo della mia esperienza, denotato da un nome, etc. Un po' alla volta mi rendo conto che il colore non è senza la mia attività di interiorizzare, unificare, rapportare, isolare, distinguere, analizzare e porre. Questo è porre il trovato come il mio; il colore in cui mi imbatto diventa razionale, e lo può diventare non perché resta identico a se stesso in quanto contenuto colore, ma nella misura in cui muta progressivamente forma; è per me una percezione, un'intuizione, un ricordo, una rappresentazione, un'immagine, un nome, un concetto, finché non capisco che si è

sciolto nella sua forma spirituale più alta. Non perché in quella sia sparito come in un bagno corrosivo, ma perché nel suo senso più vero il colore è il suo concetto. Il colore è allora per me il concetto colore, che è il risultato dello svolgimento delle forme inferiori fino al pensiero. Il conoscere è questa trasformazione del contenuto nelle sue modalità soggettive di apprensione, rappresentazione e pensiero, che fa diventare una certezza del senso un sapere determinato e adeguato al concetto.

Questo vuol dire che il conoscere è far diventare l'estraneo un proprio: assimilazione, interiorizzazione di un essente. L'intelligenza traduce un contenuto trovato in una forma sua, principio che qui Hegel esprime così: «il *contenuto* diviene per lei razionale». Quello che sembra meno chiaro è perché a questa tesi ora Hegel aggiunga che «il corso di questa elevazione è esso stesso razionale». Razionale sarebbe non il contenuto nella sua trasformazione in una forma dello spirito, ma il passaggio di un'attività dell'intelligenza in un'altra. Che il contenuto sia per l'intelligenza razionale implica che la ragione sia il soggetto del suo assimilare, digerire, far proprio, interiorizzare; nella razionalità dell'elevazione, viceversa, la ragione è il modo e il metodo del pensare; e questo diventa ora lo scopo finale della progressione: che la ragione si sappia come il movimento delle forme nella sua intrezza.

Un altro esempio, spero utile a comprendere, è questo. Le leggi del moto non stanno nella natura come qualcosa di osservabile: risiedono sì nella natura e non sono il nostro pensiero solo soggettivo, eppure sono come le abbiamo pensate noi; in loro l'intelligenza ha altrettanto a che fare con le forme del pensiero che con il loro essere reali, nella caduta dei gravi e nelle orbite dei pianeti; alla fine lo scopo è mostrare che si tratta di determinazioni di pensiero in rapporto ad altre che vanno approfondite nel contesto in cui sorgono logicamente, e sono tutte ugualmente prodotti del pensiero di una ragione che sa. L'elevazione è razionale in quanto confuta l'apparenza che il razionale sia trovato, ma pretende di andare anche oltre il divenire razionale del contenuto. Non basta insomma dire che l'intelligenza fa suo il contenuto; più importante per definire il sapere, l'intelligenza della Psicologia, è che le forme in cui progressivamente conosce il contenuto sono un movimento

continuo di trapasso e riferimento l'una all'altra. L'elevazione è razionale nella misura in cui l'intuizione si fa ricordo, il ricordo si fa immagine, l'immagine si fa fantasia, la fantasia si fa segno, il segno si fa linguaggio, il linguaggio si fa memoria come legame di nomi, la memoria si fa pensiero. Se Hegel insiste sull'elevazione delle forme, è perché in questo movimento di ascesa descrive lo scopo dell'intelligenza; ma occorre affermare altrettanto decisamente, al di là di ciò che leggiamo esplicitamente in questo testo, la sua conseguenza: in ogni attività dello spirito è possibile rinvenire un intreccio di forme diverse; nella medesima determinazione sono all'opera momenti diversi, vuoi come attivi congiuntamente, vuoi perché una forma si è appropriata di una forma precedente e la contiene idealmente in sé. Un'immagine può essere singolare o universale, mnestica o fantastica, del passato o del futuro, residuo di percezione o anticipazione del fare. Insomma, non è mai solo un'immagine semplicemente, come un segno non è senza rimando, un ricordo non è se non nel pozzo inconscio insieme ad altri contenuti, una parola non è se non nel linguaggio e nella memoria che mantiene il legame dei nomi, il pensiero non è senza tutte le forme da cui ritorna in se stesso. Una forma non sta a sé isolata, ma è il rapporto con altre forme dello stesso contenuto. L'intelligenza è questa unità delle sue forme nel loro rapporto reciproco.

Nell'Annotazione Hegel fornisce delucidazioni su punti connessi: 1) il rapporto tra intelligenza e volontà, 2) il concetto di facoltà e 3) ancora il conoscere. Propongo di considerarli secondo un ordine così mutato: 3, 1, e infine 2. 3) Il conoscere è detto «il fare dell'intelligenza». Ciò comporta che l'intelligenza non ha tra altre sue prerogative quella di conoscere; il conoscere è la sua stessa essenza. Tutte le attività dell'intelligenza sono finalizzate all'unico scopo, il sapere, la compiutezza della certezza della ragione. È bensì possibile avere una forma isolata dalle altre («un intuire, un fantasticare isolato, cioè privo di spirito»), ma lo spirito ha soddisfazione quando le diverse forme lavorano di concerto: «un intuire permeato d'intelletto e spirito, da un rappresentare razionale, da produzioni della fantasia permeate di ragione e presentanti delle idee ecc.». Questa concezione riporta alla «grande questione dell'epoca moderna, se sia possibile una conoscenza vera». È la grande questione, secondo

Hegel, perché si ritrova dappertutto la minaccia dello scetticismo, dalla trasformazione delle idee in rappresentazioni mentali in Descartes portata alle sue conseguenze più rigorose dallo scetticismo britannico (Berkeley e Hume) alla posizione kantiana che delle cose non possiamo sperare di conoscere l'in sé e dobbiamo accontentarci del loro apparire in fenomeni, ma anche in quello che Hegel nelle aggiunte dell'*Enciclopedia* ripete come un mantra: la nuova concezione del divino come qualcosa che va necessariamente al di là della comprensione umana di cui Schleiermacher è un esempio.

1) Hegel sottolinea che intelligenza e volontà non sono esistenze separate. Se nell'Aggiunta al paragrafo precedente abbiamo visto il difetto cartesiano su come intendere attività e passività di intelligenza e volontà, ora Hegel suggerisce e anticipa una tesi su cui tornerà nello spirito pratico, cioè l'unità di intelligenza e volontà in un senso pragmatico generale. L'intelligenza senza cuore è altrettanto manchevole rispetto al suo concetto che un cuore senza intelletto, il che prelude a uno scambio continuo che una divisione di teoretico e pratico non ammette. Ad esempio, in questo intreccio si radica la tesi – che già percorreva l'Antropologia con le sue diverse forme psicofisiche, e che ora ha la veste superiore di intelligenza e volontà – per cui il sapere non è astratto e incorporeo, ma è motivato da impulsi, scopi, interessi e bisogni non meno della volontà.

2) Concludiamo con il discorso sulle facoltà. Si è visto nel commento al § 442 A la necessità di disfarsi del linguaggio delle facoltà. La facoltà o forza (*Kraft*) è ora definita «la determinatezza fissata di un contenuto, rappresentata come riflessione in sé». Se nel § 442 A Hegel deplorava la considerazione delle attività dello spirito come forze che si estrinsecano o esteriorizzano in vista di un qualche interesse o utilità dell'intelligenza perché così si perde il senso da attribuire al concetto come scopo, ora si concentra sui problemi interni al concetto stesso di facoltà. Nel concetto di forza (e «facoltà» è un modo della forza, *Vermögen* è, come la tradizionale *vis*, sinonimo di *Kraft*) è sì pensata l'identità di interno ed esterno (forza ed estrinsecazione), ma vale un rapporto parti-tutto indifferente e privo di pensiero. Hegel rinvia al § 136 A, dove si capisce che il pensiero manca soprattutto perché non vede la ridondanza insita nel concetto di facoltà. Quando Nietzsche si fa beffe di Kant e degli idealisti

perché andavano in cerca di facoltà cui ricondurre ogni effetto senza rendersi conto che non facevano che ripetere la domanda da cui partivano, come il medico di Molière fiero di poter spiegare le proprietà soporifere dell'oppio grazie alla sua *virtus dormitiva*, non si rende conto che è proprio Hegel a parlare della tautologia interna al concetto di forza e sua estrinsecazione¹⁰. Quello che, tornando dalla logica a questo paragrafo, viene qui sottolineato è che, quando si usa il concetto di forza per lo spirito, si fa dell'unità sostanziale una moltitudine di facoltà; un conto però è distinguerle, un altro fissarle come indipendenti. Così si fa dello spirito «una collezione ossificata e meccanica».

¹⁰ «Tutta la determinazione del contenuto della forza è la stessa di quella della estrinsecazione, e perciò spiegare un fenomeno in base a una forza è una pura tautologia» (§ 136 A). Per il passo di Nietzsche, cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, ed. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, trad. di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1968, pp. 15-17.