

ANNALI
DELLA
SCUOLA NORMALE
SUPERIORE DI PISA

ESTRATTO

CLASSE DI LETTERE E FILOSOFIA

SERIE IV

VOL. I, 1

PISA 1996

DOTTRINE PSICOLOGICHE NELLA TEORIA HEGELIANA DEL VOLERE

L'ultima sistemazione della filosofia hegeliana dello spirito, affidata alle tre edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, viene concepita, nel suo complesso, come la soluzione di un'insoddisfacente alternativa¹. Da un lato, tale filosofia non condivide la caratterizzazione dello spirito propria dell'antica «psicologia razionale», ossia di quel sapere denominato «pneumatologia» che ha in Wolff l'autore chiamato a riassumerne, come obiettivo polemico, le caratteristiche; dall'altro, essa si assegna modalità di svolgimento e compiti teorici prendendo le distanze dalla cosiddetta «psicologia empirica».

Alla confutazione della psicologia razionale non sono dedicati molti sforzi. Dopo la svolta costituita dal primo capitolo del libro secondo della *Dialettica trascendentale*², le antiche questioni relative alla materialità o immaterialità dell'anima, alla sua sede, alla sua natura, se semplice o composta ecc.³,

Abbreviazioni usate per le opere hegeliane citate più frequentemente: *Enz 1* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817, ora in *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. GLOCKNER, Stuttgart 1956, I-XX, VI; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), a cura di F. BIASUTTI et al., Trento 1987; *Enz 3* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Berlin 1930; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*³, a cura di B. CROCE, introduzione di C. Cesa, Roma-Bari 1980; *Rph* = *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, a cura di G. MARINI, Roma-Bari 1987; *W* = *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. MOLDENHAUER, K. M. MICHEL, Frankfurt a. M. 1986, I-XX.

¹ Cfr. *Enz 3* § 378 e *Zusatz* [W, X, 11-13]. L'unilateralità delle posizioni enunciate in questo paragrafo e la necessità di proporre una filosofia dello spirito che fosse soluzione di essa, emerge chiaramente anche dal «manoscritto Erdmann». Cfr. B. TUSCHLING, *Hegels Philosophie des Geistes nach Erdmann (1827-28)*, in L. ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Stuttgart 1990, 131-154, 136. Sulle *Nachschriften* «Walter» ed «Erdmann» e sulla loro edizione cfr. B. TUSCHLING, *Hegels Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes*, in «Hegel Studien», XXVI, 1991, 54-63.

² I. KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 sgg. (d'ora in poi GS), III, 270 sgg. È in queste pagine che Kant si occupa dei paralogismi della ragion pura.

³ *Enz 3* § 34 e *Zusatz* [W, VIII, 100-101]. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (cfr. W, XX, 260) Hegel si riferisce alla psicologia razionale di C. Wolff citando la parte quin-

denunciano la loro obsolescenza già a partire dal modo in cui rendono oggetto del sapere filosofico lo spirito identificandolo con l'anima. Considerare infatti un «oggetto di ragione» alla stregua di una «cosa» cui attribuire determinazioni intellettuali fisse, non concepite nella loro connessione reciproca, prescinde da quella «inquietudine» dello spirito⁴ — di cui l'anima è solo la prima e non unica manifestazione — che è propria della sua natura «concettuale»⁵. Anche per Hegel quindi, sebbene per ragioni non totalmente coincidenti con quelle della filosofia trascendentale⁶, l'antica «metafisica dell'intelletto» non ha mai raggiunto, nella sua analisi delle attività spirituali, risultati speculativamente significativi⁷.

Risulta invece più difficile definire immediatamente quali siano le posizioni teoriche raccolte sotto l'espressione «psicologia empirica». Contro di essa, in più luoghi del complesso delle opere, ricorrono giudizi di disapprovazione, ripetuti con formulazioni *standard*, che riguardano principalmente la cattiva abitudine di considerare lo spirito come una raccolta di forze e facoltà «che si trovano accidentalmente l'una accanto all'altra, così che l'una e l'altra potrebbero benissimo anche non esserci senza pregiudizio per le rimanenti»⁸.

Questo attacco contro una caratterizzazione dello spirito umano che lo frammenti in facoltà e forze, è però troppo generico perché aiuti ad indicare più precisamente il secondo interlocutore cui, in negativo, si rivolge il modello hegeliano di *Geist*. Una tale descrizione delle attività conoscitive e volitive contraddistingue infatti gran parte della ricerca settecentesca di matrice empirista sulla natura dell'intelletto umano⁹, e nell'*Enciclopedia* non man-

ta dei *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, ora in C. WOLFF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. ÉCOLE et al., Hildesheim 1983, I Abt., II. All'anima e alle sue funzioni era dedicata anche la terza parte di quest'opera, mentre in latino Wolff compone una *Psychologia empirica*, ora in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. ÉCOLE et al., Hildesheim 1968, II Abt., V, e una *Psychologia rationalis*, ora in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. ÉCOLE et al., Hildesheim 1972, II Abt., VI. Per una prima introduzione alla psicologia empirica e razionale di Wolff, cfr. M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, 308 sgg.

⁴ *Enz 3 Zusatz* § 378 [W, X, 12].

⁵ *Enz 3* §§ 381-382.

⁶ *Enz 3* ann. § 47 [W, VIII, 125].

⁷ *Enz 3* § 32 e *Zusatz* [W, VIII, 98-99].

⁸ *Enz 1* ann. § 367; *Enz 3* § 379 e *Zusatz*; sulle «forze» cfr. *Enz 3* ann. § 445; per lo spirito rappresentato come un «Sack voll Vermögen» cfr. W, II, 272.

⁹ Per restare in ambito tedesco, si può ricordare che a partire da Crusius si diffonde l'immagine dell'anima umana come entità composta da forze e facoltà, le cui varie attività vengono direzionate una volta per tutte secondo una spontaneità che è immediatamente nella coscienza, in coerenza con un modello che può farsi iniziare con Leibniz. Su questo cfr. M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Amsterdam 1964, 377-391. È opportuno citare a questo proposito anche quella che potrebbe essere la fonte della de-

cano accenni a questo approccio filosofico che, nella loro stessa formulazione, denunciano la volontà di riferirsi ad una tradizione più che ad autori considerati nella loro riconoscibile specificità. Anche il richiamo a Condillac¹⁰ non fa che indicare l'esempio più recente di uno sviluppo scientifico collocato nel-

finizione di scuola che Hegel aveva presente della disciplina «psicologia», divisa in due settori principali. Nei suoi appunti ginnasiali dal *Kurzer Begriff der Gelehrsamkeit* di Sulzer, la Psicologia viene così definita: «die Psychologie erforscht die Natur der menschlichen Seele, ihr Wesen, ihre Kräfte und Vermögen, ihre Eigenschaften und die Veränderung, welche sich natürlicher Weise zutragen können. a. Die empirische Psychologie enthält eine genaue und deutliche Beschreibung alles dessen, was uns von der Seele durch die Erfahrung bekannt ist. b. Die erklärende Psychologie (*Psychologia naturalis*) sucht durch die Auflösung der Begebenheiten, welche in dem ersten Theil angemerkt worden, das Wesen und die Grundeigenschaften der Seele zu entdecken und hernach aus diesen durch einen Rückweg alle andern Eigenschaften und Veränderungen derselben zu erklären»; brano riportato in G. THAULOW, *Hegel's Ansichten über Erziehung und Unterricht*, Glashütten im Taunus 1974, 90. Per queste definizioni vd. anche gli appunti hegeliani delle lezioni tubinghesi di psicologia di Flatt, ora in G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1989, I, 167 sgg., e gli appunti presi da Hegel della recensione al libro di C. C. E. SCHMID, *Empirische Psychologie*, apparsa nei numeri 86 e 87 della «Allgemeine Literatur Zeitung», per i quali vd. G. W. F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1991, III, 209-210.

¹⁰ Enz 3 ann. § 442. Di Condillac vd. lo *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam 1746, cfr. *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, texte établi et présenté par G. LE ROY, Paris 1947-1951, I-III, I, 4: «notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connoître les opérations, observer avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par-là fixer l'étendue et les bornes de nos connoissances et renouveler tout l'entendement humain». Oppure si consideri il *Traité des Sensations*, Paris-London 1754, in cui con la metafora della statua che acquista progressivamente i sensi, ci si propone di mostrare il sorgere di tutte le «facoltà» umane, cfr. CONDILLAC, *Oeuvres Philosophiques* cit., I, 222 sgg. Va ricordato inoltre, che Hegel con buona probabilità conosceva la traduzione tedesca dell'opera principale di Bonnet (*Analytischer Versuche über die Seelenkräfte*, aus dem französischen übersetzt und mit einigen Zusätzen vermehrt von M. C. G. SCHÜTZ, Bremen-Leipzig 1770). Una copia del 1753 di quest'opera era infatti presente nella sua biblioteca come risulta dalla pagina 4 del *Verzeichniß der von der Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher Sammlung...*, Berlin 1832, l'elenco stilato per l'asta dei suoi libri svoltasi l'anno dopo la sua morte. L'opera di Bonnet si propone un'analisi completa di tutte le forze dell'animo, mediante procedure di autoanalisi che ogni uomo è capace di compiere: «ich kenne ... nur eine Methode, die geschickt ist uns auf Grundsätzen zu führen, wodurch wir unsre Kenntniß von den Wirkungen der Seele etwas erweitern können, und dies ist die Methode der Zergliederung» (cfr. BONNET, *op. cit.*, IX). Anche Bonnet al fine di «sezionare» l'anima umana in facoltà e forze diverse, disponendone il sorgere in successione, utilizzava, come Condillac, la finzione di una statua inizialmente priva di ogni facoltà, sebbene egli tenga a precisare la sua indipendenza dalle opere dell'abate (cfr. BONNET, *op. cit.*, 13 sgg.). Per la definizione di libertà adottata da Bonnet cfr. *op. cit.*, 117 sgg.: «Die Freyheit ist also eigentlich die bewe-

la prospettiva storica della sua origine, databile all'epoca del «rinascimento delle scienze»¹¹. Come per la psicologia razionale, ci troveremmo dunque di fronte all'evocazione di una linea di pensiero della quale già in Kant è possibile trovare una compiuta disamina¹², e il modo ellittico in cui essa compare citata rivelerebbe lo scarso interesse di un più attento esame di modelli argomentativi la cui vanificazione può essere affidata, anche in questo caso, al preliminare attraversamento della porta stretta della *Critica*.

A complicare lo schema di un Hegel che «supera», con Kant, quanto già quest'ultimo aveva reso obsoleto anche sul versante della «psicologia empirica», concorre però il fatto che si accenni ad essa non solo come ad un appiccio conoscitivo consegnato ormai alla storia della filosofia, ma più spesso come ad una prospettiva di pensiero contemporanea. Una prospettiva, inoltre, che non solo non è presentata in opposizione con la filosofia trascendentale ma è ad essa intimamente legata. Sebbene infatti, assieme alla logica, la psicologia non abbia ricevuto un'innovazione all'altezza della «formazione più generale dello spirito» e del «concetto più profondo della ragione» scaturito dalla «rivoluzione copernicana» di Kant, pure, è proprio «dalla svolta della filosofia kantiana» che «le è stata attribuita una più grande importanza»¹³. Non solo quindi non basta affidarsi a Kant perché la psicologia empirica possa venire combattuta nelle sue pretese di apportare conoscenze utili allo speculativo, ma, nelle intenzioni hegeliane, doveva essere un'opera autonoma a contenere una riforma della psicologia contemporanea che riparasse allo sconsolato giudizio posto in apertura dei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

non è facile che una scienza filosofica si trovi in così trascurata e cattiva condizione come la dottrina dello spirito che comunemente viene denominata psicologia¹⁴.

In assenza di quest'opera, a partire dalla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, la sezione immediatamente precedente lo 'spirito oggettivo' prenderà il titolo di *Psychologie*¹⁵, rendendo esplicita l'intenzione di dare, in questa par-

gende Kraft welche die Seele nach Belieben ihres Willens auf ihre Organe, und durch dieselben auf so viele verschiedene Objecte anwendet. Die Freyheit ist also an und vor sich unbestimmt. Sie ist eine bloße Kraft, ein bloßes Vermögen zu handeln, oder zu bewegen».

¹¹ *Enz 3* § 378.

¹² Cfr. M. DESSOIR, *Kant und die Psychologie*, in «Kant Studien», XXIX, 1924, 98-120, 114 sgg.

¹³ *Enz 1* ann. § 367; *Enz 3* ann. § 444.

¹⁴ Su questo stato della scienza, e sul progetto di dedicare alla psicologia un'opera autonoma, Hegel si è espresso anche in occasioni private. Cfr. *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg 1952, I, 389, lettera a Niethammer del 1811.

¹⁵ Per una descrizione dello sviluppo della posizione sistematica della psicologia a partire dalla *Fenomenologia dello Spirito*, cfr. L. LUGARINI, *Die «vernünftige Betrachtungsweise» des Geistes in der hegelischen Psychologie*, in D. HENRICH (a cura di), *Hegels*

te del sistema, una critica e reinterpretazione di alcuni sviluppi recenti di questa dottrina.

La centralità che viene così ad assumere la polemica con la psicologia nella costruzione dello 'spirito teoretico' e dello 'spirito pratico', e l'asserita contemporaneità del sapere di cui si vuol discutere, ha portato spesso gli interpreti a ritenere¹⁶ che le opzioni teoriche principali della *Psychologie* hegeliana, e le critiche in essa contenute, possano riportarsi interamente al confronto con la filosofia trascendentale e all'accusa rivoltale di essere rimasta ferma ad una visione fenomenologica dello spirito¹⁷.

L'obiezione fatta a Kant di conservare procedimenti conoscitivi desunti dalla psicologia e di far coincidere con essi l'approccio trascendentale, ricorre, di fatto, in diversi scritti. È assai noto quel passo della *Scienza della Logica*, di un luogo cruciale come l'introduzione alla 'scienza del concetto', in cui Kant viene tacciato di «idealismo psicologico»¹⁸. In una serrata discussione sul rapporto tra concetto e realtà, l'autore della *Critica della ragion pura* viene accusato di usare una «rappresentazione psicologica» nella definizione dell'adeguatezza del concetto alla verità, con una «mossa» argomentativa che tornerà nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*¹⁹. Il kantiano giudizio sintetico *a priori* racchiude in sé una prefigurazione del concetto, ma avere inteso tale giudizio come l'atto di una singola autocoscienza, porta a considerare il processo dell'apercezione trascendentale come la raccolta di un molteplice

philosophische Psychologie, «Hegel-Studien», Beiheft 19, Bonn 1979, 141-158. Per un quadro completo delle tappe di formazione dello spirito soggettivo, cfr. F. NICOLIN, *Hegels Arbeiten zur Theorie des subjektiven Geistes*, in J. DERBOLAV, F. NICOLIN (a cura di), *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift für Theodor Litt*, Düsseldorf 1960, 356-374, 363 sgg.

¹⁶ Cfr. ad esempio K. DÜSING, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, in HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie* cit., 201-214, 205 sgg. e J. FINDLAY, *Hegel's Conception of Subjectivity*, in HENRICH (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie* cit., 13-26, 25.

¹⁷ *Enz* 3 ann. § 415. In riferimento alle filosofie di Kant e Fichte vi si afferma: «beide Philosophien zeigen ..., daß sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind».

¹⁸ W, VI, 260-261. Di *psychologischer Idealism*, del resto, aveva già parlato criticamente proprio Kant, in riferimento all'idealismo di Cartesio e di Berkeley confutati nel libro II, cap. II, dell'*Analitica trascendentale*, cfr. KANT, GS, III, 23.

¹⁹ Cfr. W, XX, 337: «Kant zeigt dies auf, daß das Denken in sich konkret sei, synthetische Urteile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden. Die Idee, die darin liegt ist groß; aber die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empirischer Ansichten und kann auf nichts weniger Anspruch machen als auf Wissenschaftlichkeit. Und anderenteils erhält dies wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es ist Mangel an philosophischer Abstraktion in der Darstellung, in gemeinster Weise gesprochen. Von der barbarischen Terminologie nicht zu sprechen, bleibt Kant innerhalb der psychologischen Ansicht und empirischen Manier eingeschlossen».

entro la vuota universalità di una forma, e «psicologico» è appunto l'aggettivo che stigmatizza l'errore di ritenere che la determinatezza del concetto, la particolarità riportata all'universale dal giudicare, possa identificarsi con la molteplicità delle affezioni scaturite da un rapporto coscienziale con l'oggetto. Accanto a quest'uso, l'aggettivo «psicologico» ritorna anche in riferimento alla successione kantiana delle facoltà teoretiche, intuizione, intelletto, ragione, il cui elenco viene definito «psicologico o storico» perché vengono enumerate come facoltà separate, senza che nulla mostri la necessità della loro successione o l'origine della loro unità²⁰.

La prima impressione che suscita l'accusa rivolta al criticismo di ridursi ad una «psicologia», è che l'intento hegeliano sia quello di restituire l'immagine di un Kant fermo, nonostante le intenzioni, al quadro settecentesco cui prima si accennava. Ciò ha generato inevitabilmente accuse di incomprendimento della posizione trascendentale, cui pure, come si è già detto, è esplicita debitrice la stessa filosofia hegeliana²¹.

L'interpretazione qui proposta parte invece dall'assunto che la critica allo spirito come raccolta di «facoltà e forze» vada riferita, più che direttamente alla filosofia kantiana, al consistente recupero, in tempi più vicini a quelli in cui Hegel scrive, di tematiche settecentesche applicate ad una teoria dello spirito che presuppone lo sviluppo idealistico del criticismo dovuto a Fichte e Schelling. La nuova importanza attribuita a questioni di «psicologia» va infatti pensata all'interno di quel processo di uscita dal formalismo kantiano che attraversa tutto il dibattito attorno alla filosofia critica, accusata di non essere giunta a delineare una teoria dello spirito che desse ragione dell'unità della natura umana²². È quindi proprio per esplicitare le modalità della «compresenza» nello spirito umano di una consistenza «noumenica» e di una ineliminabile base «psicofisica» che in diversi autori, i quali concepiscono la propria opera come prosecuzione e compimento di quella di Kant, vengono utilizzate suggestioni tratte da dottrine psicologiche o antropologi-

²⁰ Cfr. W, XX, 339: «Kant geht nun psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich»; cfr. W, XX, 343: «das zweite Vermögen, wie das erste Sinnlichkeit überhaupt ist, ist der Verstand; dieser ist nun etwas ganz anderes als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empirischen Psychologie; die Darstellung einer Notwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt»; cfr. W, XX, 351: «das dritte bei Kant ist nun die Vernunft. Das zweite war der Verstand, das denkende Bestimmen. Kant geht von dem Verstand nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen».

²¹ Cfr. K. DÜSING, *Soggetto e autocoscienza in Kant e in Hegel*, in «Teoria», VIII, 1, 1988, 49-65, 60.

²² Per questi aspetti del dibattito postkantiano, visti nell'esempio offerto dalla filosofia fichtiana, cfr. C. CESA, *Morale e religione in Kant e Fichte*, ora in *Id.*, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, 167-187, e *Id.*, *La crisi della filosofia morale*, *ibid.*, 235-246.

che. Grazie ad esse sarebbe stato possibile inserire le attività dell'anima umana in una scala progressiva e «naturale» di facoltà e forze, al cui culmine collocare la capacità di autoriferimento del soggetto, che nella continuità così instaurata fra la sfera coscienziale e quella razionale dello spirito evitasse il dualismo non risolto tra «mondo sensibile» e «mondo intelligibile» consegnato alla discussione successiva dal sistema kantiano. La genesi dello spirito e la verifica della sua realtà, posta oltre la dipendenza naturale dell'uomo, viene così affidata a processi d'introspezione, le cui «scoperte», compiute in base all'evidenza, sono confermate da un sapere, quello psicologico, avente un crisma di «scientificità» da opporre a molte convinzioni metafisiche non verificabili cui Kant era rimasto legato²³. Non è quindi dal confronto diretto con Kant che si determina una riduzione a «psicologia» della costruzione trascendentale²⁴, ma è piuttosto un giudizio negativo sulla psicologia empirica, sviluppato indipendentemente dal confronto col criticismo, a venire trasferito a Kant quando si scorga nelle sue opere una legittimazione pregressa della direzione presa dal «trascendentale» nella sua rilettura psicologica.

Il primo intento che motiva quel che segue, sarà dunque quello di gettare una qualche luce sui precisi referenti hegeliani raccolti sotto l'espressione «psicologia empirica», presupponendo che il confronto con essa non si riduca ad un riferimento generico e di maniera alle dottrine sviluppatesi nei tempi in cui il filosofo, che intende dettare un'enciclopedia del sapere, si trova a pensare. L'assunto implicito da dimostrare, è che in Hegel il confronto dello «speculativo» con le dottrine empiriche non sia mai risolto in partenza in ragione dello statuto scientifico attribuito ai saperi esterni alla filosofia, interessati al «dato» e per questo trattati con sufficienza da quest'ultima; ma che al contrario il sistema stesso «si muova», certo non in ragione delle scoperte empiriche, ma comunque prendendo posizione sugli sviluppi dottrinari delle scienze e facendo di questo un consapevole e importante elemento di differenza dal «kantismo»²⁵.

²³ Per avere un primo esempio di ciò si pensi a Fichte, e al suo richiamarsi, nello scritto sulla rivoluzione francese, ad una *Erfahrungsseelenkunde* o *Seelenkunde*, scienza a cui tutti possono accedere e che a ognuno può rivelare il «testo inesauribile», la «storia» del proprio cuore, svelando dell'intera natura umana assai più di quello cui può attingere il sapere storico. Cfr. J. G. FICHTE, *Werke*, hrsg. von I. H. FICHTE, Berlin 1971, I-XI, VI, 64; cfr. anche VI, 68.

²⁴ In questo caso l'operazione interpretativa di Hegel non sarebbe molto dissimile da quella fatta, nella seconda metà dell'Ottocento, da un friesiano come Jürgen Bona-Meyer di cui vd. J. BONA-MEYER, *Kant's Psychologie. Dargestellt und erörtert*, Berlin 1870, in cui le tre critiche kantiane vengono rilette, con un atteggiamento polemico nei confronti dell'idealismo, riportandone le scelte teoriche principali ad un fondamento psicologico.

²⁵ Concludendo l'analisi della seconda posizione del pensiero, ossia della filosofia critica, a proposito della riduzione del sapere alla finitezza operata dal criticismo, Hegel

In secondo luogo si proverà, tramite il «pretesto» offerto dalla disciplina qui considerata, a restituire una specificità alla sezione *Psychologie*, nodo cruciale per comprendere il concetto dello spirito, che permetta di non confondere il suo ruolo sistematico con quello che presiede alla *Fenomenologia* (intesa come parte dell'*Enzyklopädie*). Nella *Psychologie*, sezione che segue il pervenire dello spirito a Ragione, il confronto con la più recente filosofia tedesca si fa un pò più complicato della opposizione semplice Kant-Fichte *vs* Hegel, schema che può funzionare, in parte, come strumento interpretativo della *Fenomenologia*²⁶. In relazione a ciò, il modo in cui la *Psychologie* viene sistematicamente superata con il passaggio alla dimensione etico-politica dello spirito oggettivo, gioca un ruolo essenziale per l'interpretazione complessiva di quest'ultimo. È per questo motivo che la *Psychologie* verrà qui considerata con esclusiva attenzione al suo versante pratico, utilizzando come referenti testuali essenzialmente *Lo spirito pratico*, nelle tre versioni dell'*Enciclopedia*, e l'*Introduzione dei Lineamenti di filosofia del diritto*²⁷.

1. La filosofia dei «fatti della coscienza» nelle critiche a Schulze

C'è una costante che accompagna le riflessioni hegeliane sulla più recente psicologia. La rinnovata importanza che essa ha conquistato col kantismo si concreta nella centralità assunta dai cosiddetti «fatti della coscienza» e dalle innovazioni metodologiche conseguenti. Alla psicologia viene assegnato il compito di «costituire, proprio nella sua condizione empirica, il fondamento della metafisica», poiché è essa la disciplina cui viene riconosciuta la legittimità di un approccio scientificamente corretto alle certezze immediate della coscienza, ai «dati» conoscitivi e desiderativi che le appartengono senza ulteriore riflessione. Questo atteggiamento si è però tradotto nella convinzione che essi costituiscano gli unici oggetti della metafisica, tanto che la meta-

afferma che «la filosofia kantiana non ha potuto avere alcuna influenza sulla trattazione delle scienze. Essa lascia indiscusse le categorie e il metodo della conoscenza ordinaria. Se negli scritti scientifici di quegli anni talvolta si prendono le mosse da proposizioni della filosofia kantiana, nel seguito della trattazione risulta che quelle proposizioni erano soltanto un ornamento superfluo e che si sarebbe avuto lo stesso contenuto empirico, anche se quelle pagine iniziali fossero state tralasciate», cfr. *Enz 3* ann. § 60 [W, VIII, 144-145]. A differenza che in Kant dunque, in Hegel la filosofia vuol essere anche critica delle discipline scientifiche, mostrando come frequentemente esse presuppongano, inconsapevolmente, uno sfondo metafisico insufficiente.

²⁶ *Enz 1* § 332; *Enz 3* § 415.

²⁷ Per una dettagliata analisi di queste diverse trattazioni, che ne evidenzia differenze e affinità, cfr. A. PEPPERZAK, *Zur begelschen Ethik*, in D. HENRICH, R. P. HORSTMANN (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie des Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, 103-131.

fisica finisce per consistere in nient'altro «che nel comprendere empiricamente i fatti della coscienza umana («die Thatsachen des menschlichen Bewußtseins») e proprio come fatti, come essi sono dati, e nello scomporli»²⁸.

Il primo, importante nome che viene in mente con il richiamo ai «fatti della coscienza» è senz'altro quello di Fichte, ed è Hegel stesso a farlo, associandolo a questa espressione, in uno *Zusatz* dell'*Enciclopedia*²⁹. Ma al di là di un accenno come questo, il nome dell'autore della *Sittenlehre* non compare mai in relazione ad una prospettiva filosofica che faccia consistere il compito della metafisica nel comprendere i «fatti della coscienza». In Fichte, com'è noto, è bensì fondamentale l'analisi del «fatto supremo della coscienza empirica, che è base di tutti gli altri ed è in tutti contenuto»³⁰, ossia di quell'«Io sono» che determina il primo principio assolutamente incondizionato della *Dottrina della scienza*; ma questo non implica l'attribuzione di alcuna evidenza assoluta alle possibili, innumerevoli «proposizioni protocollari» che appaiono immediatamente certe alla coscienza. Al contrario, l'obiettivo del primo principio della *Dottrina della scienza* è piuttosto quello di mostrare che qualsiasi asserzione certa acquista verità solo quando la si consideri fatta da un'autocoscienza che abbia i caratteri dell'assolutezza, ossia che prescinda da qualsiasi determinatezza non posta dall'Io.

L'espressione «Thatsachen des Bewußtseyns», come sviluppo anche di queste suggestioni fichtiane, ma con un esito teorico lontano da quello raggiunto dall'autore della *Dottrina della scienza*, era invece abituale in tutta una serie di autori da Hegel aspramente criticati — e forse proprio con ciò salvati dall'oblio — in quegli anni di Jena in cui egli si accredita come autore coinvolto nel dibattito filosofico contemporaneo.

Si pensi a quanto affermato da Krug nell'*Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie*³¹ dove, quasi in apertura dell'opera, a proposito dei cosiddetti *Materialprinzipien* della conoscenza filosofica, egli sostiene che l'Io debba attingerli dalla sua propria coscienza, poiché essi consistono in proposizioni che esprimono nient'altro che «fatti della coscienza»³². Questi non devono considerarsi attribuibili ad una coscienza in generale, e infatti, con questa espressione, si vuole indicare quel che ogni coscienza nella sua particolarità percepisce e sente³³. Rispetto a queste esperienze psicologiche che ognuno può fa-

²⁸ *Enz 1* ann. § 367, *Enz 3* ann. § 440. Cfr. anche lo *Zusatz* al § 441 [W, X, 234].

²⁹ *Enz 3*, *Zu.* § 379 [W, X, 13]. L'espressione compare anche, in maniera incidentale, in riferimento a Reinhold, nella *Differenzschrift*, cfr. W, II, 130.

³⁰ Cfr. ad esempio FICHTE, *Werke* cit., I, 94.

³¹ W. T. KRUG, *Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie*, Meissen-Lübben 1801.

³² Cfr. KRUG, *op. cit.*, 25.

³³ Cfr. KRUG, *op. cit.*, 27-28: «allein dessen ungeachtet bin ich nicht im Stande, das Eine aus dem Andern abzuleiten, sondern beydes ist in meinem *Bewußtseyn* schle-

re, il soggetto filosofante ha la funzione di portare a chiarezza i dati della coscienza in vista di una loro analisi e sintesi progressiva, essendo fine della filosofia nient'altro che l'«insegnare a conoscere l'Io o se stesso nell'unità e molteplicità della propria attività»³⁴.

A Krug e alle sue opere Hegel ha dedicato due brevi recensioni³⁵. Sebbene sintomatiche di un interesse effettivo per il confronto con queste voci del dibattito sull'idealismo, non c'è però in esse l'impegno teorico e la completezza d'analisi che invece vien riservata ad un altro autore in cui la tematica dei «fatti della coscienza» è altrettanto centrale, G. E. Schulze, alla cui *Kritik der theoretischen Philosophie*³⁶ è dedicata quella tappa fondamentale per la genesi della dialettica che è lo scritto *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*³⁷.

Il primo tomo della voluminosa opera di Schulze è in gran parte occupato dalla confutazione dei sistemi di Locke e Leibniz, rappresentanti del realismo sensistico e razionalistico, e di Kant, esponente dell'idealismo trascendentale, in nome di uno scetticismo radicale i cui tratti essenziali sono esposti nella prima parte e nella parte finale. Si può tentare una sintesi dei caratteri principali dello scetticismo schulziano mettendo anzitutto in evidenza che, nonostante il continuato attacco contro ogni forma di filosofia che si pretenda metafisica, esso non si propone come una liquidazione pura e semplice degli oggetti di cui si è tradizionalmente occupata la speculazione. Al contrario, nelle intenzioni di Schulze, la filosofia ha come compito precisamente quello di soddisfare il «desiderio di incondizionato», la spinta a ricercare le cause ultime di ciò che esiste, che appartiene all'animo dell'uomo in ragione di una

chthin oder ursprünglich verbunden, so daß ich weiter nichts sagen kann, als: Ich bin und weiß, daß ich bin. Das Bewußtseyn ist aber nicht ein Bewußtseyn überhaupt, sondern es ist stets ein bestimmtes Bewußtseyn, d. h. es bezieht sich auf gewisse Bestimmungen meines Seyns und meines Wissens. ... Diese Bestimmungen meines Seyns und Wissens nenne ich *Tatsachen des Bewußtseyns*; denn ich bin mir derselben unmittelbar bewußt; sie sind etwas Faktisches, etwas, das jeder in sich wahrnimmt und wahrnehmen kann, sobald er nur aufmerksam auf sich ist, ja das er wahrnehmen muss, sobald er den Blick in sein Inneres kehrt; so wie der, der die Augen aufschlägt, den Himmel über seinem Haupte und die Erde unter seinen Füßen wahrnehmen muss».

³⁴ *Ibid.*, 53.

³⁵ Quest'opera era stata oggetto delle critiche hegeliane in una recensione per la «Erlanger Litteratur-Zeitung» (cfr. W, II, 164 sgg.) ed in una, più articolata, per il «Kritische Journal der Philosophie» (cfr. W, II, 188 sgg.).

³⁶ G. E. SCHULZE, *Kritik der theoretischen Philosophie*, Teil 1, Hamburg 1801. Per il rapporto tra Krug e Schulze cfr. W, II, 238.

³⁷ Cfr. W, II, 213 sgg. La traduzione italiana alla quale nel seguito si farà riferimento è *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. MERKER, Roma-Bari 1984. In generale su questo scritto cfr. G. VARNIER, *Skeptizismus und Dialektik. Zu den Entwicklungsgeschichten und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung*, in «Hegel-Studien», XXI, 1986, 129-142.

non meglio precisata «disposizione originaria («ursprüngliche Einrichtung»)³⁸.

Le uniche certezze su cui può interrogarsi la filosofia sono però quelle fornite dai dati della coscienza empirica, i «fatti della coscienza» appunto, i quali rappresentano la sola limitazione alla radicalità del dubbio scettico, in base all'argomento che la coscienza tutto può mettere in dubbio tranne se stessa:

l'esistenza di ciò che nell'ambito della nostra coscienza è dato come presente ha una certezza inconfutabile. Poiché dunque ciò è presente nella coscienza, noi possiamo dubitare della sua esistenza tanto poco quanto della coscienza stessa; voler mettere in dubbio la coscienza è però assolutamente impossibile, perché un tale dubbio, poiché non può aver luogo senza coscienza, si nega da sé stesso, e sarebbe per conseguenza Nulla. Ora, ciò che è dato nella e con la coscienza si chiama un fatto della coscienza («eine Tatsache des Bewußtseyns»). Per conseguenza i fatti della coscienza sono la realtà innegabile («das unläugbar Wirkliche») alla quale devono riferirsi tutte le speculazioni filosofiche, e ciò che tramite queste speculazioni deve essere chiarito e reso comprensibile³⁹.

Questi dati appartengono alla sfera del condizionato, della finità, ma al tempo stesso, in ragione della certezza immediata con cui appaiono alla percezione, indicano che qualcosa esiste in maniera incondizionata, ossia in maniera indipendente dagli effetti che esso ha sulla facoltà rappresentativa⁴⁰, legittimando quel «bisogno»⁴¹ dell'incondizionato che porta l'uomo a porsi domande metafisiche. Questo determina la contraddizione di fondo su cui si appunta la critica hegeliana lungo tutto il suo scritto: i «fatti della coscienza» vengono presentati come ciò che è immediatamente certo e come l'unico incondizionato di cui si può avere esperienza; ma al tempo stesso si dice che essi sono il condizionato la cui certezza non soddisfa in alcun modo la ragione⁴², la quale viene rimandata così ad una realtà ulteriore di cui non può darsi alcun sapere. Affermare infatti che

i fatti della coscienza sono l'innegabile realtà a cui occorre riferire tutte le speculazioni filosofiche e ciò che attraverso siffatte speculazioni vi è da spiegare o da far comprendere,

determina una posizione teorica per la quale non si può

formulare il quesito come l'uomo oltrepassi la bestialità di una tale esistenza ... e co-

³⁸ Cfr. SCHULZE, *op. cit.*, 21 e 26-27.

³⁹ *Ibid.*, 51.

⁴⁰ *Ibid.*, 62-63.

⁴¹ *Ibid.*, 22.

⁴² *Ibid.*, 72.

me arrivi ad una idea di ciò che il sig. Schulze chiama metafisica, ossia di una *fondazione* di quell'essere reale, o di una deduzione di quest'essere reale, e di tutto ciò che vi appartiene, da una *causa prima*, per renderlo comprensibile⁴³.

In questo modo, Hegel coglie la natura intrinsecamente dialettica di una *certezza* coscienziale cui si assegnino i caratteri di immediata incondizionatezza, e centra la sua critica sul fatto che Schulze stesso espone questa natura dialettica della certezza immediata, ma inconsapevolmente, senza saperla dominare, producendo come unico risultato teorico la convinzione, documentata con tre argomenti generali⁴⁴, della impossibilità di fare scienza di tutto ciò che attiene al desiderio dell'uomo verso l'incondizionato:

questa filosofia dei fatti della coscienza («Tatsachenphilosophie») non offre altro se non l'ottusa risposta che questo tendere verso una conoscenza riposta oltre l'essere reale e certissimo delle cose, e che quindi le conosce come incerte, è pure esso un fatto della coscienza⁴⁵.

A partire dal rilevamento di quest'esito, che Hegel indica come quanto di più lontano possa esserci da un atteggiamento autenticamente filosofico, gran parte dello scritto sullo scetticismo si preoccupa, com'è noto, di ribaltare il modo in cui Schulze legge le *auctoritates* cui pretende di affidarsi nella difesa del suo scetticismo: lo scetticismo antico e Sesto Empirico in particolare⁴⁶. Per gli antichi lo scetticismo non era una dottrina che si opponesse ad ogni metafisica, come sembra credere Schulze, ma una propedeutica alla filosofia, avendo una funzione distruttiva delle false certezze del senso comune e di ogni sapere intellettualistico⁴⁷. Al contrario, limitando alla coscienza le uniche certezze che possono ambire allo statuto di verità, Schulze legittima il senso comune e finisce per riconoscere come scienze indubitabili le scienze fisiche e astronomiche⁴⁸.

Non interessa qui seguire Hegel nel confronto di questo moderno scetticismo con «il lato più nobile dello scetticismo»⁴⁹ che appartiene in maniera eminente a quello antico⁵⁰. È utile piuttosto sottolineare le ricadute dot-

⁴³ W, II, 221 [trad. it., 70-71].

⁴⁴ Cfr. SCHULZE, *op. cit.*, 613, 620 e 627. Hegel confuta questi cosiddetti argomenti probanti dello scetticismo, mostrando il dogmatismo di affermazioni che si pretendono essere l'opposto di principi o assiomi indimostrati. Cfr. W, II, 257-260.

⁴⁵ W, II, 221 [trad. it., 71].

⁴⁶ SCHULZE, *op. cit.*, 593 sgg.

⁴⁷ W, II, 225 sgg.

⁴⁸ SCHULZE, *op. cit.*, 599.

⁴⁹ W, II, 249.

⁵⁰ Sul ruolo dello scetticismo antico nella filosofia hegeliana in generale cfr. K. DÜSING, *Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit*,

trinarie determinate dal malinteso significato attribuito alla funzione scettica. Aver assegnato certezza immediata alle affermazioni della coscienza comune in opposizione alla filosofia, determina un'inedita preminenza di nuovi saperi, come la «psicologia empirica» appunto, che proprio in questo scritto comincia ad essere criticata apertamente:

il raziocinare su questi fatti della coscienza («Tatsachen des Bewußtseins»), il riflettere su di essi e classificarli, cosa a cui per questo scetticismo si riduce l'operazione della ragione, produce quale scienza su cui esso si basa in parte una psicologia empirica, in parte poi, attraverso il pensiero analitico applicato ai fatti, una moltitudine di altre scienze refrattarie ad ogni ragionevole dubbio⁵¹.

Che la filosofia riproduca o si serva dei procedimenti conoscitivi della psicologia empirica, non viene criticato da Hegel perché lo speculativo debba tenersi lontano dai saperi empirici. Quel che egli mette in primo piano è invece proprio il mutamento che l'uso di suggestioni provenienti da altre discipline provoca all'interno del sistema dei saperi filosofici, e indica come un'errata impostazione del rapporto tra filosofia e dottrine scientifiche possa far pervenire a conclusioni in contraddizione con le premesse di una filosofia che si vorrebbe compiutamente post-kantiana.

L'esempio principale di ciò, lo offre l'influenza della psicologia empirica nella maniera di concepire il rapporto tra sapere teoretico e sapere pratico. Considerare i fatti della coscienza come i dati incontrovertibili a partire dai quali l'uomo manifesta le sue facoltà, implica che si riferisca ad essi — e con questo riferimento si spieghi — la partizione fondamentale delle attività dello spirito: pensare e volere.

Afferma infatti Schulze, elencando le differenze dei fatti della coscienza che è compito della filosofia conoscere:

tali fatti sono o conoscenze di oggetti, o manifestazioni del volere, oppure sentimenti di piacere e dispiacere, a cui appartengono anche i sentimenti del bello e del sublime. Ma sebbene questi fatti siano legati l'un con l'altro in vario modo, essi non possono, per quanto la nostra conoscenza di essi si spinga lontano, essere ricondotti ad un'unica classe, o essere dedotti da un'unica fonte, ma sono separati essenzialmente l'uno dall'altro da caratteristiche permanenti. Su questa differenza dei fatti della nostra coscienza si fonda la divisione della filosofia in fi-

in «Hegel-Studien», VIII, 1973, 119-130; per una trattazione del tema, attenta all'evoluzione del giudizio hegeliano sullo scetticismo antico, tra il saggio qui considerato e le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cfr. V. VERRA, *Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi*, ora in ID., *Lettere hegeliane. Idea, natura e storia*, Bologna 1992, 69-79.

⁵¹ W, II, 250 [trad. it., 103].

losofia teoretica, pratica, e nella filosofia che si occupa dei sentimenti, la quale ultima, quanto più si occupa del sentimento del bello e del sublime, dai tempi di Baumgarten ha ricevuto fra i tedeschi il nome di estetica⁵².

L'unità della ragion pura, che per Kant rimane sempre tale anche quando la si analizzi nel suo uso pratico⁵³, viene così definitivamente rotta in quanto riferita a fatti della coscienza che mantengono un'assoluta irrelatezza, non componibile se non all'infinito perché riferita al dato immodificabile della natura fisica dell'uomo. In questa frantumazione dello spirito essi determinano non solo la divisione di ragione teoretica e di ragion pratica, ma anche dei sottosettori di esse, oltre che, in ragione dell'uso delle conoscenze da essi prodotte, la partizione tra una parte pura della filosofia ed una parte applicata⁵⁴.

La parte applicata prevede due scienze in particolare. La prima di esse è la logica⁵⁵, la seconda è la psicologia empirica, da Schulze descritta proprio con quelle caratteristiche prese di mira da Hegel nella sua filosofia dello spirito:

la psicologia empirica è una dottrina della varietà («Mannigfaltigkeit») e delle leggi delle forze («Kräfte») che sono presenti nella nostra anima⁵⁶.

Essa non ha la funzione di indagare la natura ultima di queste forze, limitandosi a rilevarne la presenza e registrarne gli effetti:

quale sia il fondamento assoluto dell'esistenza e della natura delle forze («Kräfte») della nostra anima, viene in essa [nella psicologia] tanto poco indagato come nella fisica si indaga sul fondamento ultimo dell'esserci e delle forze dei corpi. Essa fornisce una rigorosa conoscenza di ciò che esiste in maniera determinata, la cui natura deve essere resa comprensibile nella filosofia vera e propria [deducendola] da un fondamento ultimo, ma della ricerca di questo fondamento essa non può e non deve occuparsi mai⁵⁷.

Come si vede, Schulze non riduce la filosofia a quella parte applicata di essa che è la psicologia. Ma aver instaurato un rapporto tra questa dottrina e la filosofia in base alla condivisione di un medesimo oggetto di interesse (i fatti della coscienza), determina egualmente un travisamento di compiti e partizioni della filosofia, la quale finisce per imitare l'autolimitazione al dato percettivo propria della dottrina scientifica, e non dà una spiegazione razionale della divisione tra teoretico e pratico:

⁵² SCHULZE, *op. cit.*, 52.

⁵³ KANT, *GS*, V, 15-16.

⁵⁴ SCHULZE, *op. cit.*, 52-53.

⁵⁵ *Ibid.*, 53.

⁵⁶ *Ibid.*, 54 nota.

⁵⁷ *Ibid.*, 54-55 nota.

a tale divisione della filosofia il sig. Schulze giunge del resto attraverso la psicologia empirica, senza badare che egli stesso, pur escludendo quest'ultima dalla filosofia, stranamente poi la adopera proprio come fonte di una divisione della filosofia; nei fatti della coscienza dovrebbero cioè avvenire delle importanti differenziazioni, essi sarebbero o conoscenza degli oggetti, oppure espressioni della volontà, oppure sentimenti di piacere o dispiacere ai quali appartengono anche i sentimenti del Bello e del Sublime⁵⁸.

Questo attacco ad una filosofia che si dichiara pura e finisce per condire con una parte applicata di essa movenze e oggetti di interesse, è cruciale per comprendere il senso complessivo del confronto con la psicologia empirica. Essa è oggetto di una critica radicale perché la sua riproposizione di uno spirito che si manifesta secondo facoltà, è il punto di partenza di molte trattazioni filosofiche che decidono compiti e partizioni del sapere speculativo in base ai risultati dell'analisi della coscienza. Traccia della centralità di tale questione è il ricorrere dei medesimi argomenti nella recensione hegeliana al trattato di Bouterwek, *Anfangsgründe der spekulativen Philosophie*⁵⁹, opera in cui egualmente la tematica dei fatti della coscienza porta

⁵⁸ W, II, 218 [trad. it., 68]. Hegel mette qui inoltre in evidenza come questa differenziazione di Schulze sia dipendente dalla *Critica del Giudizio*.

⁵⁹ F. BOUTERWEK, *Anfangsgründe der speculativen Philosophie*, Göttingen 1800. Tutta quest'opera, la cui prima parte è dedicata ad una *propädeutische Psychologie* che applica le procedure di auto-osservazione della coscienza, è un esempio tipico dell'introduzione non-critica di procedure psicologiche nella speculazione. Il metodo filosofico descritto nella parte introduttiva è interamente fondato sul rinvenimento di quelli che Bouterwek chiama *Principien* — un altro termine per indicare qualcosa di analogo ai «fatti della coscienza» — che sono i primi dati coscienti oltre i quali il concetto stesso non va. Cfr. BOUTERWEK, *op. cit.*, 5: «selbst die Meinung und der Zweifel müssen mit irgend etwas anfangen, wodurch sie in unserm Bewußtseyn möglich und begründet werden ... Wir wollen sie Principien nennen, ohne für's Erste bey diesem Worte irgend etwas mehr, als das Anfängliche im Wissen, was es denn auch übrigens seyn mag, = x d. i. als unbekannt, aber durch Vernunft nothwendig, zu denken». L'immagine generale dello spirito che presiede a tutta l'opera è quella tradizionale di una raccolta di facoltà e forze (cfr. BOUTERWEK, *op. cit.*, 19); sebbene Bouterwek evidenzi le diatribe legate alla divisione delle *Seelenkräfte* in un *Erkenntnißvermögen* e in un *Begehrungsvermögen* (cfr. BOUTERWEK, *op. cit.*, 20-21), usa egli stesso questo metodo, accogliendolo in via ipotetica e connettendolo esplicitamente alla psicologia, cfr. BOUTERWEK, *op. cit.*, 21: «wir wollen diese Methode des Philosophirens, bey der man ein Gemüth oder eine Seele voraussetzt, worin eine Menge Kräfte, die gleichsam einander begegnen und mit einander streiten, von der Vernunft, als der Fürstinn unter ihnen, beherrscht und geordnet werden, die psychologische nennen». A proposito della partizione delle scienze filosofiche è sempre la psicologia ad avere un ruolo essenziale, «nicht anders als psychologisch läßt sich bey dem Anfange des Philosophirens eine Eintheilung der Philosophie finden» (*ibid.*), poiché è essa, con le sue procedure di analisi, a riportare ogni facoltà e forza a quei *Principien* prima definiti: «so theilen wir, von der Aufmerksamkeit auf uns selbst geleitet, die Principien überhaupt in spe-

ad una divisione del sapere filosofico che tragga dall'analisi di essi le coordinate essenziali⁶⁰.

Tale frequenza di interesse da parte di Hegel per una problematica apparentemente secondaria è dovuta al fatto che una divisione dei saperi ottenuta tramite le procedure di auto-osservazione della psicologia empirica è rilevante non solo per la metodologia filosofica: far dipendere la partizione di pensare e volere dalla costituzione della coscienza e dalle sue possibilità percettive, determina in maniera rilevante il modo di concepire il rapporto con quella teoretica di tutta la sfera pratica dello spirito umano, avendo come conseguenza principale, sul piano dei risultati teorici, l'esclusione dal discorso morale del riferimento all'universalità del pensiero.

Si pensi alla lunga apologia dello scetticismo contro chi lo accusa di minare, con i suoi dubbi sulle verità assolute, la moralità e la religiosità dell'uomo, che Schulze fa nella terza sezione del primo volume della sua opera⁶¹. L'argomento principale in difesa di esso consiste nel mettere in evidenza come, proprio grazie alla separazione inconciliabile tra pensare e volere, lo scetticismo possa condurre una battaglia contro i «miraggi teorici», che rafforzi moralità e legalità piuttosto che metterle in dubbio. Tali prodotti della spiritualità umana si fondano infatti su quelle manifestazioni del volere che spingono l'uomo a legare i fini, che con la sua facoltà desiderativa può proporsi, ai concetti di «diritto e ingiustizia, bene e male»⁶², così che questi fini appaiono perseguibili o meno, leciti o illeciti, immediatamente e con l'evidenza propria dei «fatti di coscienza». Come è impossibile dubitare di tutto tranne che della coscienza, così è impossibile estirpare dall'animo umano la consapevolezza immediata del valore morale dell'azione che si sta compiendo:

la validità di questi concetti [il bene, il male, il diritto, l'ingiustizia] e del loro rapporto all'azione non è qualcosa di non-manifesto («Geschlossenes»), ma qualcosa di dato immediatamente nell'ambito della nostra coscienza e di legato indissolubilmente con la conoscenza della stessa. O non si ha alcuna coscienza del diritto e dell'ingiustizia o entrambe si riconoscono come qualità delle azioni umane, delle quali le une sono da approvare, le altre da disapprovare e da respingere come non convenienti con la destinazione dell'uomo⁶³.

culative und praktische ein. Unter jenen, die wir auch theoretische Principien nenne, denken wir Principien des Wissens, indem wir das Wissen von dem Wollen unterscheiden. Die Principien des Wollens heißen dann praktische Principien. Daher die Eintheilung der Philosophie überhaupt in speculative oder theoretische und in praktische Philosophie» (cfr. BOUTERWEK, *op. cit.*, 23).

⁶⁰ W, II, 145.

⁶¹ SCHULZE, *op. cit.*, 702 sgg.

⁶² *Ibid.*, 703.

⁶³ *Ibid.*, 703-704.

Non solo quindi lo scetticismo non ha rapporto con alcuna forma di *Schwärmerei*, ma è piuttosto la filosofia che ritiene possa farsi scienza delle motivazioni e degli oggetti che spingono ad agire moralmente, connettendo la dimensione del pensare con quella del volere, a sviare l'uomo da un agire che segua semplicemente la coscienza morale:

quanto poco lo scetticismo nega in genere un fatto della coscienza, o può negare o mettere in dubbio la natura di essi, tanto poco nega o mette in dubbio la voce della coscienza («Gewissen»), o la conoscenza che si diano fini morali necessari per il volere umano. È solo la conoscenza dei nostri doveri e non il raziocinare sui contenuti generali e sulle fonti ultime di essi, la più alta e indispensabile condizione di una condotta legale⁶⁴.

Affermazione dell'oggettività dei contenuti morali e legali, ossia della loro non-opinabilità, e negazione di una possibile fondazione che ne espliciti la ragione, sono dunque due aspetti complementari della posizione di Schulze. È proprio l'impossibilità che di loro si dia una scienza, e quindi l'invito a non «raziocinare» su di essi⁶⁵, ad assicurare una cogenza oggettiva dei doveri morali, religiosi e giuridici che al tempo stesso mantenga per essi una valenza soggettiva. L'esistenza di contenuti morali e legali degli innumerevoli fini che ognuno può proporsi agendo, appare oggettiva all'individuo agente, ossia avente una realtà indipendente dalla coscienza che li apprende, e al tempo stesso questi contenuti sono appartenenti alla coscienza propria, soggettiva di ognuno: l'oggettiva giustizia di un'azione viene sentita da ognuno come un fatto della propria coscienza.

Ma questo è appunto reso possibile da una drastica riduzione della capacità conoscitiva della ragione alle sole rappresentazioni della coscienza, le quali assicurano un sapere bensì immediato, ma che, per ciò stesso, non può giungere mai a cogliere «la cosa stessa», l'essere reale posto «al di là» di esse. Lo scetticismo nega la reale possibilità di una scienza di tali oggetti, ossia del Bene, del Male o di un creatore del mondo,

la cui esistenza si trova fuori dalla sfera della nostra coscienza, perché noi possiamo avere solo rappresentazioni di tali cose, ma queste rappresentazioni secondo il giudizio della ragione non sono le cose stesse tramite ciò rappresentate;

ma, al tempo stesso, lo scetticismo

lascia completamente incontestato tutto quel che nella coscienza è immediatamente

⁶⁴ *Ibid.*, 706-707.

⁶⁵ *Ibid.*, 720 sgg.

e attualmente dato; secondo esso appartiene alla disposizione («Einrichtung») della natura umana, riconoscere per ciò che è il contenuto della coscienza, e regolarsi nell'agire secondo esso⁶⁶.

Argomenti come questo rivelano la natura peculiare che l'eredità del kantismo ha assunto in una filosofia che, sul modello della psicologia empirica, intende riferirsi ai «fatti della coscienza». La ricerca di contenuti immediati del sapere⁶⁷ che permetta di superare il formalismo kantiano, assegna un ruolo nuovo alla percezione e alle rappresentazioni che ordinano un molteplice dato, assegnando ad esse l'unica oggettività possibile. Questo da un lato esprime l'esigenza di pervenire, oltre Kant, ad un sapere che recuperi l'unità tra 'pensare' ed 'essere'⁶⁸; ma contemporaneamente, la prudenza critica della *Dialettica trascendentale*, l'impossibilità di cogliere la realtà noumenica, viene ritradotta nella riduzione di ogni sapere possibile ad apparenze psicologiche, escludendo in maniera definitiva che possa darsi un sapere fondativo di oggetti che solo appaiono come fenomeni alla coscienza umana. «La scabbia della limitatezza»⁶⁹ viene così trasmessa all'assoluto, dichiarato inattuabile perché le rappresentazioni non possono giungere a darsi ragione dell'«essere reale o oggettivo»⁷⁰ delle cose, mentre la ricerca di una coincidenza tra 'soggetto' e 'oggetto', che rappresentava il compito principale da portare a termine dopo Kant, si compie solo nella sfera del finito, dello psicologico, escludendo quindi che di questa coincidenza partecipi l'assoluto stesso:

non appena l'identità di soggetto ed oggetto, in cui viene riposta l'innegabile certezza, si è per un istante fatta vedere, le accade subito, non si sa come, di essere ritrasferita nella psicologia empirica; con grande rapidità essa risprofonda in un mero significato psicologico, per venire poi del tutto dimenticata nella critica della filosofia stessa e nelle operazioni dello scetticismo, e per cedere infine il campo alla non-identità del soggetto e dell'oggetto, del concetto e della cosa⁷¹.

⁶⁶ *Ibid.*, 713-714.

⁶⁷ Sull'immediatezza del sapere e sulla necessità che il sapere immediato sia separato da quello mediato cfr. SCHULZE, *op. cit.*, 56: «Die unmittelbare Erkenntniß ist eine solche, bey der, wenn sie statt findet, das erkannte Object dem erkennenden Ich selbst gegenwärtig ist, und jenes Object im Umfange des Bewußtseyns vorkommt, oder bey der das Bewußtseyn sich ohne Vermittelung durch etwas von dem Objecte Verschiedenes bis auf das Object erstreckt. Die mittelbare Erkenntniß ist hingegen eine solche, bey der allererst vermittelst einer vom Objecte verschiedenen Vorstellung die Erkenntniß des Objects statt findet, oder bey der das Bewußtseyn so zu sagen durch eine ihm gegenwärtige Vorstellung bis zur Existenz des Objects hingeleitet wird». Più avanti si metterà in evidenza l'importanza di questa relazione tra sapere mediato e immediato.

⁶⁸ SCHULZE, *op. cit.*, 70; W, II, 255.

⁶⁹ W, II, 247.

⁷⁰ SCHULZE, *op. cit.*, 70.

⁷¹ W, II, 256 [trad. it., 110].

Si è voluto fin qui ripercorrere alcuni passaggi dello scritto sullo scetticismo, per mettere in evidenza come molte delle motivazioni teoriche dello 'spirito pratico', nelle varianti dell'*Enciclopedia* e dell'*Introduzione dei Lineamenti di filosofia del diritto*, siano già tutte in questo primo confronto con la «psicologia empirica», e per suggerire che il suo impianto generale abbia come scopo principale quello di dare un rilievo sistematico ad esse. Il tema della necessità di non disgiungere il pensare dal volere fa infatti da «basso continuo» a tutta la problematica dello 'spirito pratico' dell'*Enciclopedia*, e quel che più conta, tale tema vi ritorna con accenti polemici — particolarmente acuti nella ripresa di questi temi nei *Lineamenti di filosofia del diritto* — che riproducono precisamente quel disprezzo teoretico, presente nello scritto sullo scetticismo, verso un modo di intendere i rapporti tra pensare e volere che reputi il pensare dannoso ad un volere autenticamente libero perché, con la sua «riflessione», impedirebbe un'adesione immediata ai contenuti propri della moralità, della legalità, della religione. Questi contenuti, di cui Hegel sul modello della *Repubblica* platonica darà nell'*Eticità* una trattazione oggettiva, mostrando come essi coincidano con leggi etiche⁷², sono contenuti che diventano immediati solo tramite un processo di mediazione razionale, ed è perciò «nient'altro che assurdo pretendere di escludere dall'eticità, dalla giustizia ecc. il pensiero»⁷³; un'esclusione che viene invece legittimata da una dottrina che frammenti lo spirito in facoltà:

coloro che considerano il pensare come una particolare, peculiare *facoltà* («Vermögen»), separata dalla volontà («Willen»), come da una *facoltà* parimenti peculiare, e inoltre addirittura tengono il pensiero per nocivo alla volontà, particolarmente alla volontà buona, mostrano fin da principio che non san proprio nulla della natura della volontà⁷⁴.

Nei *Lineamenti*, in particolare, appare evidente il legame tra queste notazioni e il confronto con la «psicologia empirica». Ritornano infatti i riferimenti ai «fatti della coscienza» e alle «rappresentazioni», in un contesto che riproduce precisamente la necessità di superare l'alternativa fra la maniera di procedere dell'antica «metafisica dell'intelletto» ed un più moderno, ma altrettanto insoddisfacente, approccio alle manifestazioni dello spirito nell'ambito del diritto:

se ... quel modo di conoscere con le sue formalità di definizioni, sillogismi, dimo-
stra-

⁷² *Enz* 1 § ann. § 393; *Enz* 3 ann. § 474; *Rpb* ann. § 19 e §§ 148-150.

⁷³ *Enz* 3 ann. § 469 e *Zusatz* [W, X, 289-290].

⁷⁴ *Rpb* § 5. A questo proposito vd. anche *Rpb* ann. § 13: «intendono poco della natura del pensare e del volere, coloro che reputano che nella volontà in genere l'uomo sia infinito, ma nel pensiero egli o addirittura la ragione sia limitato» [W, VII, 64; trad. it., 34].

zioni e simili, da un lato è più o meno scomparso, è per contro un cattivo sostituto, ch'esso ha ricevuto ad opera d'un'altra maniera di procedere, cioè in modo immediato prendere e affermare le idee in genere, così anche quelle del diritto e delle ulteriori determinazioni di esso, come *fatti della coscienza* («Tatsache des Bewußtseins»), ed erigere a fonte del diritto il sentimento naturale o un sentimento esaltato, quel che s'agita nel *proprio petto* e *l'entusiasmo*⁷⁵.

È evidente quindi che non si può affatto pensare a Kant o più in generale alla filosofia trascendentale per chiarire i precisi referenti hegeliani di questa polemica contro la separazione di pensare e volere. Questi ultimi non sono mai disgiunti in Kant⁷⁶, perché «Kant attribuisce alla *volontà* la facoltà di determinarsi in modo universale, cioè *pensando*»⁷⁷; ma proprio questo ha determinato la circostanza che la prescrizione dell'universalità del contenuto dell'agire riconosciuto dal soggetto morale, prevalga sulla ricerca della determinatezza di esso. In Kant, come mostra la sezione *Moralità* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la coincidenza fra pensare e volere è solo oggettiva: quando si agisce seguendo la legge morale il contenuto determinato dell'agire non è inteso come il proprio dal soggetto (agente). Il concetto di volontà che presiede allo svolgimento dello 'spirito pratico', in alcuni suoi aspetti, riproduce invece precisamente il tentativo di esprimere una soggetto-oggettività che supera i limiti della ragion pratica kantiana, assegnando però al contenuto razionale (il Bene, il diritto, ecc.) una forma inadeguata ad esprimere la sua individuazione nell'agire di una persona. L'identità personale, presupposta da questa forma del volere come dalla «psicologia empirica», è infatti ancora quella della coscienza, e ciò determina l'intrusione di elementi fenomenologici in una considerazione del volere che si pretende pienamente spirituale⁷⁸. Volere immediatamente, secondo contenuti che si impongono come «fatti della coscienza» all'individuo, può anche dar luogo ad un'agire che effettivamente si proponga il Bene o il diritto come fine, ma sottrae a que-

⁷⁵ *Rph* ann. § 2 [W, VII, 32; trad. it., 20-21].

⁷⁶ Cfr. ad esempio KANT, GS, IV, 460-461 o anche KANT, GS, IV, 453. La medesima preoccupazione può trovarsi espressa diffusamente anche in Fichte, di cui vd. ad esempio *Werke* cit., IV, 84-85: «nun bin ich absolut freithätig, und darin besteht mein Wesen: meine freie Thätigkeit, unmittelbar als solche, wenn sie objectiv ist, ist mein *Wollen*; dieselbe meine freie Thätigkeit, wenn sie subjectiv ist, ist mein *Denken* (das Wort in der weitesten Bedeutung für alle Aeußerungen der Intelligenz, als solcher, genommen)».

⁷⁷ *Enz 3 Zu*. § 54 [W, VIII, 139].

⁷⁸ *Rph* §§ 8 e 9, in cui con la definizione del concetto di «fine», si chiarisce come tutto il formalismo dello spirito pratico possa esprimersi con il fatto che il 'contenuto' razionale sia ritenuto un fine soggettivo di un'autocoscienza che è ancora nell'opposizione di soggettività e oggettività propria della fenomenologia, e che quindi la realizzazione del fine consista nella traduzione di una volizione soggettiva in un'oggettività che «è fuori» dal soggetto. Per quanto riguarda il ricomparire di determinazioni fenomenologiche all'interno dello spirito oggettivo, vd. anche alcuni passi del *Diritto astratto* (*Rph* ann. § 35, ann.

sti contenuti un'oggettività data dal pensiero e gli assegna un'oggettività imposta dall'individualità empirica della coscienza, determinando una libertà che non ha ancora trovato una realtà a sé adeguata per essere come Idea:

questo contenuto ovvero la differenziata determinazione della volontà è dapprima *immediato*. Così la volontà è soltanto *libera in sé*, ovvero *per noi*, ovvero essa è in genere la volontà nel *suo concetto*⁷⁹.

La componente essenziale della 'forma dell'immediatezza', la prima delle forme passate in rassegna nello 'spirito pratico', è quindi da ricercare in questo sfondo definito dalla psicologia empirica. Un modello come quello di Schulze esprime in maniera esemplare, in tempi recenti, quanto già compiutamente definito dalle teorie empiriste settecentesche della socialità o della simpatia, o più in generale da teorie che affidino ad una natura dell'uomo che non sia la sua natura razionale, il compito di spiegare il volere umano improntato al bene o al diritto⁸⁰. Il richiamo ai *Triebe, Begierde, Neigungen*⁸¹, non va quin-

§ 57 e ann. § 71), i quali dunque vanno chiariti tenendo presente lo sfondo sopra definito, e in questa funzione critica non legittimano letture «fenomenologiche» dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

⁷⁹ *Rph* § 10, vd. anche l'annotazione: «l'intelletto si ferma al mero *esser in sé* («An-sichsein») e denomina così la libertà, secondo questo *esser in sé*, una *facoltà*, com'essa d'altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*. Ma essa riguarda questa determinazione come assoluta e perenne e assume la di lei relazione con quella ch'essa vuole, in genere con la di lei realtà, soltanto per un'*applicazione* («Anwendung») a un materiale dato, la quale non appartenga all'essenza della libertà stessa; esso ha in questo modo a che fare soltanto con l'astratto, non con l'idea («Idee») e verità della libertà» [W, VII, 61; trad. it., 32].

⁸⁰ Si può scorgere nel § 10 di *Rph*, e prima ancora nei §§ 390-393 di *Enz 1*, l'utilizzo di uno di quegli *Excerpte* che, secondo la testimonianza di K. Rosenkranz (cfr. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, Berlin 1844, 15 sgg.) Hegel ha conservato sin dai tempi della sua adolescenza, e quindi vedere come fonte diretta della caratterizzazione di uno spirito libero che si voglia fondato su *Triebe, Begierde, Neigungen*, il VI capitolo del *Neuer Emil* di Feder, schedato da Hegel sotto la data 5 maggio 1785: «*Begierde* schreibt man in der Philosophie einem Menschen zu, wenn er etwas im Sinne hat, so er als gut und nöthig sich vorstellt und daher zu erhalten bemüht ist. *Neigung*, wenn einer Wohlgefallen daran hat, und von Zeit zu Zeit Begierden darnach äussert. *Leidenschaft*, wenn die Begierde, die sie erregt, die Empfindungen der Freude oder des Verdresses, die in ihr gegründet sind, so häufig sind, dass sie das Gemüth beunruhigen, und den Menschen in den Stand des Affects setzen. *Trieb* ist die Richtung der thätigen Kraft etwas Gewisses zu bewirken. *Mechanische* sind, die im Körper allein liegen; *geistige* sind Richtungen der geistigen Triebeskräfte; wenn letztere bloss durch dunkle Vorstellungen erregt und geleitet werden, so heissen sie *blinde Triebe*; werden sie von vernünftigen Vorstellungen von der Ueberlegung und deutlichen Erkenntniss abhängen, *verständige* oder *vernünftige Triebe*; riportato in THAULOW, *op. cit.*, 41-42. Vd. anche *ibid.*, 44-45 per le schedature relative ai «*gesellschaftliche Triebe*» e alla *Sympathie*. Per il modo in cui Feder intende la libertà del volere e il rapporto di essa con l'arbitrio vd. anche le sue *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, Göttingen 1779, 47-48.

⁸¹ *Enz 1* § 393; *Rph* § 11; *Enz 3* §§ 473-474.

di inteso come la descrizione della sfera istintuale o desiderativa dell'individuo empirico, il cui luogo proprio è la *Fenomenologia*⁸², ma come una maniera inadeguata di dare una forma ad un contenuto che pure può essere razionale. Dire che il Bene o il diritto appartengono all'uomo perché appaiono alla coscienza determinati e certi come dei fatti che muovono i suoi impulsi, desideri, passioni, riproduce l'idea di una natura umana concepita come la costituzione stessa della sua base psicofisica, in cui pensare e volere sono due facoltà separate, eliminando così la necessità che quel contenuto si manifesti come un contenuto di pensiero universale e non come soltanto «il mio»:

questo contenuto unitamente alle determinazioni sviluppate di esso proviene per vero dalla razionalità della volontà ed è in tal modo razionale in sé, ma lasciato andare a tal forma dell'immediatezza, esso non è ancora nella forma della razionalità. Questo contenuto per vero è per *me* il *mio* in genere; questa forma e quel contenuto sono però ancora diversi, — la volontà è così volontà *entro di sé finita*⁸³.

L'insufficienza di un modello che usi le manifestazioni della coscienza umana per spiegare l'immediata adesione dell'individuo a contenuti che determinano il suo agire moralmente, legalmente, religiosamente, consiste dunque nel ridurre ciò che in *individua* il volente alla sua dipendenza dal dato coscienziale. Affidare la 'forma' entro cui quei contenuti si danno alla coscienza dell'individuo e alle inclinazioni da cui essa è affetta, porta ad annullare un'identità individuale del volente fondata sull'«autonomia»⁸⁴. I tentativi della «psicologia empirica» di costruire una filosofia compiutamente post-trascendentale finiscono così per riproporre un orizzonte settecentesco oltre il quale si era già spinto lo sguardo kantiano, avendo inoltre la pretesa di dire, usando un linguaggio ormai logoro, una parola definitiva sul destino della metafisica.

2. Agire libero come «purificazione degli impulsi»: il confronto con Eschenmayer

Sarebbe errato ritenere che i riferimenti hegeliani alla psicologia recente si esauriscano con il nome di Schulze e che a oltre dieci anni di distanza i

⁸² Nello *Zusatz* al § 473 in *Enz 3* questa differenza è affermata esplicitamente; cfr. W, X, 295-296: «der Trieb muß von der bloßen *Begierde* unterschieden werden. Die letztere gehört, wie wir § 426 gesehen haben, dem *Selbstbewußtsein* an und steht somit auf dem Standpunkt des noch *nicht überwundenen* Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Sie ist etwas *Einzelnes* und sucht nur das *Einzelne* zu einer *einzelnen*, augenblicklichen Befriedigung. Der *Trieb* hingegen, da er eine Form der *wollenden Intelligenz* ist, geht von dem *aufgehobenen* Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen, — somit etwas *Ganzes, Allgemeines*».

⁸³ *Rpb* § 11 [W, VII, 62].

⁸⁴ *Enz 3* § 474.

riferimenti alla psicologia empirica non siano che una semplice eco delle riflessioni già svolte nell'articolo del *Giornale Critico*. Quel che Hegel vuole colpire, lo si è già detto, è piuttosto un atteggiamento, una maniera di impostare l'analisi delle attività conoscitive e volitive umane condivisa da molti; indicativa, più che di una «scuola», di un diffuso fraintendimento dell'eredità kantiana e di un modo errato di impostarne il compimento idealistico.

Per verificare come le stesse suggestioni teoriche, documentate con il confronto con Schulze, potessero trovarsi anche in letture hegeliane più vicine agli anni cui risale la stesura dell'*Enciclopedia*, è utile esaminare alcuni aspetti di un'opera apparsa nel 1817, la *Psychologie*⁸⁵ di C. A. Eschenmayer⁸⁶, autore che Hegel conosceva per i suoi studi sul magnetismo animale⁸⁷.

⁸⁵ A. C. A. ESCHENMAYER, *Psychologie*, Stuttgart-Tübingen 1817; di quest'opera, che ebbe anche una seconda edizione nel 1822, è disponibile una ristampa anastatica, dalla quale si cita: C. A. ESCHENMAYER, *Psychologie*, hrsg. und mit einem Nachwort von P. KRUMME, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1982. Una copia della prima edizione dell'opera era presente nella biblioteca hegeliana, come risulta dal *Verzeichniß der von der Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher Sammlung ...* cit., 6.

⁸⁶ Nato il 4 luglio 1768 a Neuburg, frequenta le lezioni di Kiehlmeier alla Carlsschule di Stuttgart. Dedicata alla metafisica della natura di Kant una dissertazione accademica (*Principia quaedam disciplinae naturalis, imprimis chemiae, ex metaphysica naturae substernendae*, Tübingen 1796), occasione per l'inizio di un duraturo rapporto con Schelling, il confronto con il quale influenzerà tutta la sua produzione scientifica. Com'è noto, è per rispondere alle sue critiche che Schelling darà, ai materiali già predisposti per i dialoghi previsti dopo la pubblicazione dell'opera *Bruno* del 1802, la forma dello scritto che va sotto il nome di *Philosophie und Religion*. Fu professore di medicina e filosofia a Tübingen a partire dal 1811. Qui scrive il suo *Schreiben an Schelling* (apparso nel 1813 nell'«Allgemeine Zeitschrift von Deutsche für Deutsche», edito da Schelling) dedicato al saggio schellingiano sulla libertà. Importanti le sue ricerche sul magnetismo animale cui dedica il *Versuch die scheinbare Magie des thierisch. Magnetismus aus physiolog. und psychisch. Gesetzen zu erklären*, Stuttgart-Tübingen 1816. La sua *Psychologie* nasce come sviluppo delle ricerche di marca schellingiana sull'anima del mondo, sui processi inconsci del meccanismo animale, ed è dedicata alla sfera mediana dell'anima, ossia alla trascrizione conscia della vita originaria, animale di essa. Sempre a Tübingen ottiene poi l'incarico di insegnare *praktische Philosophie* e in questi anni scrive numerose opere di argomento morale e religioso (tra le altre: *System der Moralphilosophie*, Stuttgart-Tübingen 1820; *Religionsphilosophie*, Tübingen 1818, 1822, 1824; *Grundlinien zu einem allgemeinen kanonischen Recht*, Tübingen 1825; interviene criticamente sulla filosofia hegeliana della religione con *Die Hegel'sche Religionsphilosophie verglichen mit dem christlichen Princip*, Tübingen 1834).

⁸⁷ Hegel cita Eschenmayer all'inizio della *Differenzschrift* riferendosi ad un articolo di quest'ultimo apparso nel 1801 sulla «Zeitschrift für Spekulative Physik», dal titolo *Spontaneität = Weltseele oder das höchste Princip der Naturphilosophie*, la replica schellingiana al quale non è bastata a fare intendere le differenze tra il sistema filosofico di Schelling e quello di Fichte (cfr. W, II, 9). I. Fetscher ha ricordato Eschenmayer nella parte del suo commento dedicato all'*Antropologia* hegeliana (cfr. I. FETSCHER, *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1970, 78 sgg.) a proposito dei «Magnetische Zustände» e dell'opera *Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen Gesetzen zu erklä-*

Eschenmayer divide l'intero ambito della psicologia in tre parti, una parte empirica («empirische Psychologie»), una parte pura («rationale psychologie»), una parte applicata («praktische Psychologie»). Questo modello di psicologia, pur riprendendo nei modi e nelle partizioni disciplinari la tradizione settecentesca, vuole porsi come compiuto rinnovamento di essa, soprattutto con l'ultima parte dedicata alla «psicologia applicata», dottrina che non trova confronti nello sviluppo precedente del sapere⁸⁸. La psicologia empirica si occupa delle manifestazioni dell'anima come oggetto dell'esperienza e dell'osservazione interiore, senza preoccuparsi di dare una spiegazione della fonte spirituale di queste manifestazioni; in essa si trova quindi una semplice esposizione di tutti i fenomeni spirituali che hanno la loro origine nell'anima umana, secondo il metodo di osservazione che potrebbe applicare un botanico alle piante o un geologo alle rocce o chiunque si dedichi all'osservazione di se stesso, senza ulteriori riflessioni, mediante semplici constatazioni. Rispetto alla capacità introspettiva di ognuno, la scienza ha in più la sua capacità tassonomica: tutte queste manifestazioni dello spirito vengono infatti ordinate, nell'esposizione scientifica della psicologia, secondo il valore delle loro funzioni (in senso matematico), in una linea di sviluppo che riprende in maniera analogica lo sviluppo di ogni singolo uomo, dalla giovinezza alla vecchiaia, dando così un ordine diacronico a facoltà che pure appaiono compresenti nell'anima umana:

l'uomo presenta nel suo sviluppo graduale sicuri rapporti fondamentali; rappresentarli puramente, tanto nelle loro parti fisse che nelle loro combinazioni, è l'oggetto di una interiore e spirituale storia naturale dell'uomo («geistige Naturgeschichte des Menschen»)⁸⁹.

A differenza di quanto faceva la psicologia precedente, comparando ed opponendo funzioni diverse, questa psicologia empirica tenta quindi di da-

ren, Stuttgart-Tübingen 1816, di cui Hegel si era occupato secondo la testimonianza di Rosenkranz (cfr. *Hegels Leben*, Berlin 1844, 198). Su questi temi vd. anche H.-C. LUCAS, *Die «souveräne Undankbarkeit» des Geistes gegenüber der Natur*, in F. HESPE, B. TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart 1991, 269-296, 283 sgg.

⁸⁸ Sulla psicologia di Eschenmayer cfr. M. DESSOIR, *Abriß einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg 1911, 175 sgg.

⁸⁹ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 5. L'espressione «storia naturale dell'uomo» è molto importante perché è probabilmente ad espressioni come questa che rimanda quella che nell'annotazione al § 150 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* viene definita «una storia naturale nell'ambito dello spirito» con riferimento all'Eticità intesa come una dottrina dei doveri. Anche Fichte aveva parlato, nella *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794 della dottrina della scienza come di una «storia pragmatica dello spirito umano», cfr. FICHTE, *Werke* cit., I, 222.

re ragione dell'unità dello spirito inserendo le sue differenti funzioni e facoltà in un ordine progressivo⁹⁰ che è anche una scala di dignità, nel senso che le facoltà si succedono secondo il loro graduale allontanamento dalla dipendenza naturale. Le varie epoche dello sviluppo dell'uomo corrispondono ad una crescente presa di coscienza della propria natura spirituale, organizzata sostanzialmente attorno al passaggio dal *Selbstgefühl* del bambino, nel quale tutte le operazioni dell'anima sono ancora oscure e mescolate tra loro, a una prima fase di *Bewußtseyn* del mondo esterno, arrivando così alla fase cui presiede l'autocoscienza, il *Selbstbewußtseyn*, che permette per prima la capacità di individuarsi, l'egoità. Le due fasi finali sono quelle in cui dall'autocoscienza («Selbsterkenntniß»), si passa alla capacità di dominare la propria parte corporea, e infine all'autolegislazione («Selbstgesetzgebung»). Attorno a queste fasi vengono raggruppate tre serie di *Vermögen*, ordinate in ragione della capacità conoscitiva, estetica e pratica dell'uomo. Per quanto riguarda quest'ultima, che qui più interessa, esse vengono distribuite lungo una progressione scandita da una sempre maggiore autonomia del volere, le cui tappe sono il *Naturinstinct*, il *niederer Begehrungsvermögen*, il *Gemüht*, il *Wille*, e infine il *Glaube*, che schiude l'ambito della religione come sfera più alta della destinazione dell'uomo⁹¹. Quando Eschenmeyer arriva ad analizzare la quarta serie di facoltà nella scala progressiva della destinazione umana, quella in cui l'anima prende autocoscienza delle Idee che ha in sé, cioè l'idea di Vero, di Bello e di Buono, la *Vernunft* viene caratterizzata come la facoltà dei principi («das Vermögen der Prinzipien»), la fantasia come quella dell'ideale («das Vermögen der Ideale») e il *Wille* viene considerato come «la facoltà più alta di desiderare, separato dall'arbitrio («Willkühr»), che non ha niente di morale («Sittliches»)», arrivando alla conclusione che:

si è visto spesso come identica la ragione con il volere, senza considerare che spettano loro proprio due direzioni opposte. Anche Kant ha preso la sua partizione principale della filosofia dalla Ragione e l'ha divisa in teoretica e pratica, — soltanto, esse differiscono essenzialmente come facoltà l'una dall'altra. La ragione cerca di ricondurre ogni conoscenza a principi originari, e di avvicinarsi quanto più possibile all'Idea della Verità. Qui va tutto dalla periferia al centro, come nella forza di gravità del peso. Nel volere, al contrario, non è in questione alcun conoscere («Erkennen»), ma un agire («Handeln»), e qui va tutto dal centro verso la periferia. Il volere agisce («wirkt») espansivamente come la luce. Ma la separazione di queste due facoltà è espressa nella maniera più forte in ciò, che la ragione porta tutto in una serie necessaria di sillogismi, il volere invece cerca di render-

⁹⁰ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 5.

⁹¹ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 25-34. L'organizzazione delle facoltà dell'anima umana implica anche una gerarchia tra le varie capacità dell'uomo. Così quella estetica è superiore a quella conoscitiva, quella pratica a quella estetica.

si indipendente da qualsiasi legge necessaria. Il carattere della ragione è la conformità alla legge, quello del volere è la libertà — e in ciò sono completamente opposti⁹².

Anche in Eschenmayer dunque, come in Schulze, viene ribadita quella separazione tra pensare e volere che le analisi prodotte dalla psicologia empirica riportano a due facoltà separate, la prima delle quali mossa da una rigida necessità, la seconda spinta da una forza propria in una totale assenza di leggi. Anche in Eschenmayer inoltre, queste considerazioni non restano confinate al solo ambito disciplinare della dottrina scientifica che ha il merito di produrre l'analisi di tali facoltà. Non che Eschenmayer ignori la distanza che separa una dottrina empirica come la psicologia dalla filosofia ma, a dispetto delle intenzioni dichiarate, risultati teorici della prima finiscono per modificare fortemente compiti e partizioni della seconda. Soprattutto quando la trattazione si dedica alla ragion pratica, essa è emblematica dello spostamento di senso subito dal concetto di autonomia⁹³, il quale passa ad indicare invece che una «causalità secondo leggi immutabili», quella che potremmo definire una 'libertà d'indifferenza'.

Ciò emerge con chiarezza nella seconda parte dell'opera, dedicata, come s'è detto, alla psicologia pura, dunque ad una considerazione dello spirito che, prescindendo dagli stimoli sensoriali, fa cominciare le sue ricerche dall'autocoscienza umana, ossia da un livello di autoconsapevolezza dello spirito in cui il sapere e l'essere sono mediati dall'Io⁹⁴. Questa sezione, cui presiede una forma di riflessione più alta, quella filosofica, si occupa delle idee del pensare («Denken»), sentire («Fühlen») e volere («Wollen») ⁹⁵ a cui si riferiscono tre diverse sfere di facoltà dell'anima⁹⁶ che vengono dedotte dalla

⁹² Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 109-110.

⁹³ Sul concetto di autonomia in Kant cfr. S. LANDUCCI, *Arbitrio ed autonomia della volontà in Kant*, in A. INGEGNO (a cura di), *Da Democrito a Collingwood. Studi di storia della filosofia*, Firenze 1991, 81-115; cfr. anche ID., *La «Critica della ragion pratica di Kant». Introduzione alla lettura*, Firenze 1993, 76 sgg. e 95 sgg. Per la centralità del concetto di autonomia nell'idealismo, cfr. D. HENRICH, *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in P. ENGELHARDT (a cura di), *Sein und Ethos*, Mainz 1963, 350-404, in part. 385-386.

⁹⁴ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 283. Il compito della filosofia consiste nel chiarire «1) die Beziehungen der Vermögen zu einander, den Werth und die Bedeutung ihrer Verknüpfung und ihre Störungen», inoltre «2) sucht er die Quellen aller Functionen auf, die in der empirischen Psychologie charakterisirt sind, und stellt die Prinzipien fest, aus welchen der Zusammenhang des Ganzen zu übersehen ist»; cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 281.

⁹⁵ Dessoir parla a questo proposito di platonismo, cfr. DESSOIR, *Abriß einer Geschichte der Psychologie* cit., 175.

⁹⁶ Per la Erkenntnißseite: *Vorstellungsvermögen, Verstand, Vernunft*; per la Gefühlseite: *Einbildungskraft, Gefühlsvermögen e Phantasie*; per la Willenseite: *Begehrungsvermögen, das Gemüth, der Wille*; cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 282.

pura autocoscienza con argomentazioni dall'accento fichtiano⁹⁷. Da queste idee dedotte dall'Io, segue una fondazione delle tre scienze principali: logica, estetica ed etica. Nella sezione dedicata alla prima vengono derivate le categorie kantiane, con qualche differenza rispetto a queste ultime. Nella seconda viene criticata l'estetica kantiana, giungendo al risultato che il sentimento estetico («das ästhetische Gefühl») è un «punto di indifferenza» tra sentimenti sensibili, intellettuali, morali e religiosi⁹⁸. La deduzione dell'etica infine, determina il volere come la funzione che ha la sua origine nell'idea di virtù in noi innata ed ha per scopo il sommo bene⁹⁹.

A differenza che nell'estetica e nella logica, rette da leggi oggettive, indipendenti dall'uomo, nell'etica si ha a che fare con leggi «che l'uomo non si fa più imporre, ma che ha dato a se stesso con libertà»¹⁰⁰, e che permettono di configurare, al di sopra della sfera del sentimento estetico, un ambito nel quale vige l'autolegislazione umana cui ci spinge uno *Streben* in noi innato verso un ideale di perfezione («Vollkommenheit») «che noi non potremmo certo mai raggiungere, ma a cui ci è comandato di avvicinarci all'infinito»¹⁰¹. L'etica ha perciò un primato su estetica e logica poiché

solo tramite la libertà e l'autolegislazione l'uomo può nobilitarsi, e ottenere una destinazione («Bestimmung») che lo faccia considerare come membro di un Ordine infinito («unendliche Weltordnung»)¹⁰².

La trattazione di questa scienza filosofica si sviluppa secondo l'analisi di tutta una serie di facoltà e impulsi, disposti in una scala progressiva verso l'idea del Bene, che dà la chiara misura del trattamento psicologico cui viene sottoposta la ragion pratica¹⁰³. Anzitutto viene considerata la facoltà di de-

⁹⁷ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 282-283: «Die drey Grundfunctionen: Denken, Fühlen und Wollen füllen die ganze geistige Sphäre des Menschen aus, und es entsteht jetzt für die reine Psychologie die Frage: Was ist das aus den Operationen aller Seelenvermögen oder aus ihren Grundfunctionen zusammenfließende Product? — Oder welches ist der Focus, den alle Radien zusammenbilden? — Die Ichheit, die Selbstheit, das Ich, das Selbst. — Das Grundfactum ist das Selbstbewußtseyn, womit die empirische Psychologie endet, und die reine anfängt. Diß Factum ist das unmittelbar-gewisseste, das unbestreitbarste und das fruchtbarste ... Es ist zugleich das fruchtbarste Factum, weil von ihm, als der einzig-unmittelbar gewissen Grundlage, alle philosophische Construction und Demonstration ausgeht und wieder in dasselbe zurückkehrt, was auch Fichte schon deutlich genug demonstrirt hat».

⁹⁸ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 345.

⁹⁹ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 379.

¹⁰⁰ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 377.

¹⁰¹ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 378.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Questa idea di una progressiva ascesa dagli impulsi più bassi verso l'indipendenza

siderare, in cui dominano «Begierden, Leidenschaften und Wünsche» non in sé cattivi, ma che diventano tali quando pretendono di dominare sulle facoltà razionali; in ragione del tentativo di elevarsi da queste passioni e desideri sorgono altre due facoltà «Willkühr und Egoismus», a causa dei quali l'uomo cerca di «divorare» («verschlingen») tutto quel che lo circonda e che costituiscono il punto di passaggio per la scelta verso il «Karakter des Bösen», in cui l'uomo è «vassallo» dei suoi impulsi, o verso il «Karakter des Guten», in cui l'uomo è invece «signore» di essi; da questo stadio dell'evoluzione dello spirito si passa alla seconda facoltà principale, al *Gemüt*, che è composto da «Affecte, Neigungen und Eigenschaften», buone finché sottordinate alla ragione, ma che diventano cattive se si oppongono, condannando il volere all'isolamento, appunto al *Gemüt*, definito «das zarte Band» della comunità degli esseri razionali. Si giunge infine alla volontà libera, o più alta facoltà di desiderare, cui si riferiscono i concetti di diritto, dovere e virtù, tre momenti sui quali si fonda l'autolegislazione, che elabora un codice etico di prescrizioni, regole, massime, imperativi e norme, in base alle quali si costituiscono, in riferimento a diritto, dovere e virtù, il *Naturrecht*, la dottrina dei doveri e la dottrina della virtù¹⁰⁴. Tutta questa «scala» fin qui rapidamente descritta porta alla «vera autonomia» che dovrebbe corrispondere alla libertà trascendentale kantiana.

Eschenmayer risolve così, in maniera peculiare, il circolo vizioso su cui già Kant si era interrogato nella *Fondazione della Metafisica dei costumi*¹⁰⁵, e a cui Eschenmayer fa cenno esplicito¹⁰⁶: se la libertà è obbedienza alla legge, sorge il dubbio che si dimostri la consistenza del concetto di libertà presupponendo quella legge che invece dalla libertà dovrebbe essere spiegata. Eschenmayer viene fuori da questo circolo spostando la questione sull'analisi della capacità dell'uomo di elevarsi dagli stimoli naturali in un processo di progressivo perfezionamento. Il circolo vizioso si elude, e si risponde alla questione su come l'uomo possa scegliere la legge morale, dimostrando che le leggi morali sono un prodotto dell'uomo stesso in un processo di «sviluppo, purificazione e nobilitazione» dell'anima e che non sono astrattamente presupposte ad esso. Tutta l'etica si regge quindi sulla convinzione che «nessun uomo viene al mondo senza uno *Streben* perpetuo, senza una costante battaglia con forze ostili alla saggezza e alla virtù. Il Bene deve essere voluto, esso si fonda sulla libera scelta e sul libero agire»¹⁰⁷, il quale si configura dun-

ha un importante precedente nella seconda parte della *Sittenlehre* di Fichte, cfr. FICHTE, *Werke* cit., IV, 63 sgg.

¹⁰⁴ Per tutta l'argomentazione, cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 382-385.

¹⁰⁵ KANT, *GS*, IV, 453.

¹⁰⁶ ESCHENMAYER, *op. cit.*, 379.

¹⁰⁷ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 379-380.

que non come un volere sottoposto ad una legge di ragione, ma come opposizione alla dipendenza naturale dagli impulsi.

La natura stessa della mediazione tra libertà trascendentale e libertà del singolo individuo, che si ottiene con questo processo di progressivo perfezionamento radicato nell'«evidenza psicologica» dell'anima umana, finisce allora per dare un carattere peculiare all'autolegislazione della ragion pratica. A proposito di questo principio, centrale nel concetto kantiano di autonomia e nell'etica che ne deriva, Eschenmayer afferma che «si è finora considerato ingiustamente *Selbstgesetzgebung* und *Vernunftgesetzgebung* come la stessa cosa»¹⁰⁸. Questa equivalenza ha infatti escluso la scelta dall'ambito morale, nel senso che il divenire buoni è stato inteso come un processo assimilabile all'uniformarsi a leggi di ragione; da qui la convinzione che questa equivalenza finirebbe per farci seguire «la stessa sequenza che ci prescrive la legislazione logica formale»¹⁰⁹. A questo Eschenmayer oppone un'altra idea di autolegislazione. In essa

l'elemento libero («das Freye») rimane preponderante, e lo stesso Vero abbandona la sua sfera e viene innalzato al Bene. Noi chiamiamo autolegislazione la volontà libera, perché si è resa indipendente da tutti gli impulsi («Triebfedern») empirici, da tutto ciò che una natura estranea, anche la nostra natura sensibile, vuole imporci. Solo la stessa idea pura o il suo riflesso prossimo che ineriscono originariamente all'anima, possono essere fondamento di una autolegislazione, e perciò anche Kant diede all'autonomia del volere questo alto significato¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 385. Per la differenza tra la legislazione etica e quella logica cfr. *ibid.*, 384-385: «Ethische oder Selbstgesetzgebung ist von der logischen oder Vernunftgesetzgebung sehr zu unterscheiden. Jene beruht ganz auf dem Uebergewicht des freyen Prinzips, diese beruht auf dem Uebergewicht des Nothwendigen. Jene ist jedesmal unser Werk und unser Verdienst, diese ist ein der Erkenntnißseite des Menschen eingebornes Schema, von dem kein Verstand und keine Vernunft abzuweichen vermag».

¹⁰⁹ Cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 385.

¹¹⁰ *Ibid.* A partire da questo modo di intendere l'autonomia kantiana, Eschenmayer enuncia gli elementi fondamentali dell'Etica: «es gibt drey Bestreben im Menschen: 1) ein Bestreben, in sich zu seyn, 2) ein Bestreben, in Seinesgleichen zu seyn, und 3) ein Bestreben, in einem Höhern zu seyn. Diese Bestreben erfüllen die ganze ethische Sphäre des Menschen. Das erste bildet die Selbsterhaltung, deren Lebenspunkt die Ehre ist. Das zweite constituirt die Glückseligkeit anderer, ihr Lebenspunkt ist die Liebe. Das dritte stellt die fremde und eigene Vollkommenheit dar, und ihr Lebenspunkt ist die Großmuth. Diese drey kann man die Kategorien der Ethik nennen. Jede dieser Kategorien hat ein eigenthümliches Gebiet, in dem sie sich realisirt - und zwar in vier Gattungen von Pflichten, 1) Natur - 2) Rechts - 3) Liebes - und 4) Tugendpflichten. Jede dieser Gattungen erhält von der Kategorie, in der sie vorkommt, ihren eigenthümlichen Werth, der bald steigen, bald fallen kann. Wenn wir alle diese Momente erwägen, so finden wir ein fortschreitendes Verhältniß, in welchem der Mensch sich immer mehr dem Ideal der Tugend nähert, und wozu alle die ge-

Il tentativo teorico di pervenire alla libertà d'autonomia inserendo l'autocoscienza in un processo di progressivo perfezionamento, finisce così per proiettare, sullo stesso concetto di autonomia, quella libertà d'indifferenza che invece dovrebbe appartenere al solo arbitrio dell'uomo. Questo rinnovamento «scientifico» del kantismo, lungi dal completare l'impresa critica laddove essa si mostra carente, finisce per contraddire l'idea kantiana di volontà libera come osservanza di una legge di ragione. La posizione di Eschenmayer rappresenta dunque una specificazione ulteriore di quella opposizione fatalmente attribuita a pensare e volere se intesi come due facoltà. Il volere autonomo viene concepito come una facoltà che ha il suo elemento specifico nella possibilità di non seguire alcuna legge di ragione, a differenza del pensiero che subisce invece le leggi dell'oggettività naturale.

L'operazione teorica di Hegel, nell'*Introduzione ai Lineamenti*, come nelle revisioni dello spirito pratico dell'*Enciclopedia*, consisterà nel ribaltare queste conclusioni, utilizzando le stesse suggestioni metaforiche dello «psicologo». Riprendendo il paragone della gravità che serve a Eschenmayer, in più luoghi dell'opera, per caratterizzare, *in absentia*, la libertà dell'individuo, nel paragrafo 7 delle *Grundlinien* si afferma, con riferimento alla libertà intesa come 'individualità':

ciò è la *libertà* della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità, la gravità («die Schwere») della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo¹¹¹.

nannte Eigenschaften, Rechte und Pflichten, die Exponenten bilden»; cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 386-387.

¹¹¹ La metafora della gravità, probabilmente ricavata da suggestioni schellinghiane (cfr. ad esempio F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, in SCHELLING, *Werke*, Münchner Jubiläumsdruck, hrsg. von M. SCHRÖTER, München 1927, I-VI, II, 437), ricorre in tutta la *Psychologie*. Vd., ad esempio, oltre al brano già citato delle pagine 109-110, anche le pagine 419-420 e 432, oltre che il seguente brano di pagina 433, tratto dalla sezione dell'opera dedicata alla «psicologia applicata»: «tutte le nostre leggi morali, i concetti giuridici, i sentimenti del dovere, come anche brame e passioni si riflettono oggettivamente negli avvenimenti, azioni, in genere nell'insieme della vita politica di una storia del mondo. Ma per quanto il nostro agire è libero, esso si mescola nell'oggettività anche con il carattere della necessità e diviene destino. Come la singola azione dell'uomo si concateni con l'intero; come ciò reagisca con quel che gli capita, tramite quali collisioni distrugga il nostro piano liberamente elaborato, e quali circostanze favorevoli richieda; questo rimane eterno destino. Per ciò che si è abbandonato alle libere forze noi abbiamo solo probabilità e congettura. Solo con le forze cieche, per esempio la forza di gravità, noi sappiamo come sarà la reazione, noi sappiamo per certo, che il peso di un corpo che galleggia, viene accelerato secondo il rapporto inverso del quadrato della distanza, ma non è così con le forze libere. Qui tutto è destino». La «psicologia applicata» si propone di riportare persino le leggi della fisica alla loro costruzione psicologica (cfr. ESCHENMAYER, *op. cit.*, 435-436), ma essa riconosce alle leggi naturali una necessità ritenuta totalmente as-

Ugualmente, è evocando uno schema teorico proveniente, anche, da un'opera come quella di Eschenmayer, che viene criticata la falsa dialettica della «purificazione degli impulsi»¹¹². Ritenere che la libertà dello spirito si raggiunga prescindendo dagli impulsi presenti nella base psicofisica dell'uomo, denuncia la necessità di cercare una forma per questi contenuti che non sia solo quella della loro immediatezza data dalla natura. Ma ritenere che questa forma si ottenga con la capacità riflessiva dell'intelletto fa in modo che comunque il volere, anche se in negativo, sia determinato da questi contenuti. La definitiva uscita del volere dalle determinatezze naturali, rimane infatti un'esigenza indefinita, che si compie solo in una sfera posta al di là del vivente. A questa esigenza indefinita Hegel opporrà la sua stessa trattazione dell'Etico che è «sistema razionale della determinazione della volontà», perché in quell'ambito si cerca di dare contenuti del volere che nella loro determinatezza non siano disgiunti dal pensiero come 'forma'¹¹³.

La generica espressione «psicologia empirica» si arricchisce così di un altro elemento accanto a quelli prima considerati. L'immediatezza dei contenuti del volere può essere rinvenuta o nel «fatto della coscienza», nell'impulso verso il Bene o il diritto che ogni coscienza manifesta, ovvero nel prescindere riflessivo da impulsi o fatti della coscienza. Un modello come quello di Eschenmayer implica un'idea di forma come riflessione che assicura oggettività al volere non per il contenuto immediatamente dato alla coscienza, ma piuttosto per l'immediatezza dell'atto di prescindere da ogni contenuto dato. In Schulze i contenuti immediati venivano indicati come specificazioni di un Bene, di un diritto ideali la cui assoluta cogenza, pur nella sua genericità, non veniva messa in discussione; ritenere invece che l'immediatezza si dia come prescindere dai contenuti coscienziali (fatti, impulsi, ecc.) è un'altra maniera di porre il problema della soggetto-oggettività che finisce, di fatto, per sottrarre oggettività al Bene o al diritto. L'uomo non vuole secondo specificazioni di queste generiche categorie ideali, date immediatamente nella sua coscienza, ma secondo quel che gli detta la sua capacità riflessiva, la quale può scegliere il contenuto razionale, ma può anche non sceglierlo senza per questo smettere d'esser considerata libera. Se in Schulze la «forma dell'immediatezza» poteva essere applicata anche a contenuti razionali, la forma come 'riflessione' individua il (libero) volere nel suo prescindere da qualsiasi contenuto, fosse anche quello razionale. In altri termini, la mancanza di una forma adeguata, di un pensiero che coincida con il vo-

sente nel mondo storico in cui agisce la volontà umana libera, che in quanto tale è priva di leggi. Anche contro questo tipo di conclusioni Hegel dà una trattazione oggettiva dello spirito che permetta di scorgere la ragione nella storia.

¹¹² *Rpb* § 19 [W, VII, 69].

¹¹³ *Rpb* ann. § 19 [W, VII, 70]; ann. § 148 [W, VII, 297]; ann. § 150 [W, VII, 300].

lere, porta alla perdita dell'oggettività del contenuto quando diviene determinatezza di un soggetto volente. Estremizzata, essa conduce alla convinzione che contenuto del (libero) volere non sia ciò che è razionalmente tale, ma quel che viene dettato immediatamente dal soggetto decidente¹¹⁴.

3. La «filosofia dell'arbitrio» di Fries

L'esempio più importante di una filosofia che riporti la determinazione del libero volere alla sua capacità riflessiva è offerto, negli anni della composizione dell'*Enciclopedia*, dalla filosofia di J. F. Fries. Una traccia del rapporto che lega le critiche hegeliane alla psicologia empirica con quest'autore è presente in quella annotazione, posta in apertura della sezione *Psychologie*, che si è già in parte citata, e che si conclude:

con questa posizione della psicologia, che viene mescolata ad un tempo con il punto di vista della coscienza e con l'antropologia, non si è mutato nulla riguardo alla sua condizione stessa, ma si è aggiunto soltanto questo, che anche per la metafisica e la filosofia in generale, come per lo spirito come tale, si è fatta rinuncia alla *conoscenza della necessità di ciò che è in sé e per sé, al concetto e alla verità*¹¹⁵.

Quest'accenno all'antropologia, associata alla psicologia empirica è, con molta probabilità, un riferimento diretto alla riforma del sistema kantiano tentata nella *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*¹¹⁶.

¹¹⁴ In questa maniera la «psicologia» oltre ad essere carente di una 'forma' adeguata, con l'uso dei fatti della coscienza o dell'arbitrio, finisce per essere carente del contenuto: una duplicità dei difetti della psicologia da Hegel esplicitamente enunciata in *Enz 3* § 440: «die *Psychologie* betrachtet ... die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des Geistes als solchen, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierden usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein».

¹¹⁵ *Enz 1* ann. § 367; *Enz 3* ann. § 444.

¹¹⁶ La prima edizione di quest'opera è del 1807; la seconda edizione riveduta, da cui si cita, è degli anni 1828-1831. Il confronto polemico di Hegel con Fries si fa esplicito nell'*Introduzione alla Scienza della Logica* (cfr. W, V, 47) in cui viene citato il *System der Logik* di Fries (Heidelberg 1811), e raggiunge il suo culmine nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Sulla filosofia di Fries cfr. C. L. MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, [Hildesheim 1967], 412 sgg. e, più in generale, sulla posizione di Fries nei confronti della filosofia kantiana, cfr. K. ROSENKRANZ, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Berlin 1835, 360 sgg. Sul ruolo di Fries nella storia della psicologia cfr. D. E. LEARY, *The Psychology of Jakob Friedrich Fries (1773-1843): Its Context, Nature and Historical Significance*, in «Storia e Critica della Psicologia», III, 1982, 217-248.

Il compito positivo che Fries si assegna con quest'opera, concepita come un superamento del quadro trascendentale che ne faccia salve le conquiste maggiori, è quello di definire un'«antropologia filosofica come dottrina teoretica della natura interiore («theoretische innere Naturlehre»)). Le analisi di questa antropologia cominciano dal punto di vista «della psicologia empirica o dell'auto-osservazione interiore («innere Selbstbeobachtung»)), che permette di evitare si possa «intorbidire («trüben») con presupposti ideali metafisici i puri fatti («reine Tatsachen»)), e determina, a partire da questi fatti evidenti, tramite induzione, «le leggi generali della nostra vita interiore»¹¹⁷.

Anche nel caso della filosofia friesiana ci si trova dunque di fronte ad una riduzione della filosofia alle procedure di auto-osservazione interiore suggerite dalla psicologia empirica, con la medesima ambizione già vista in Schulze di riforma del criticismo. La mancanza principale imputata a Kant è quella di aver inteso il rapporto dell'oggettività con il soggetto sensoriale come un rapporto di causalità; l'uso delle conoscenze della psicologia empirica deve servire invece a pervenire ad un'idea di conoscenza immediata, grazie alla quale viene negata ogni dipendenza della facoltà conoscitiva umana da un'oggettività esterna¹¹⁸. Tutte le conoscenze dell'intima natura del nostro spirito non sono che auto-conoscenze, ossia sono fondate su una soggettività che la psicologia può analizzare e che Kant ha occultato preferendo una deduzione «trascendentale» delle categorie. Al tempo stesso, poiché anche le conoscenze cosiddette *a priori* hanno la loro origine in una soggettività psicologica, tra oggettività e soggettività viene aperto un abisso che nessuna speculazione filosofica può colmare definitivamente, ma che l'Io unifica «provvisoriamente» con la sua immediata capacità riflessiva. Fries perviene così a conclusioni scettiche affini a quelle di Schulze, ma mentre in quest'ultimo si esclude che possa farsi scienza di oggetti non sottoponibili alla coscienza, in Fries si assiste al recupero compiuto di una filosofia della riflessione, che limita egualmente la conoscenza alla sola apparenza delle cose senza var-

¹¹⁷ J. F. FRIES, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von G. KÖNIG, L. GELDESETZER, Aalen 1967-1982, I-XXIV (edizione d'ora in poi citata con la sigla SS), IV, 105; sulla nozione di antropologia filosofica cfr. anche 95; sulle ragioni che spingono Fries a preferire l'espressione «philosophische Anthropologie», piuttosto che «Psychologie», per le risonanze metafisiche che quel termine ancora aveva, 100. Del resto nei suoi primi lavori, per descrivere la sua stessa psicologia, Fries preferiva usare il termine «empirische Psychologie». Cfr. in FRIES, SS, II, gli scritti *Über das Verhältnis der empirischen Psychologie zur Metaphysik* e *Propädeutik einer allgemeinen empirischen Psychologie* rispettivamente alle pagine 251-297 e 298-362.

¹¹⁸ Il tema di un sapere immediato che eviti l'alternativa tra un sapere solo sensibile e un sapere solo intellettuale viene trattato nel secondo volume della *Neue Kritik*. Cfr. FRIES, SS, V, 19-31.

care i confini dell'intelletto, non rinunciando però alla critica della ragione reinterpretata come un'antropologia filosofica¹¹⁹.

Quel che di questa filosofia post-kantiana qui interessa, con riguardo al versante pratico, è la centralità che in essa assume il concetto di 'arbitrio'. Pur risentendone, esso non può riferirsi al solo uso kantiano del termine¹²⁰, essendo adoperato in parziale polemica con Kant. È attorno al concetto di arbitrio infatti che Fries concentra tutta una serie di conoscenze psicologiche che definiscono le motivazioni all'agire poste a metà strada tra la sfera istintuale e quella della pura ragione. Il difetto principale della seconda critica kantiana consiste nel non aver dato una compiuta dottrina di questo complesso di fenomeni, e nel non aver riservato una trattazione specifica alla «libertà psicologica»¹²¹, alla capacità riflessiva che ognuno avverte nella propria coscienza, riassunta dal termine «arbitrio». In tal modo, Kant non ha evitato una certa indistinzione fra la libertà psicologica e la libertà trascendentale, eludendo così il problema di come l'uomo possa pervenire compiutamente alla libertà a partire dalla sua base antropologica finita¹²². La filosofia pratica friesiana propone invece a questo scopo una descrizione degli appetiti sensitivi e razionali dello spirito umano, uniti da un processo di perfezionamento, affine a

¹¹⁹ Sulle novità della psicologia di Fries, cfr. DESSOIR, *Abriß einer Geschichte der Psychologie* cit., 180-187, che sottolinea l'inedita connessione tra la separazione delle facoltà dell'anima in *Erkenntnis*, *Gemüt* e *Tatkraft* con tre livelli di *Bildung*: *Sinn*, *Gewohnheit* e *Verstand*. Queste facoltà, che non devono essere considerate come delle forze, si riferiscono ad un Io che, coerentemente con Kant, non viene inteso come una sostanza e che, a differenza di quanto avviene in Fichte, non è tanto un'attività («Tätigkeit») quanto piuttosto la causa prima, non conoscibile, degli effetti dell'attività dell'anima sottoponibili ad osservazione. Anche la caratterizzazione di ognuna delle facoltà ha degli elementi di novità rispetto alla tradizione settecentesca. La disposizione alla conoscenza rende capace l'uomo di rappresentarsi le cose come reali, l'«animo» invece procura loro interesse e il senso del loro valore, mentre l'energia conduce all'aspirare e all'agire.

¹²⁰ Vd. ad esempio la definizione data nella *Metafisica dei costumi*, cfr. KANT, GS, VI, 213-214: «die menschliche Willkür ist ... eine solche, welche durch Antriebe zwar a f f i c i r t, aber nicht b e s t i m m t wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein, kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein».

¹²¹ Per le critiche kantiane alla «libertà psicologica», paragonata alla «libertà di un girarrosto», cfr. KANT, GS, V, 94 sgg.

¹²² Cfr. FRIES, SS, IV, 50-51; ID., SS, V, 279-280; ID., SS, VI, 161-172; ID., SS, X, 124 sgg. Intendendo l'autonomia kantiana come libertà di indifferenza, Fries oppone a Kant l'evidenza del fatto che nessuna azione può avvenire prescindendo dai moventi sensibili all'agire. Data la loro ineliminabilità è inesatto parlare della libertà trascendentale come puro autoriferimento della legge: esso non potrà mai raggiungersi. A livello di libertà psicologica è invece possibile scegliere indipendentemente dagli impulsi sensibili, quindi seguire la 'destinazione' razionale dell'uomo che si realizza però all'infinito.

quella già vista nell'opera di Eschenmayer. Per documentare questo processo viene utilizzato un armamentario antropologico che ha il suo punto di riferimento diretto soprattutto in Jacobi e nell'idea della separazione della natura umana in due *Triebe* fondamentali, che indicano verso le due direzioni principali cui l'uomo è destinato: l'appagamento della sensibilità e l'eterno¹²³. A differenza che in Jacobi però, Fries affronta il problema di come i due *Triebe* possano unirsi nella concreta autocoscienza agente, ed è in riferimento a ciò che acquista importanza la *Willkür*, che viene intesa da Fries non come la vera libertà, ma certo come il tramite fondamentale fra questi due impulsi, grazie al quale l'autocoscienza individuale può *decidersi* a preferire la sua sfera razionale e a scegliere per il *Trieb* che vi presiede astraendo dalla base psicofisica dominata dalla facoltà desiderativa.

Lo schema di ragionamento di Fries si ripete con profonde affinità a partire dai suoi testi dell'inizio del secolo fino a quelli contemporanei all'*Enciclopedia* e ai *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani. Partendo dai presupposti psicologici, si considera l'uomo innanzitutto come dominato dalla facoltà di desiderare che coincide con la facoltà stessa di vivere¹²⁴. Essa è animata da tutta una serie di *Triebe*, che vengono quasi sempre divisi in una triade, a seconda che si riferiscano all'animalità, umanità o personalità dell'uomo¹²⁵. Rispetto a questi presupposti di dipendenza della natura umana, la libertà può realizzarsi quando l'uomo sceglie quel *Trieb* dettato dal puro 'amore' che lo eleva alla sua propria destinazione, facendo in modo che le rappresentazioni generate dagli impulsi verso l'oggetto desiderato diventino, a differenza di quanto avviene per gli istinti, promotrici di un fine cosciente. In questa maniera le spinte ad agire dell'impulso vengono riunificate sotto il dominio dell'Io a cui viene attribuita ogni attività.

Quando avviene questo processo di riferimento dell'agire all'Io

¹²³ Cfr. F. H. JACOBI, *Werke*, Leipzig 1812-1825, I-VI, IV, Abt. 1, 34: «Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Prinzip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe». Un'immagine della natura umana che può darsi almeno a partire dalla separazione della *facultas appetendi* umana in *appetitus sensitivus* e *appetitus rationalis* operata da Wolff.

¹²⁴ Cfr. FRIES, SS, III, 216: «Das Begehungsvermögen ist das innere Vermögen des Lebens, wodurch innerlich Veränderungen meiner Thätigkeit bestimmt werden, es ist die Erregbarkeit der innern Thatkraft».

¹²⁵ Cfr. FRIES, SS, III, 225-226: «Die thierischen Triebe der menschlichen praktischen Vernunft gehen alle auf Beförderung der Lebensthätigkeit, so wie sich diese unmittelbar im Lebensgeföhle ankündigt. Ihr Gegenstand ist Genuss und das Angenehme, welches diesen verschafft. Das Ideal der Befriedigung dieser Triebe ist das Ideal eines geniessenden Zustandes, Glückseligkeit in engerer Bedeutung. Diese Triebe gehören alle entweder zum Triebe der Selbsterhaltung, oder zum Geschlechtstriebe, oder zum Triebe der Geselligkeit».

si forma un'interazione («Wechselwirkung») di forze («Kräfte») che si combattono o si favoriscono in rapporto alla produzione di un'azione tramite il concorso di più stimoli («Antriebe»), che richiedono di compierla o non compierla. La determinazione della mia azione tramite questo conflitto degli stimoli si chiama scelta («Entschluß»), e la facoltà delle decisioni è l'arbitrio («Willkür»). Questo arbitrio si riferisce quindi solo ad un unico sostrato («Substrat»), all'Io come ciò che agisce. Questo Io non significa nient'altro che l'originaria unità di me come essenza conoscente, il Me stesso come ragione. Io come Ragione sono il punto centrale, a cui si riferisce tutto il mio agire tramite l'arbitrio. Qui è posta la frase importante per la teoria: la facoltà desiderativa umana non è altro che Ragione agente¹²⁶.

Da ciò viene dedotta una definizione dell'unità, nello spirito, di tutta l'attività e l'energia dell'uomo ad agire:

in questo concetto della ragione agente io presuppongo l'unità del mio spirito come quella del singolo soggetto della mia energia («Thatkraft»). L'arbitrio umano razionale è considerato come una spontaneità eccitabile, che è la facoltà agente autoattiva in noi, ma viene eccitata tramite gli stimoli («Antriebe») alle singole manifestazioni della sua attività («Thätigkeit»)¹²⁷.

¹²⁶ Cfr. FRIES, SS, VI, 61-62. Similmente nel primo tomo della sua *Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit* intitolato *Die allgemeinen Lehren der Lebensweisheit und die Tugendlehre*, apparso nel 1818, opera quindi più vicina al periodo qui considerato e, prima, nel *System der Philosophie als evidente Wissenschaft*, Leipzig 1804; cfr. FRIES, SS, III, 221: «una facoltà rappresentativa si dice pratica, quando le sue rappresentazioni diventano impulsi («Antriebe»). Se gli stimoli sono solo rappresentazioni, una tale facoltà di desiderare solo sensibile si chiama istinto o impulso naturale. Se invece lo stimolo è dato secondo concetti, l'oggetto dello stesso si chiama un fine. Una facoltà di desiderare secondo concetti presuppone una spontaneità pratica della forza conoscitiva, e può essere chiamato in generale una facoltà («Vermögen») di fare o non fare a piacere. Una facoltà di porre da se stessi dei fini, è il volere o la ragione pratica».

¹²⁷ Cfr. FRIES, SS, VI, 62. Si riferisce forse proprio a questa frase Hegel quando contesta il concetto di volontà definito come «soggetto» o «sostrato». Cfr. *Rph* ann. § 7: «si può ancora qui soltanto far notare che, se si dice così: la volontà è universale, la volontà determina sé, si esprime la volontà già come presupposto. Soggetto o Sostrato («Substrat»), ma essa è non un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé» [W, VII, 55-56; trad. it., 31]. La critica all'Io come semplice sostrato di facoltà diverse è presente già in Fichte; cfr. FICHTE, *Werke* cit., III, 22: «sowie wir von dem Ich, als einem thätigen hören, ermangeln wir nicht sogleich ein Substrat uns einzubilden, in welchem die Thätigkeit, als blosses Vermögen, inwohnen soll. Dies ist nicht das Ich, sondern es ist ein Product unserer eigenen Einbildungskraft, das wir auf Veranlassung der Anforderung, das Ich zu denken, entwerfen. Das Ich ist nicht etwas, das Vermögen hat, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist handelnd; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts». In Schelling si trova invece questa espressione associata al termine «soggetto», cfr. ad esempio SCHELLING, *Werke* cit., II, 431.

L'arbitrio ha dunque contro Kant la funzione di non eliminare una motivazione all'agire (libero) che abbia la sua base nella sfera desiderativa dell'uomo. Al tempo stesso però, il fatto che l'arbitrio si configuri come una scelta autocosciente per la facoltà di desiderare razionale, determina un'idea di autoattività riflessiva del volente, che evita un ritorno alle filosofie empiriste settecentesche della socialità, o della simpatia, fondate sugli istinti di una generica «natura umana»¹²⁸. Tutto questo è inteso come una maniera per rimanere fedeli a Kant evitando di riprodurne le carenze. Di fatto, l'unico effetto raggiunto è uno spostamento del concetto di autonomia, già documentato prima in riferimento ad Eschenmayer, che non indica più la sottomissione del volere a leggi universali di ragione ma denota la capacità, realizzabile solo all'infinito, di prescindere dalla causalità naturale.

Particolarmente significativa, a questo proposito, è la teoria della libertà del volere contenuta in un'opera di Fries apparsa a Jena nel 1805, *Wissen, Glaube und Abndung*. Nella sezione intitolata *Die Beziehung der Idee der Freyheit auf die Erscheinung, oder die Freyheit des Willens*, emerge chiaramente questo processo di riduzione dell'autonomia del volere alla sola libertà di indifferenza, di astrazione dalla causalità naturale¹²⁹. Il centro di questa trattazione è costituito dal legame instaurato tra facoltà di scelta e libertà che rimanda al solito concetto di arbitrio:

questa facoltà di scelta si chiama anche facoltà delle decisioni («Entschliessungen») o arbitrio. La facoltà di scelta è quindi per noi quella tramite la quale il volere riceve la legge, secondo la rappresentazione della quale esso agisce, ma la libertà del volere non consiste ancora nella semplice facoltà di scelta, o di arbitrio, ma nella facoltà della libera scelta¹³⁰,

¹²⁸ Cfr. ad esempio FRIES, SS, VI, 65: «Ist der Antrieb in einer Begehrung ein Begriff, so heißt der Gegenstand desselben ein Zweck. Durch diesen Zweck unterscheiden wir die verständige menschliche Willkühr vom thierischen Instinct erstlich als ein Begehrungsvermögen nach Zwecken, welches ein Vermögen, nach Belieben zu thun und zu lassen, genannt wird, und zweytens als ein Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, welches Wille oder praktische Vernunft heißt. Alle diese Unterschiede machen sich nun bloß durch das Verhältniß zum Reflexionsvermögen».

¹²⁹ Cfr. FRIES, SS, III, 711: «Es ist ... die Idee der Freyheit, durch welche sich das Ewige der Natur, als dem Gesetze des Endlichen, entgegenstellt; Freyheit steht also der Natur gegen über, sie ist Unabhängigkeit von der Natur». Questo porta a separare la libertà metafisica dalla libertà psicologica in cui comunque l'oggetto è dato dalla natura. Ma l'autolegislazione della volontà è definita esclusivamente dall'indipendenza dalla natura, cfr. FRIES, SS, III, 712: «Die Freyheit des Willens besteht in der Autonomie oder Selbstgesetzgebung desselben, das heisst darin, dass für ihn kein anderes Gesetz gilt, als dasjenige, welches er sich selbst gibt; nicht als dasjenige, was er nur in sich hat, sondern als dasjenige, welches er nur sich selbst gibt».

¹³⁰ Cfr. FRIES, SS, III, 713.

poiché è questa libera scelta che conferma la «Spontaneität oder Selbstthätigkeit» di una essenza nella natura. La libera scelta non è ancora la libertà compiuta, trascendentale, ma

questa arbitrarietà o intenzionalità di un'azione, che spetta all'arbitrio autoattivo, come a una spontaneità interiore, è la caratteristica della libertà psicologica o giuridica, che quindi è una semplice autoattività («Selbstthätigkeit») interiore come oggetto dell'esperienza interiore¹³¹.

Tuttavia, mettere l'accento sulla spontaneità e l'autoattività come via d'accesso per la vera libertà porta alla conclusione che «è libero solo quel volere, che dà a se stesso la legge, secondo la quale agisce, senza essere determinato da qualsiasi altra forza estranea» e che segue con assoluta autodeterminazione quella legge che si è dato¹³². Nella natura infatti si produce un *Konflikt der Antriebe* in cui vincerebbe sempre il più forte degli stimoli se non ci fosse questa facoltà di scelta dell'arbitrio, la quale certo non può produrre una determinazione del volere se non prendendolo dagli stessi *Antriebe*, ma è in grado di porsi al di sopra delle forze della natura, contraddicendo «il concetto di una forza della natura, perché essa può essere solo finita», e presupponendo «alla sua possibilità («Möglichkeit»), libertà, indipendenza da tutta la natura e, nella natura, superiorità alla natura»¹³³.

Se si tengono presenti testi come questo di Fries, è facile riconoscere nella parte centrale dello svolgimento dello 'spirito pratico', scandito dal passaggio da una volontà libera «in sé» a una definizione riflessiva della libertà del volere che corrisponde all'«arbitrio», fino a una volontà libera «in sé e per sé», proprio una riproduzione di quel processo di progressiva liberazione dai *Triebe* con cui viene pensato il passaggio dell'uomo, ancora legato ai suoi impulsi animali, al suo *Trieb* razionale. Il richiamo ai *Triebe*, *Begierde*, *Neigungen* ecc. della prima parte dello svolgimento dello spirito pratico e la dichiarazione dell'insufficienza di teorie, come quella della socialità o della simpatia, che vogliono fondare su di essi la libertà dell'uomo, senza porsi il problema di come da ciò si possa giungere alla compiuta individuazione del volente, apre la dinamica di un progressivo superamento del loro conflitto che mette in evidenza l'istanza decidente propria dell'individuo, necessaria per avere una compiuta libertà del volere¹³⁴. Ma intendere la volontà come

¹³¹ *Ibid.*, 713-714.

¹³² *Ibid.*, 714.

¹³³ *Ibid.*, 715.

¹³⁴ *Rpb* § 12 e l'annotazione in cui si fa cenno alla differenza tra «beschliessen» e «sich entschliessen» che richiama l'*Entschliessung* friesiana: «in luogo di *decidere*

una 'forma' che si dice libera perché può prescindere da qualsiasi contenuto, non porta che all'«astratto decidere», per il quale il contenuto «non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà»¹³⁵.

In una filosofia come quella di Fries si realizza nella maniera più caratteristica quell'immediatezza secondo la forma che, come si è detto, è un altro modo di intendere la soggetto-oggettività secondo suggestioni psicologiche. Questo modello tuttavia, lungi dal rappresentare il superamento di una maniera di impostare una teoria della libertà del volere che affidi l'immediatezza dell'agire ai soli contenuti naturali, ne eredita i difetti principali non risolvendo il problema di contenuti particolari che siano all'altezza della forma razionale. Le critiche hegeliane all'arbitrio, centrali nello 'spirito pratico', e ripetute nei *Lineamenti* con un'insistenza che si carica di innumerevoli suggestioni etico-politiche, pongono l'accento precisamente sulla insufficienza di questa forma riflessiva svelandone la natura contraddittoria¹³⁶.

La libertà dell'arbitrio è infatti concepita come un'uscita dall'immediatezza del contenuto dato dagli impulsi, ma al tempo stesso si nega che esista un'oggettività dello spirito che non sia quella degli impulsi, della base psicofisica dell'uomo. Con l'arbitrio il contenuto scelto (l'azione buona, legale) è pienamente avvertito come il proprio, ed è avvertito come tale dall'intelletto, non più solo dal sentimento che si affida all'impulso o a un fatto della coscienza¹³⁷. Ma questa soggettività del contenuto, sebbene ci sia un'apparenza di autonomia nella scelta del volente operata su quel contenuto naturale, corrisponde ad un'oggettività posta come «esterna» allo spirito, cui viene riconosciuta una realtà indipendentemente da esso. In questo modo la psicologia empirica finisce per riprodurre i difetti della metafisica dell'intelletto, ed Hegel sottolinea questo aspetto affermando che con Fries non si esce dal quadro della metafisica wolffiana¹³⁸. Piuttosto che riformare

(«beschliessen») qualcosa, cioè togliere l'indeterminatezza, nella quale così l'uno come l'altro contenuto è dapprima un contenuto possibile, la nostra lingua ha anche l'espressione: *decidersi* («sich entschliessen»), giacché l'indeterminatezza della volontà stessa, come ciò ch'è neutrale, ma infinitamente fecondato, il germe originario di ogni esserci, contiene entro di sé le determinazioni e i fini e li produce soltanto movendo da sé» [W, VII, 63].

¹³⁵ *Rpb* § 13. Vd. anche *Enz* 3 § 478.

¹³⁶ *Rpb* ann § 15: «die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der *Widerspruch*» [cfr. W, VII, 66]. Sull'arbitrio come 'contraddizione' cfr. anche *Enz* 3 § 478.

¹³⁷ *Enz* 3 § 477.

¹³⁸ *Rpb* ann. § 15. La coincidenza degli «innovatori» del kantismo con l'antica metafisica dell'intelletto è l'opposto della posizione di Hegel, che vuole essere oltre Kant accogliendo le critiche di quest'ultimo alla metafisica di scuola wolff-leibniziana. Sulle implicazioni logico-metafisiche di questa posizione hegeliana cfr. W. JAESCHKE, *Objektives*

la ragion pratica kantiana, egli ha finito per annullare le innovazioni più importanti del concetto kantiano di libertà, riportando la questione dell'autonomia del volere alla discussione sul libero arbitrio, per Hegel definitivamente annullata dal determinismo¹³⁹. Al tempo stesso, Fries viene accostato a Kant, accostamento provocatorio e non scontato, proprio perché Fries si era proposto come rinnovatore del kantismo: non solo egli non riesce neanche lontanamente a riformare Kant, ma la sua idea di libertà come «autoattività formale» non è che il coerente compimento degli aspetti più formalistici della filosofia pratica kantiana¹⁴⁰. La ricerca di una forma che, come l'arbitrio di Fries, rendesse possibile un'universalità del volere immediatamente data al

Denken. Philosophiehistorische Erwägungen zur Konzeption und zur Aktualität der spekulativen Logik, in «The Independent Journal of Philosophy», III, 1979, 23-36, in part. 27 sgg.

¹³⁹ *Rph* ann. § 15 [W, VII, 66-67; trad. it., 35-36]: «il determinismo ha con buon diritto contrapposto alla certezza di quell'astratta autodeterminazione il contenuto, che inteso come un contenuto trovato di fronte non è incluso in quella certezza e perciò viene ad essa dal di fuori, sebbene questo di fuori sia l'impulso, la rappresentazione, in genere la coscienza riempita, in qualunque modo ciò sia, in modo tale che il contenuto non è l'elemento proprio dell'attività autodeterminante come tale». Naturalmente poi, la posizione di Hegel non è determinista, perché il determinismo può certo confutare la libertà dell'arbitrio, ma la libertà di cui si tratta nell'ambito di una filosofia dello spirito, non ha nulla a che vedere con l'arbitrio. Rappresenta quindi un fraintendimento della posizione hegeliana quanto affermato da R. BITTNER, *Hegels Begriff der Freiheit*, in J. KIRCHBERG, J. MÜTHER (a cura di), *Philosophisch-Theologische Grenzfragen*, Essen 1986, 21-33, 23. Su questi temi cfr. anche M. BAUM, *Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LX, 1978, 175-198, in part. 182-183, il quale contesta ad Hegel il fatto che la questione della libertà dalla necessità naturale trovi solo un debole riflesso nell'introduzione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Anche in questo caso, si confonde il significato che la libertà può avere per la singola autocoscienza con lo sviluppo specifico che la libertà ha in ambito spirituale, tutta la costruzione oggettiva del quale, ha precisamente il compito di affrontare il tema della mediazione della naturalità nello spirito da una prospettiva diversa dal rapporto solo fenomenologico con l'oggetto.

¹⁴⁰ *Rph* § 15 ann.: «poiché ... soltanto l'elemento formale del libero autodeterminarsi è immanente all'arbitrio, ma l'altro elemento è qualcosa di dato ad esso, ne segue che l'arbitrio certamente, se esso dev'essere la libertà, può venir denominato un'illusione. La libertà in tutta la filosofia della riflessione, come in quella kantiana e poi nel compiuto infatuimento friesiano di quella kantiana, è nient'altro che quell'autoattività formale («formale Selbsttätigkeit»)» [W, VII, 66-67; trad. it., 36]. Per l'uso del concetto di *Selbsttätigkeit* in Fries, cfr. ad. esempio FRIES, SS, X, 72 sgg. È questo un concetto centrale anche in Fichte, cfr. ad esempio FICHTE, *Werke* cit., IV, 9; su questo argomento vd. quanto dice W. G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967, 100 sgg. Tale concetto è inoltre presente nelle *Proposizioni sulla libertà del volere* di Jacobi (cfr. JACOBI, *Werke* cit., IV, Abt. 1, 26-27), come anche in K. L. Reinhold, di cui vd. le *Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens* del *Versuch einer neuern Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag-Jena 1789, in part. 566 sgg.

soggetto era infatti già stata promossa da alcuni luoghi della seconda critica kantiana¹⁴¹, determinando quel criterio di mancanza di contraddizione per giudicare della cogenza della legge, che Hegel non si stancherà di criticare in diversi luoghi delle sue opere. In Kant però questi aspetti sono tenuti ben separati da ogni pretesa metafisica, mentre in Fries, come nella «filosofia dei fatti della coscienza» diventano fondativi dell'intero sistema.

Il formalismo morale kantiano, dovuto alla mancanza di un contenuto determinato del (libero) volere produce così, in chi si propone come un rinnovatore del criticismo, il prevalere dei suoi caratteri riflessivi e quindi la definizione di una forma intellettualistica che non trae il suo contenuto dalla ragione, ma riconosce oggettività solo a determinazioni positive, non date dalla libertà dello spirito. Per evitare la mancanza di contenuti determinati della ragion pratica kantiana, si finisce per dimenticare la grande conquista del concetto kantiano di autonomia che, pur rimanendo proprio per questo nell'astrattezza e nell'impossibilità di dettare contenuti particolari, aveva escluso ogni altro contenuto dell'universalità del volere che non fosse l'universalità stessa¹⁴². Nella filosofia pratica di Fries non è più l'universalità del contenuto il solo criterio di giudizio per la sua scelta, ma è il soggetto, concepito nella sua immediatezza coscienziale, a determinare quali contenuti siano validi e quali no:

il volere, in quanto arbitrio, è libero *per sé*, giacché è riflesso in sé come negatività nel suo determinarsi solamente immediato. Tuttavia, in quanto il contenuto, nel quale questa sua universalità formale *si decide* a diventare realtà, non è altro che il contenuto degli impulsi e delle inclinazioni, esso è *reale* soltanto come volere *sogettivo e accidentale*¹⁴³.

¹⁴¹ Vd. l'esempio del deposito nella *Critica della Ragion pratica*, cfr. KANT, GS, V, 27-28 e l'immediata adesione alla legge dovuta al 'rispetto' che essa suscita, cfr. KANT, GS, V, 73 sgg., elemento che Fries accoglie completamente per determinare l'immediata adesione dell'uomo ai *Trieb* del suo lato spirituale: cfr. FRIES, SS, VI, 113 sgg. Sempre sul formalismo della legge in Kant cfr. anche quel brano della *Fondazione della metafisica dei costumi* in cui si parla esplicitamente del rapporto tra dovere e affezioni sensibili come, all'incirca, quello della forma di una legge con le intuizioni del mondo sensibile (KANT, GS, IV, 454).

¹⁴² Cfr. il teorema IV della *Critica della Ragion pratica*, KANT, GS, V, 33: «in der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können».

¹⁴³ *Enz* 3 § 478. Cfr. anche *Rph* § 15: «poiché questo contenuto necessario *in sé* co-

Sarebbe naturalmente vano cercare nelle opere di Fries, a conferma di queste accuse hegeliane, tracce di immoralismo o inviti all'azione guidata dal solo piacere personale. Al di là delle implicazioni polemiche, evidentiissime com'è noto nella *Prefazione ai Lineamenti*¹⁴⁴, Hegel evidenzia però una carenza effettiva di questo tentativo di riforma della ragion pratica. Ricercare l'immediatezza dei contenuti del volere, la soggetto-oggettività dello spirito nel suo versante pratico, in una forma intellettuale che si assegna i suoi contenuti nel prescindere dalla sfera non razionale, e al tempo stesso affermare che la base psicofisica dell'uomo (i suoi impulsi, i fatti della coscienza ecc.) sia l'unico ambito da cui dipende la determinatezza dell'agire umano, finisce per sottrarre ogni oggettività ad un contenuto razionale dell'agire.

L'unico elemento che dà oggettività all'impulso scelto, fosse anche l'impulso che spinge verso il sommo bene, finisce per essere quello stesso che sottostà a tutti gli impulsi, anche a quelli non razionali, e che Hegel compendia col termine *Glückseligkeit*:

in questa rappresentazione, prodotta dal pensiero riflettente, di una soddisfazione universale, gli impulsi sono, secondo la loro particolarità, posti come *negativi*,

devono quindi essere sottoposti a quel processo di perfezionamento, di scambievolmente limitarsi di cui si è detto prima, ma

il loro limitarsi scambievolmente è, da un lato, un miscuglio di determinazione qualitativa e quantitativa; dall'altro, poiché la felicità ha il contenuto *affermativo* solo negli impulsi, ad essi è affidata la decisione; ed è il sentimento soggettivo ed il capriccio quello che deve decidere («den Ausschlag geben muß») dove debba esser riposta la felicità¹⁴⁵.

Ovviamente, il termine *Glückseligkeit*, usato per designare il complesso degli impulsi soddisfatti, ha una forte risonanza polemica¹⁴⁶. Ritenerne che

me fine è in pari tempo determinato come possibile di fronte a quella riflessione, ne segue che l'arbitrio è *l'accidentalità*, quand'essa è come volontà».

¹⁴⁴ Cfr. in part. W, VII, 18 sgg.

¹⁴⁵ *Enz* 3 § 479. Di Fries, tra i vari brani che potrebbero citarsi, cfr. FRIES, SS, VI, 102-103: «Das allgemeine Interesse unsrer Vernunft spricht sich hier im Triebe nach Glückseligkeit nur in ihrer ersten Beschränkung durch den Sinn aus, wo wir uns in der Empfindung nur unsers einzelnen Zustandes im Leben bewußt werden. Dieser Trieb ist also der erste und nächste in der Aeußerung unsers Lebens, der mit Genuß und Leiden zuerst in Anspruch genommen wird, denn das Bewußtseyn unsers Lebensgefühls in der Empfindung ist das erste und bleibt immer das unmittelbarste, dessen wir uns wieder bewußt werden».

¹⁴⁶ Il lato «positivo» del richiamo alla *Glückseligkeit* è invece nel riferimento alle filosofie dell'antichità, come affermato esplicitamente nella *Nachschrift* «Erdmann». Cfr. G.

l'unica oggettività degli atti volitivi umani sia da affidare alla sua base psicofisica, anche se contraddittoriamente si afferma che da essa il libero volere astragga, non fa che riproporre un modello di determinazione degli scopi sommi del volere umano definitivamente superato dalla critica kantiana all'«eudemonismo». Volendo superare Kant, Fries e quelli che nelle *Lezioni di storia della filosofia* Hegel definisce *Glückseligkeitslehrer*¹⁴⁷, non fanno che ricadere in un nuovo eudemonismo, assegnando alla natura l'unica oggettività possibile del volere e affidandosi alla soggettività solo formale dell'arbitrio per la determinazione dei contenuti individuali di esso.

4. La soggettività dello spirito: Jacobi e il sapere immediato

Quel che finora si è mostrato, scegliendo da autori rappresentativi della svolta psicologica a cui è sottoposta la filosofia trascendentale, e suggerendo i frequenti richiami a questo quadro teorico presenti nello «spirito pratico», allontana tanto l'ipotesi che l'antagonista della polemica hegeliana sia una generica tradizione psicologica scolastica tardosettecentesca, quanto l'idea che la funzione dello spirito soggettivo — qui nel suo versante pratico — sia quella di ribadire il superamento delle filosofie di Kant e Fichte operato nella *Fenomenologia*. In questi paragrafi si combatte, anzitutto, un utilizzo improprio di procedure psicologiche e presupposti antropologici che, lungi dal determinare un aumento della forza analitica della filosofia tedesca contemporanea, finiscono per vanificarne le vere novità.

Una conseguenza interpretativa di ciò potrebbe consistere nel ritenere che il centro della psicologia di Hegel vada ricercato nell'enunciazione di una rinnovata «ortodossia» kantiana, nel senso di una riproposizione del primato della forma razionale come contenuto di se stessa¹⁴⁸. L'«universalità de-

W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827-1828, hrsg. von F. HESPE, B. TUSCHLING, Hamburg 1991, 261.

¹⁴⁷ Cfr. W, XX, 334-335. Riferendosi al superamento delle morali settecentesche fondate sulla felicità, Hegel afferma nelle lezioni su Kant: «Kant hat richtig gezeigt, daß dies eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft sei, eine Bestimmung durch Natur, somit ohne Freiheit», e aggiunge: «aber weil das Kantische Vernunftprinzip freilich formal und sie von der Vernunft aus nicht weiterkonnten und doch die Moral einen Inhalt erhalten sollte, so sind Fries und andere wieder Glückseligkeitslehrer, hüten sich freilich, es so zu heißen».

¹⁴⁸ A. Peperzak fonda la sua interpretazione dello «spirito pratico» sulla convinzione che Hegel in *Enz* 3 § 469 si riferisca al formalismo morale kantiano e ne legge quindi lo svolgimento come una riproposizione di «tutti i concetti fondamentali tematizzati da Kant nella *Ragion pratica*», cfr. *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, Napoli 1988, 54 sgg. D'altronde, nello stesso contesto (cfr. PEPERZAK, *Autoconoscenza* cit., 64) si parla di «formalismo» come della «contingenza del contenuto»; si

terminante se stessa», la volontà libera che è tale non soltanto «*in sé*», ma anche «*per sé*»¹⁴⁹, «*la volontà libera la quale vuole la volontà libera*»¹⁵⁰, potrebbero tutti intendersi come modi per esprimere un'autoreferenzialità della compiuta volontà che avvicinerrebbe lo 'spirito libero', risultato dello svolgimento dello 'spirito pratico', all'universalità autodeterminante della legge, cardine dei sistemi morali tanto di Kant quanto di Fichte¹⁵¹.

Non c'è dubbio che una parte della strategia di Hegel consista nel riaffermare i giusti termini dell'autonomia kantiana, e ribadire che l'atto del (libero) volere possa avere l'unico oggetto dei suoi fini nella libertà stessa. Ma proprio la rassegna di autori prima proposta mostra quanto lo 'spirito pratico' risenta di tutta una serie di questioni relative al «sapere immediato» che rendono necessaria la considerazione, accanto al binomio Kant-Fichte, di un altro autore essenziale nello sviluppo recente del sapere filosofico. Sia l'idea di contenuti del volere immediatamente evidenti come «fatti della coscienza», sia la definizione di un 'arbitrio' rivelatore della immediata capacità riflessiva del volere, sono trascrizioni dottrinarie di una posizione filosofica che ha un'autonoma dignità teorica e con la quale Hegel non manca di misurarsi direttamente, sin dagli anni giovanili¹⁵², in un colloquio ininterrotto con le opere di Friedrich Heinrich Jacobi.

Il grande merito teorico che Hegel riconosce all'autore delle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* è quello di aver posto, con il suo concetto di *Glaube*, la necessità di pervenire ad un sapere che oltrepassi il condizionato e le procedure intellettuali della sua conoscenza, e restituisca alla conoscenza di

riconosce quindi che qui non si ha a che fare con la mancanza di contenuto determinato che può imputarsi alla morale kantiana, ma piuttosto con una maniera errata di dettare la determinatezza di quel contenuto. La medesima tesi è enunciata anche in A. PEPERZAK, *Hegel über Wille und Affektivität*, in TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie* cit., 361-365, cfr. in part. 363 sgg., dove però si esprime l'esigenza di considerare altri interlocutori oltre al solo Kant: Aristotele, Platone e la filosofia di scuola del XVIII sec., e si avanza l'ipotesi che alcuni degli obiettivi polemici di questa parte dello spirito soggettivo siano da individuare in Jacobi e Schlegel. Su questi stessi temi cfr. anche A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart 1991, 90 sgg.

¹⁴⁹ *Rph* § 21; vd. anche *Enz* 1 § 400; *Enz* 3 § 481-482.

¹⁵⁰ *Rph* § 27.

¹⁵¹ Si pensi, ad esempio, alla definizione che della *materiale Freiheit* dà Fichte: «ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen», cfr. FICHTE, *Werke* cit., IV, 139. In generale sul tema dell'«autoriferimento» nella filosofia pratica kantiana e nell'idealismo cfr. D. HENRICH, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.

¹⁵² Sulla presenza di un confronto con Jacobi già negli scritti di Berna, cfr. V. RÜHLE, *Jacobi und Hegel. Zum Darstellung und Mittelungsproblem einer Philosophie des Absoluten*, in «Hegel-Studien», XXIV, 1989, 159-182, 172 sgg. Vd. inoltre la parte dedicata a Jacobi in *Glauben und Wissen*, ed in part., a proposito della 'forma' data da Jacobi al sapere W, IV, 453.

Dio, dell'assoluto, di tutto quello che si sottrae alle leggi di causalità, l'immediato riconoscimento del suo essere:

tutto quel che si trova al di fuori delle connessioni del condizionato, di ciò che è mediato naturalmente, si trova anche al di fuori della sfera della nostra conoscenza chiara e non può essere compresa per mezzo di concetti: ciò che è al di sopra della natura non può essere colto da noi in altro modo che come esso ci è dato, e cioè come un fatto - esso è! («nämlich als Tatsache - Es ist!»)¹⁵³.

In questo modo Jacobi pone l'assoluto come contenuto del sapere di ogni essere determinato, compiendo quel passaggio ad una conoscenza razionale non concepita solo come analisi di forme, al quale il criticismo non ha voluto pervenire. Mentre Kant, infatti, si limita a dare una teoria della conoscenza come attività soggettiva ma non arriva mai a tematizzare quel che è «in sé e per sé», Jacobi sottolinea la natura determinata delle categorie soggettive della conoscenza e ne dichiara l'inadeguatezza rispetto ad un contenuto che è reale indipendentemente dalla capacità conoscitiva del soggetto¹⁵⁴. I risultati di entrambe le filosofie sono però analoghi, perché come in Kant la conoscenza rimane limitata ai fenomeni, anche per Jacobi la filosofia si conclude con una impossibilità, con l'impossibilità di pensare il contenuto incondizionato, Dio, il Bene, di cui solo si può credere l'essere. Jacobi, in altre parole, indica una maniera di concepire la conoscenza di Dio, che non vede nella soggettività un ostacolo all'affermazione dell'essere di quel che viene saputo nell'atto di fede, poiché il soggetto è immediatamente certo di Dio come del suo stesso essere; ma questo risultato è ottenuto impedendo che di Dio il soggetto possa dire altro se non che «è»¹⁵⁵.

A partire da questo crocevia rappresentato dalla fede e dalla sua separazione dichiarata dal pensare, l'opera di Jacobi si presenta come uno straordinario repertorio di tutte quelle forme di sapere che tengano assieme il sentire se stessi, ossia la percezione di un'identità individuale che non prescinda dalla particolarità soggettiva, e l'indicazione di una natura superiore a quella puramente animale, avvertita con la stessa certezza del sentimento di sé. L'esempio più chiaro di questa capacità umana di cogliere l'incondizionato entro la condizionatezza della propria individualità può ritrovarsi in quelli che vengono definiti i sentimenti («Gefühle») che l'individuo umano ha di tutto quanto attiene alla sua natura spirituale. Se infatti «alla facoltà del presupporre quel che è in sé vero, buono e bello con la piena fiducia nella obiettiva validità di questo presupporre», Jacobi dà «il nome di fe-

¹⁵³ JACOBI, *Werke* cit., IV, Abt. 2, 155.

¹⁵⁴ Per questo confronto tra Kant e Jacobi cfr. W, XX, 315 e 322.

¹⁵⁵ Cfr. W, XX, 324-325.

de («Glaubenskraft»)¹⁵⁶, i sentimenti spirituali rappresentano molteplici particolarizzazioni di quella facoltà, così che «ciò che noi conosciamo tramite il solo sentimento dello spirito, noi diciamo che lo crediamo»¹⁵⁷. Questi sentimenti non vanno confusi con i sentimenti appartenenti alla base materiale dell'individuo inteso in senso empirico. Al contrario, essi si pongono come una rivelazione della realtà spirituale dell'uomo, che si manifesta come sentimento poiché ha la stessa cogenza di quella base materiale, ma, a differenza dei bisogni e desideri empirici, spinge l'individuo verso un ambito di conoscenza superiore a quello limitato dei sensi o dell'intelletto:

noi sosteniamo che la facoltà del sentimento è nell'uomo la facoltà superiore a tutte le altre, ciò che solo lo distingue in maniera specifica dagli animali, lo innalza su di essi non semplicemente secondo il livello, ma secondo il genere, cioè in maniera incomparabile; noi sosteniamo che è uno e identico con la ragione, o anche come si potrebbe dire a buon diritto: ciò che noi chiamiamo ragione e che ci eleva oltre l'intelletto rivolto solo alla Natura, scaturisce solo e soltanto dalla facoltà dei sentimenti¹⁵⁸.

La definizione di un tramite conoscitivo immediato tra l'agire individuale e un contenuto incondizionato del sapere ha importanti conseguenze in campo pratico. In particolare, il concetto di libertà del volere¹⁵⁹ viene da Jacobi intimamente legato a questa capacità di superamento del condizionato e delle procedure intellettuali di conoscenza:

il concetto della libertà, come vero concetto dell'indeterminato («Unbedingte»), è radicato in maniera inestirpabile nella natura umana, e costringe l'anima umana a tendere secondo la conoscenza dell'incondizionato che si trova oltre il condizionato. Senza la coscienza di questo concetto nessuno saprebbe dei limiti del condizionato, che essi sono limiti; senza il sentimento razionale («Vernunftgefühl») positivo di qualcosa di più alto del mondo dei sensi, l'intelletto non sarebbe mai uscito dal cerchio del condizionato, e non avrebbe mai raggiunto il concetto negativo dell'incondizionato¹⁶⁰.

Questo concetto negativo, proprio dell'intelletto, viene poi a sua volta supe-

¹⁵⁶ Per documentare alcuni aspetti della teoria jacobiana del 'sentimento' si è scelta la trattazione datane in *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, cfr. JACOBI, *Werke* cit., II, 10-11.

¹⁵⁷ JACOBI, *Werke* cit., II, 60.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 61. Cfr. anche le pagine 108-109: «ogni realtà, tanto quella corporea, che si manifesta ai sensi, come quella spirituale, che si manifesta alla ragione, viene confermata all'uomo soltanto tramite il sentimento; non c'è alcuna prova al di fuori e sopra di questa».

¹⁵⁹ Per la teoria della libertà di Jacobi cfr. V. VERRA, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Torino 1963, 137 sgg.

¹⁶⁰ JACOBI, *Werke* cit., II, 80-81.

rato tramite il «sentimento della ragione», che non ammette l'assurdità di porre una semplice negazione al culmine della filosofia, da un concetto positivo della libertà:

poiché l'astrazione può procedere fino alle cose più universali e indeterminate si ritiene che l'assolutamente Indeterminato («das Absolut-Unbestimmte») sia il veramente Incondizionato («das Wahrhaft-Unbedingte»), il concetto stesso della libertà¹⁶¹.

L'irriducibilità della ragione all'intelletto viene così legata ad un concetto di libertà che rivela la natura spirituale dell'uomo anche in ambito pratico. Solo una ragione che si manifesta come spirito, ossia come adesione immediata ad un contenuto che appare oggettivo proprio a quell'individuo che agisce, ha una capacità di individuazione, di fondazione della personalità di ognuno, che l'intelletto non potrebbe mai raggiungere. Nell'atto dettato dal suo spirito l'individuo coinvolge se stesso interamente, votandosi al contenuto incondizionato con la stessa certezza che dà la percezione del proprio corpo nell'ambito coscienziale¹⁶².

Con questo modo nuovo di instaurare il rapporto tra ragione e intelletto Jacobi conduce, in diversi luoghi della sua opera, un attacco deciso contro le filosofie pratiche tanto di Fichte quanto di Kant. Rispetto a questa definizione spirituale di libertà, esse sono rimaste ferme ad un'identità personale fondata su una nozione di «unità formale», che rivela la sua origine solo intellettuale nel fatto che si perviene ad essa prescindendo dalla particolarità del soggetto che agisce. Sono molto espliciti, in questo senso, quei passi della *Lettera a Fichte* in cui Jacobi illumina l'aspetto astratto dell'io fichtiano quando vuol farsi principio di un sistema morale, imputando alla «volontà che non vuole nulla», alla «personalità impersonale», alla «semplice egoità dell'io senza il Sé» — tutti elementi complessivamente definiti «semplici mostruosità», sebbene necessari per avere un «sistema di morale, universalmente valido e rigorosamente scientifico» — di «sottoporre la coscienza («Gewissen») (lo spirito di cui è maggiore la certezza) ad un fantasma della razionalità» di «renderla ciecamente legalistica, muta, sorda e insensibile».

¹⁶¹ JACOBI, *Werke* cit., II, 81. Su questo vd. anche le pagine 105-106.

¹⁶² Cfr. ad esempio JACOBI, *Werke* cit., II, 74: «bestanden wir auf der Annahme zweyer verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen; eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungs-Werkzeuge; und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden; so daß sie unter dem Worte Vernunft in Wahrheit nie etwas anderes verstanden haben, als eben dieses Organ».

Sistemi di morale come questo sono «costretti a strappare sino all'ultima fibra la sua [della coscienza] viva radice, che è il cuore dell'uomo»¹⁶³, poiché la formalizzazione dei doveri compiutavi annulla la spontaneità della coscienza morale: «è soltanto così che diventano incondizionatamente possibili le leggi generali, le regole senza eccezione, e la rigida ubbidienza», e la coscienza diventa quella che Jacobi definisce una mano di legno che, dall'alto di una cattedra, «segna senza fallire la direzione di tutte le strade maestre»¹⁶⁴.

L'autonomia della personalità infinita, «il principio morale della ragione», è la grande conquista di cui dare merito a Kant che Jacobi non intende affatto confutare:

l'accordo dell'uomo con se stesso, la sua costante unità — è il più alto che possa concepirsi, perché questa unità è la condizione assoluta, immutabile, dell'esserci razionale in generale¹⁶⁵;

tuttavia,

questa stessa unità non è l'essere nella sua essenza, non è il vero. Considerata in se stessa, è desolata («öde»), deserta («wüst») e vuota («leer»). La sua legge non potrà mai diventare il cuore dell'uomo, e innalzarlo realmente sopra se stesso, perché innalza l'uomo realmente sopra se stesso soltanto il suo cuore («Herz») che è la vera facoltà delle idee —, che non sono mai vuote idee¹⁶⁶.

Una filosofia morale come quella di Kant o Fichte non riuscirà mai a sostituire l'assenza di contraddizioni della legge a quella totalità dell'individuo, fatta anche di impulsi, sentimenti, passioni, che compongono la personalità individuale di ognuno e che Jacobi indica complessivamente con il riferimento al «cuore».

Su questa riformulazione del «principio morale della ragione», e sui limiti del formalismo kant-fichtiano messi in evidenza da Jacobi, torna ad appuntarsi con interesse l'attenzione di Hegel nel periodo di composizione dell'*Enciclopedia*. Nella recensione del 1817 dedicata al terzo volume delle opere del «nobile vegliardo», oltre a questi brani della *Lettera a Fichte*¹⁶⁷, Hegel prende in considerazione alcuni passi di uno scritto specificamente dedicato a Kant, *Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande*

¹⁶³ JACOBI, *Werke* cit., III, 39.

¹⁶⁴ JACOBI, *Werke* cit., III, 40.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ JACOBI, *Werke* cit., III, 41.

¹⁶⁷ W, IV, 444 sgg.

zu bringen¹⁶⁸, in cui ritrova le sue stesse critiche al formalismo morale kantiano accusato di definire in maniera esteriore il rapporto tra universalità della legge e particolarità dei contenuti del volere, divisi tra un'autocoscienza individuale intesa in senso empirico e un molteplice dato al di fuori di essa¹⁶⁹. Tale esteriorità insuperabile determina quel perenne «dover-essere» in cui i sistemi morali di Kant e Fichte finiscono per proiettare la realizzazione del sommo Bene. Contro questa infinita inattuabilità di tutto quel che determina la coscienza morale, Jacobi ha mostrato che la coscienza dell'esistenza di Dio, della libertà e dell'immortalità

è tutt'altra cosa dal postulato che queste idee solamente *devono essere*; quel lato teoretico costituisce il complemento del *dover-essere*, e soltanto la convinzione che il ra-

¹⁶⁸ Questo scritto del 1801 — per il quale vd. JACOBI, *Werke* cit., III, 61 sgg. — era già stato analizzato da Hegel in *Glauben und Wissen*. È il caso di ricordare alcuni momenti delle critiche jacobiane a Kant contenute in questo scritto, perché hanno una grande affinità con le critiche che Hegel avanza contro la nozione di arbitrio. Le obiezioni di Jacobi non riguardano il fatto che Kant fondi sulla moralità la sua filosofia pratica: «Kant costruì tutta la sua filosofia pratica sulla moralità («Moralität»), e si scelse con questa parola un fondamento a cui deve dare esempio ogni uomo buono di tutto cuore» (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 185). Ma il nesso instaurato tra moralità e libertà, introduce tutta una serie di difficoltà che portano all'affermazione, contenuta nella *Critica della ragion Pura*, che la libertà trascendentale sia «un problema, la cui possibilità non può essere dimostrata una volta per tutte» (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 185-186). A questo Jacobi oppone il suo stupore: «tutta la nostra filosofia pratica comincia con una possibilità indimostrabile? Non si distrugge la libertà tramite la sua natura problematica, tramite una contraddizione inestirpabile nella sua stessa definizione?» (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 186), e per risalire alla causa prima di questo esito problematico, su cui incombe il sospetto di *Nilismus* (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 184), Jacobi individua il centro della debolezza del sistema kantiano proprio nel fatto di aver usato, per spiegare la ragione in base alla quale la legge morale si impone al libero soggetto, un'idea di libertà come arbitrio che permette di scegliere se seguire la sfera dei nostri impulsi sensibili o se adeguarci alla massima morale. I passi kantiani prescelti da Jacobi per dare ragione di queste critiche sono tratti da quei luoghi iniziali della *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in cui Kant si riferisce alla libertà d'arbitrio per definire i caratteri di quella condizione in cui l'uomo ha certezza di seguire la massima morale (cfr. KANT, GS, VI, 23-24). Già Jacobi individua così la prevalenza di un concetto di libertà come arbitrio che diventa, sostituendo la libertà come autonomia, il vero «sovrano» della decisione morale dell'uomo «d'arbitrio elegge, non trovandosi esso sotto un volere più alto di lui, a massima dell'amministrazione del suo regno o il male o il bene, e solo tramite esso l'uomo è libero e capace di imputazione morale» (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 188-189). La conseguenza di ciò è che la moralità finisce per porsi totalmente in opposizione con il benessere che ogni uomo reclama per sé, e finisce per consistere in «sonore negazioni e affermazioni» mentre «la scostumatezza in sonore promesse; quelle insegnano agli uomini il disinteresse, il sacrificio della felicità; queste il soddisfacimento dell'amor proprio e del proprio benessere («Glückseligkeit»)» (cfr. JACOBI, *Werke* cit., III, 190).

¹⁶⁹ W, IV, 440.

zionale ugualmente è, come deve essere, può costituire la base per il Pratico; il semplice dover essere, il concetto soggettivo senza oggettività è ugualmente privo di spirito, così come un semplice *essere senza concetto*, che non abbia in sé *il suo dover essere* e sia conforme a lui, è una parvenza vuota¹⁷⁰.

Jacobi ha dunque avuto il merito di definire la libertà dello spirito non come un «indicare» lontananze irraggiungibili, ma come capacità di entrare in pieno possesso del contenuto incondizionato senza che questo perda in oggettività. La teoria del sapere immediato si rivela così pienamente all'altezza della sua epoca perché ha saputo dare una trascrizione 'pratica' di quel concetto di libertà che è la vera scoperta dei tempi nuovi:

se ogni punto di vista ha un lato in cui è giustificato, così nel punto di vista che lo spirito umano sa immediatamente Dio, c'è l'elemento di grandezza, che questo è un riconoscimento della libertà dello spirito umano. In questo c'è la fonte del sapere di Dio; ogni esteriotà, autorità è così in questo principio superata. È la grandezza dei nostri tempi che la libertà, la proprietà («Eigentum») dello spirito, che esso ha in sé e presso di sé, sia riconosciuta, che egli abbia in sé questa coscienza¹⁷¹.

La stessa nozione di libertà dello spirito ha trovato anche in Kant compiuta trascrizione con la definizione di un «pensiero concreto», di un pensiero che detta da se stesso il suo contenuto¹⁷². Ma tale Idea è stata resa inutilizzabile in ambito pratico, perché la filosofia morale di Kant, assieme a quella di Fichte, non ne ha mostrato il tradursi in una soggettività agente:

il punto di vista della filosofia kantiana è che il pensiero tramite il suo ragionamento arriva infine a comprendersi come assoluto e concreto, come libero. Esso si coglie come tale che è in sé tutto in tutto. Per la sua autorità non c'è nessuna autorità esterna; tutte le autorità possono valere solo tramite il pensiero. Così il pensiero è in se stesso determinante, concreto. Questo pensiero in se stesso concreto è in secondo luogo stato concepito come soggettivo; e questo lato della soggettività è la forma che nell'opinione di Jacobi è specialmente quella dominante¹⁷³.

¹⁷⁰ W, IV, 444.

¹⁷¹ W, XX, 329.

¹⁷² Cfr. quanto affermato sulla appercezione trascendentale nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, cfr. W, XX, 344.

¹⁷³ W, XX, 331. È poi Rousseau a mostrare che la libertà soggettiva dello spirito trova la sua oggettività nella sfera etico-politica, cfr. *ibid.*: «das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt; Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf». La costituzione politica dello Stato di Rousseau smentisce però questa intuizione, come la *Rechtsphilosophie* si incaricherà di dimostrare.

Jacobi rappresenta dunque il complemento necessario alla rivoluzione kantiana perché indica una trascrizione pratica di quel principio della libertà dello spirito, pure espresso in riferimento al solo pensiero da Kant, configurando la libertà come adesione ad un contenuto oggettivo di cui il soggetto ha interamente «possesso».

Proprio questa inedita soggettività assegnata al principio della libertà determina però anche il limite della posizione di Jacobi. Affermare che la libertà dello spirito si dà come capacità di cogliere con la fede un contenuto incondizionato, di cui rimane irraggiungibile la conoscenza determinata, apre una nuova dinamica di incompletezza della libertà umana. Uno dei brani in cui meglio Jacobi ha espresso questa incapacità del soggetto che pure è certo di Dio, di pensarLo, si trova probabilmente in quei passi di *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, in cui Jacobi, dopo aver distinto in maniera canonica tra un *Trieb* verso la virtù e un *Trieb* verso il benessere, aggiunge:

io non voglio incondizionatamente il benessere («Glückseligkeit»); non gli riconosco il valore più alto; io voglio prima di tutto, cioè in maniera incondizionata la virtù: così mi rendo conto con questo volere anche di un impulso più alto, come sua fonte; tramite questo impulso mi rendo conto di un più alto oggetto, davanti al quale qualsiasi altro chiamato benessere, ideale della forza formativa («Ideal der Einbildungskraft») scompare come un'ombra («Schattenbild») ... Questa facoltà è da sempre stata chiamata la libertà morale («die moralische Freiheit»), e consiste così poco in una capacità senz'anima, di volere cose contraddittorie come il bene e il male, che se ci assistesse per questo solo questa capacità senz'anima, non saremmo liberi. Noi possiamo ascriverci alla libertà, quando ci è diventata nota una forza in noi verso il Bene che cresce ad una tale opposizione. Perché questa forza, che è lo spirito stesso dell'uomo — la facoltà che è in lui, tramite la quale egli ha la sua vita in se stesso — tuttavia non superi ogni opposizione, e quindi non ci fa essere veramente liberi, ma ci fa solo, approssimandosi, tendere verso la libertà, è un mistero impenetrabile. È il mistero della creazione, della conciliazione del finito con l'infinito, dell'esserci di una essenza personale individuale¹⁷⁴.

La ragione di questo acquisto positivo della cultura della propria epoca, essere i contenuti oggettivi del volere non qualcosa che si raggiunge all'infinito ma di cui l'individuo prende pieno possesso nella sua personalità, si configura in Jacobi come un mistero, come qualcosa di inesplicabile che reintroduce la dinamica dell'approssimarsi e del tendere verso la verità. Le critiche di Jacobi alla filosofia pratica di Kant e Fichte portano dunque ad un nuovo dover-essere, ad un nuovo approssimarsi alla destinazione somma dell'uomo, senza comprendere che la libertà è raggiunta già sempre in un sapere adeguato di essa.

¹⁷⁴ JACOBI, *Werke* cit., III, 323-324.

Commentando infatti nella recensione quel brano di *Delle cose divine* appena citato, Hegel afferma che il limite della prospettiva di Jacobi consiste nell'aver tenuta separata la formulazione pratica dalla libertà dello spirito dalla sua rilevanza teoretica. A questo proposito egli mette in evidenza come Jacobi abbia del tutto misconosciuto la formulazione teoretica che Kant ha dato della libertà dello spirito:

in questa trattazione della critica kantiana della ragione ... non si è fatto notare il suo merito infinito di aver riconosciuto anche sul piano *teoretico* la *libertà dello spirito* come principio. Questo principio, certo in una forma astratta, poggia sull'idea di una appercezione originariamente sintetica, che anche nel conoscere vuole essere essenzialmente *autodeterminante*¹⁷⁵.

L'astrattezza che viene imputata da Jacobi a Kant, è quella stessa che anche Jacobi riproduce quando egli formula, nel brano prima visto, un concetto di libertà dello spirito che si applica all'ambito pratico, senza aver legato tale formulazione della libertà dello spirito ad una prospettiva teoretica:

per quanto sia astratta questa libertà teoretica [quella di Kant], essa non è più astratta di quella *morale* ... essa è certo la capacità nell'uomo "tramite la quale egli ha *in lui stesso* la sua *vita*, è cosciente di una forza verso il bene che supera ogni resistenza — ma questa libertà in parte è condizionata da una resistenza, in parte non viene alla realtà ed è solo un approssimarsi e un tendere"¹⁷⁶.

Proprio la nuova soggettività che egli ha assegnato alla libertà dello spirito con la sua critica della filosofia pratica di Kant e Fichte ne rappresenta il limite nel momento in cui sottrae al pensiero quella capacità di immediato possesso di un contenuto che è *realmente* e lo affida alla fede.

Questa impossibilità si dia un sapere razionale nell'atto conoscitivo che lega il soggetto al contenuto assoluto, è quel che mette in relazione il «sapere immediato» di Jacobi con gli esempi prima fatti di filosofie influenzate da dottrine psicologiche. Tale connessione appare evidente nella terza posizione del pensiero dell'*Introduzione* dell'*Enciclopedia*¹⁷⁷. Hegel dà qui una defi-

¹⁷⁵ W, IV, 442. Esprime lo stesso limite la conclusione della citazione prima fatta dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui si afferma, a proposito del principio pratico jacobiano e della sua maniera di esprimere la proprietà immediata della libertà: «ma questo è solo astratto; poiché il passo successivo è che il principio della libertà ritorni alla pura oggettività, che non tutto quello che viene in mente, o sorge in me, solo perché si è manifestato in me, è vero; ma che esso venga purificato e ottenga la sua vera oggettività. Questa la ottiene solo tramite il pensiero, che leva via il particolare, il casuale — una oggettività, che è indipendente dalla sola soggettività ed è in sé e per sé, così che il principio della libertà dello spirito è rispettato», cfr. W, XX, 329.

¹⁷⁶ Cfr. W, IV, 442, in cui il brano di Jacobi è esplicitamente citato.

¹⁷⁷ *Enz* 3 §§ 61-78.

nizione «allargata» del sapere immediato, comprendendo in essa non solo il nome di Jacobi ma tutta una serie di opzioni teoriche¹⁷⁸ unite dalla caratteristica comune di teorizzare un'apprensione o adesione immediata del soggetto a contenuti del sapere o volere¹⁷⁹. Anche in questo testo, come già nella recensione del 1817, l'atteggiamento hegeliano nei confronti del concetto jacobiano di «fede» non è semplicemente liquidatorio, ma emerge con chiarezza la distinzione tra il principio della fede e l'utilizzazione di questa 'forma' nelle filosofie che si richiamano alle dottrine psicologiche:

sapere, fede, pensiero, intuizione sono le categorie che si presentano al livello di questo punto di vista e che, *presupposte come note*, vengono usate anche troppo spesso arbitrariamente secondo rappresentazioni e distinzioni semplicemente psicologiche e non se ne esaminano la natura e il concetto che sarebbe l'unica cosa veramente importante¹⁸⁰.

La caratteristica positiva della fede è la stessa messa in evidenza nella recensione o nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*:

da un punto di vista formale è particolarmente interessante la proposizione che con il *pensiero* di Dio è connesso in modo immediato e inseparabile il suo *essere*, e con la *soggettività*, che il pensiero in primo luogo ha, è immediatamente e inseparabilmente connessa l'*oggettività*¹⁸¹.

Ma questa rinnovata relazione tra pensare ed essere perde la sua forza speculativa quando viene degradata a un fatto psicologico:

se la filosofia si è sforzata di dimostrare tale unità, cioè di far vedere che è implicito nella natura del pensiero o della soggettività stessa di essere inseparabile dall'essere o dalla oggettività, si vorrebbe con tali dimostrazioni mostrare l'evidenza che la filosofia debba in ogni caso accontentarsi che si affermi e si mostri che le sue proposizioni sono anche *fatti della coscienza*, e quindi, concordano con l'*esperienza*¹⁸².

¹⁷⁸ Nei §§ 76-77 viene preso in considerazione anche il pensiero di Cartesio.

¹⁷⁹ *Enz 3* ann. § 63.

¹⁸⁰ *Enz 3* ann. § 63. L'annotazione si conclude connettendo tutte le forme di sapere immediato come l'ispirazione, la rivelazione del cuore, un contenuto inculcato dalla natura nell'uomo o il *common sense*, il sano intelletto ecc., con la tematica dei fatti della coscienza prima vista: «alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip». Vd. anche § 66: «wir bleiben hiermit dabei stehen, daß das unmittelbare Wissen als *Tatsache* genommen werden soll. Hiermit aber ist die Betrachtung auf das Feld der *Erfahrung*, auf ein *psychologisches* Phänomen geführt».

¹⁸¹ *Enz 3* ann § 64.

¹⁸² *Ibid.*

Come già affermato nella recensione all'opera di Schulze, la filosofia del sapere immediato fa balenare appena la coincidenza di pensare ed essere, ma poi esclude che la soggettività di questo sapere possa trovare un'oggettività che non sia quella data dall'apparato percettivo dell'individuo empirico.

Questo determina una contrapposizione assoluta tra immediatezza del sapere e sapere mediato, ossia fondato sull'acquisto *razionale* di un contenuto:

il punto di vista del sapere immediato non si accontenta di aver mostrato che il sapere *mediato*, se preso *isolatamente*, è insufficiente per [conoscere] la verità, ma la sua caratteristica consiste nel dire che il sapere immediato ha come contenuto la verità soltanto *preso isolatamente, escludendo* la mediazione¹⁸³.

Al contrario, sapere mediato e sapere immediato non si escludono l'uno con l'altro. Negare ciò vuol dire anzitutto non riconoscere che l'immediatezza del sapere è raggiungibile solo tramite un processo di mediazione¹⁸⁴, e che anche per i contenuti di pensiero la *certezza* soggettiva che arriva a coglierli come verità è data solo dopo una fase di formazione, di *Bildung*:

per quel che riguarda poi il *sapere immediato* che abbiamo di *Dio*, di *ciò che è giusto*, di *ciò che è etico* ... l'esperienza universale mostra che sono necessari essenzialmente, affinché quello che vi è contenuto venga portato al coscienza, l'*educazione* ...; religione, eticità, per quanto siano *fede*, sapere *immediato*, sono cioè assolutamente condizionate dalla *mediazione*, il che vuol dire dallo sviluppo, dall'educazione, dalla formazione («Entwicklung, Erziehung, Bildung») ¹⁸⁵.

In secondo luogo, quando manca un'oggettività razionale a determinare il contenuto del sapere immediato, la forma dell'immediatezza diventa essa stessa decidente della verità del contenuto. E poiché tale forma esclude la connessione tra immediatezza e mediazione, si misconosce il fatto che natura del contenuto *vero* è quella di essere immediatamente in relazione con

¹⁸³ *Enz 3 § 65*.

¹⁸⁴ *Enz 3 § 66*, in cui Hegel fa l'esempio della capacità di dominare un sapere o di saper svolgere un'attività tecnica, le quali, pur apparendo come immediate abilità, si acquisiscono solo dopo un lungo processo di mediazione, di apprendimento.

¹⁸⁵ *Enz 3 § 67*. Vd. anche *Enz 3 § 69* e *§ 70*: «der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte, leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit *der Idee* mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit, nicht zu sehen, daß die Einheit *unterschiedener* Bestimmungen nicht bloß rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere Einheit, sondern daß eben darin gesetzt ist, daß die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt Wahrheit hat — oder, wenn man will, jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist».

se stesso ed essere in questo mediazione¹⁸⁶. Affermando invece che i contenuti immediati riferiscono sé a sé, senz'alcun processo razionale che lo verifichi, si arriva a giustificare qualsiasi contenuto finito solo perché ricompreso nella riflessione della forma astratta:

stabilito come criterio di verità non la *natura* del contenuto, ma il *Fatto* («*Factum*») della *coscienza*, diventano fondamento di quello che viene presentato come vero il sapere *sogettivo* e l'*asserzione* che io nella *mia* coscienza trovo un certo contenuto¹⁸⁷.

In questa maniera la «forma dell'immediatezza»¹⁸⁸ conduce alla perdita definitiva della natura razionale del contenuto, determinando quella ricaduta ad una situazione filosofica pre-critica che qui si è già vista nelle critiche a Fries. La ripresa di dottrine psicologiche all'interno della filosofia, volendo porsi oltre il criticismo, torna a determinare i suoi contenuti nella stessa maniera della vecchia metafisica:

quell'intelletto che crede di essersi sciolto dal sapere finito, dal sapere dell'*identità dell'intelletto* propria della metafisica e dell'illuminismo, torna ad erigere immediatamente a principio e criterio di verità questa *immediatezza*, cioè l'*astratta relazione-a-sé*, l'*identità astratta*. Il *pensiero astratto* (la forma della metafisica della riflessione) e l'*intuizione astratta* (la forma del sapere immediato) sono una sola e identica cosa¹⁸⁹.

Questo «salto all'indietro» della più recente filosofia tedesca segna il discrimine tra essa e la posizione di Jacobi, i cui meriti non vanno annullati nella critica alla riduzione antropologica del criticismo. Nella recensione prima citata riferendosi alla critica di Jacobi a Kant, Hegel infatti aggiunge:

questa critica ha adesso un'importanza tanto più grande, nel momento in cui perfino gli amici di Jacobi hanno potuto ritenere di aver scoperto addirittura un *miglioramento* della filosofia critica, per il fatto che la conoscenza dello spirito conoscente possa ridursi all'oggetto di una *antropologia*, — a una semplice descrizione di *fatti* («*Tatsachen*»), che dovrebbero essere *trovati* nella coscienza, e che il conoscere quindi non consisterebbe in nient'altro che nel *sezionare* («*Zergliederung*») ciò che viene trovato¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Enz* 3 § 74.

¹⁸⁷ *Enz* 3 § 71.

¹⁸⁸ *Enz* 3 § 74.

¹⁸⁹ *Enz* 3 § 74. Per l'equiparazione della metafisica dell'intelletto con la moderna psicologia empirica vd. anche § 65.

¹⁹⁰ W, IV, 443; il brano, qui citato parzialmente, si conclude con il richiamo a quella rinuncia alla *necessità* del pensiero, presentata come se fosse una cosa giusta, che tornerà in *Enz* 1 ann. § 367 ed *Enz* 3 ann. § 444, e che è precisamente il limite che motiva le critiche di Jacobi al modo in cui Kant presenta le attività dello spirito.

Fries o quanti agli occhi di Hegel ritornano a posizioni eudemonistiche, vanificano proprio la parte migliore delle critiche di Jacobi a Kant, accusato di rompere l'unità della persona ricorrendo nell'analisi dello spirito a procedure intellettive, e interpretano l'immediatezza della fede jacobiana come un fatto, cui può darsi spiegazione psicologica, dovuto ad uno spirito umano frazionato in facoltà e forze.

Quando Hegel si richiama al «sapere immediato», o al momento della realizzazione del concetto come un «in sé», intende quindi riferirsi a questo blocco di pensiero che comprende tanto le dottrine psicologiche quanto la filosofia dello spirito di Jacobi. Questa connessione è segnata da una differenza e da un'omologia. Differenza, perché in Jacobi l'immediatezza del sapere si dà come un'esperienza conoscitiva che non ha nulla a che vedere con la finità della coscienza, mentre gli psicologi riportano questa immediatezza alla base psicofisica dell'uomo che ne determina la natura. Omologia, perché entrambi escludono da questo sapere il 'pensare', giungendo a posizioni scettiche nei primi, all'arrestarsi alla fede nel secondo. La 'forma' del sapere immediato, come è concepita da Jacobi, è essenziale per prendere definitivo congedo tanto dalla metafisica dell'intelletto quanto dalla filosofia trascendentale, ma bisogna fare attenzione a non intenderla come una esperienza psicologica, pena il ritorno ad un quadro pre-critico.

Tenendo presente questo sfondo, emerge con evidenza a cosa debba riferirsi la finità dello spirito che ne determina lo sviluppo in vista del suo superamento:

la finità dello spirito consiste in questo, che il sapere non comprende l'essere in sé e per sé della ragione, o altrettanto, che questa non si è data piena manifestazione nel sapere. La ragione è, insieme, infinita solo in quanto che è la libertà assoluta, perciò si *presuppone* al suo sapere e si rende finita ed è l'eterno movimento di superare questa immediatezza («Unmittelbarkeit»), di comprendersi e di essere sapere della ragione¹⁹¹.

Il cammino dello spirito riproduce la medesima esigenza già emersa nelle critiche al sapere immediato, e cioè che non venga escluso il pensiero dalla determinazione dell'immediatezza dello spirito. Ma questo è reso possibile solo se la soggettività dello spirito sa che essa è tale grazie all'adempimento che si è data in un mondo oggettivo che ha formato l'immediatezza del possesso del contenuto:

in quanto il sapere affetto dalla sua prima determinatezza è meramente *astratto* o *for-*

¹⁹¹ *Enz* 3 § 441.

male, lo scopo dello spirito è di *produrre* l'adempimento oggettivo e con ciò, insieme, la libertà del suo sapere¹⁹².

Critiche al sapere immediato e superamento del «formalismo» dello spirito pratico sono quindi due aspetti il cui intreccio si rischia di occultare se si riportano entrambi al confronto con il criticismo o alla ripresa fichtiana della partizione tra sfera dell'Io teoretico e dell'Io pratico¹⁹³, oppure alla riproposizione di una «storia a priori dell'autocoscienza»¹⁹⁴, escludendo la tematica del sapere immediato considerata tanto nella «psicologia empirica» quanto in Jacobi. Il formalismo dello spirito soggettivo nel versante pratico¹⁹⁵, che il suo svolgimento ha il compito di superare, non è quello della moralità kantiana, pure affrontato da Hegel nella seconda parte dello 'spirito oggettivo'. La volontà libera che presiede allo svolgimento dello spirito pratico è *formale* non per l'assenza di contenuti determinati (il Bene, la legalità intesi come *propri*), ma perché questi contenuti non vengono ricompresi in quel 'pensiero' come 'forma' che Kant ha avuto il merito di introdurre nel discorso sull'etica.

Al tempo stesso, non è semplicemente alla forma kantiana, una forma che è contenuto di se stessa, ciò a cui si vuole ritornare con questi paragrafi. L'«individualità» che determina il passaggio dallo spirito teoretico allo spirito pratico, e che riproduce il 'concetto' come manifestazione della volontà (libera)¹⁹⁶, è già «oltre» il Kant pratico e risente della lezione di Jacobi. L'in-

¹⁹² *Enz 3* § 442.

¹⁹³ Per un confronto tra Fichte ed Hegel che assegna il primato del volere al primo e il primato del pensare al secondo, e che interpreta come critiche dirette a Fichte quelle relative alla separazione di pensare e volere, cfr. E. DÜSING, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in HESPE, TUSCHLING (a cura di), *Psychologie und Anthropologie* cit., 107-133, in part. 126.

¹⁹⁴ Per una definizione della *Psicologia* di Hegel come riproposizione di una storia *a priori* dell'autocoscienza già tentata tanto da Fichte quanto da Schelling, cfr. DÜSING, *Hegels Begriff der Subjektivität* cit., 202 e ID., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, 234. Cfr. anche ID., *Endliche und absolute Subjektivität*, in ELEY (a cura di), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes* cit., 33-58, 51; vd. anche, sullo stesso tema, ma con attenzione prevalente alla *Fenomenologia*, K. DÜSING, *Hegels «Phänomenologie» und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins*, in «Hegel-Studien», XXVIII, 1993, 103-126.

¹⁹⁵ *Enz 3* § 469: «Seine Endlichkeit besteht in dessen *Formalismus*, daß sein durch sich Erfülltsein die *abstrakte* Bestimmtheit, die *seinige* überhaupt, mit der entwickelten *Vernunft* nicht identifiziert ist» [W, X, 288] e § 471: «Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit *formell*, so daß er *sich findet* als in seiner innerlichen *Natur* bestimmte *Einzelheit*» [W, X, 290]. A questo formalismo corrisponde poi il *Sollen* preso in esame in *Enz 3* § 470. Le critiche al *Sollen*, in questo contesto, non possono quindi farsi coincidere interamente con quelle ricorrenti nelle critiche alla moralità di Kant e Fichte.

¹⁹⁶ La formulazione più chiara della volontà come di un 'concetto' è in *Rph* §§ 5-7.

telligenza che coincide con il volere, sebbene sia determinata come il pensiero che detta il contenuto (la libertà dello spirito colta da Kant nel suo versante teoretico) ha quella caratterizzazione del contenuto come proprio che è tipica della definizione spirituale che della libertà morale ha dato Jacobi: «l'intelligenza, che si sa come ciò che determina il contenuto, che è tanto il proprio, quanto è determinato come essente, è il *volere*»¹⁹⁷. In altri termini, il pensiero che si fa volere è un pensiero che non solo detta da sé il contenuto razionale (Kant) ma che anche «avverte» tale contenuto come il proprio (Jacobi):

lo spirito, come volere, si sa come quello che delibera da sé in sé e si riempie di sé. Questo riempito *essere-per-sé*, o *individualità*, costituisce l'aspetto dell'esistenza o della *realità* («Realität») dell'*idea* dello spirito¹⁹⁸.

Questa immediata adesione, all'inizio dello svolgimento dello spirito pratico è però, come in Jacobi, ancora separata dalla ragione:

la sua finità consiste nel suo formalismo; cioè il suo essere riempito per suo mezzo stesso è la determinatezza *astratta*, quella *sua* in genere, non identificata con la *ragione* sviluppata¹⁹⁹.

Quello che resta da mostrare è che escludere il pensiero da una definizione della libertà come immediata adesione ad un contenuto razionale, porta ad un'individuazione fondata sulla sola psicologia che ottiene la soggetto-oggettività non come un contenuto razionale, ma come fatti, impulsi, o sentimenti dati alla coscienza. Modelli come quelli di Jacobi o dei filosofi che utilizzano dottrine psicologiche, evidenziano giustamente la necessità che i contenuti della morale, della religione, del diritto siano avvertiti da ogni individuo come i propri, e che si assegnino quindi alle azioni fatte in vista di essi contenuti immediati, evidenti alla coscienza di ogni particolare soggetto. Ma questa «pienezza di contenuto» fa ricadere la filosofia in un altro formalismo qualora si intendano questi contenuti come indipendenti dal

Cfr. in part. ann. § 7 [cfr. W, VII, 55] in cui a proposito dell'*individualità* che è il (libero) volere si afferma: «diese Einheit ist die *Einzelheit*, aber sie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe ... — oder diese Einzelheit ist eigentlich nichts anderes als der Begriff selbst».

¹⁹⁷ *Enz 3* § 468.

¹⁹⁸ *Enz 3* § 469.

¹⁹⁹ *Ibid.* La prima forma che si dà la libertà «in sé», nelle versioni dello 'spirito pratico' affidate all'*Enciclopedia*, dove determina una sezione autonoma che come tale non è compresa nella *Filosofia del diritto*, è quella del *praktische Gefühl* (cfr. *Enz 1* § 389-391; *Enz 3* §§ 471-472), in relazione al quale è evidente il richiamo al modello di Jacobi con il riferimento al «cuore» (cfr. *Enz 1* ann. § 390; *Enz 3* ann. § 471).

pensare, astrattamente dati solo alla coscienza, non alla ragione di ognuno. In questo modo o si finisce per eliminare la 'forma razionale' ricorrendo a forme inadeguate, siano esse date dal richiamo ad una natura umana o a «fatti della coscienza» che tanto più si colgono nella loro «autenticità» quanto più si prescindono dall'universalità del pensiero, ovvero si finisce per escludere che il contenuto del libero volere sia un contenuto razionale, pervenendo ad un nuovo eudemonismo, come quello documentato con l'esempio di Fries, che scorga nella felicità, e non nel realizzarsi della sostanza etica, un fine oggettivo.

Riassumendo con formule: Kant ha volutamente estirpato la concretezza dello spirito dall'ambito del pratico. Jacobi offre un esempio di questa concretezza, ma la sottrae al pensiero, la configura come un tendere privo di ogni oggettività e la affida ad un sentimento, che a sua volta, in autori come Schulze o Fries, viene ridotto interamente alle procedure fenomenologiche dell'autocoscienza. In questi autori si ritorna ad una totale separazione tra l'immediatezza soggettiva del sapere e gli oggetti di esso, che rende impossibile un sapere oggettivo di quei contenuti razionali di cui solo nell'"intelligenza" come (libero) 'volere' è possibile una completa «presa di possesso»²⁰⁰.

La trattazione seguente dello spirito oggettivo si incaricherà invece di mostrare come la razionalità, ossia il possesso soggettivo di un contenuto incondizionato, possa diventare reale solo qualora il soggetto volente delimiti la sua particolarità non in base all'oggettività data dalla sua «naturalità», ma tramite doveri che abbiano conquistato quella che viene definita «la forma della razionalità», un'universalità determinata che permette che ognuno li riconosca come razionali e per questo li accetti come leggi positive²⁰¹. In questo modo, la discussione sulla psicologia dello spirito soggettivo proietta la sua luce anche sulla filosofia etico-politica, rendendo più definiti i contorni di quella moderna «soggettività», che si sa tanto più autonoma quanto più prescinde dai doveri della convivenza, contro cui si indirizzano continui gli strali hegeliani.

EMANUELE CAFAGNA

²⁰⁰ *Enz 3* § 468, dove vengono usati metaforicamente i concetti di 'possesso' e 'proprietà' elaborati nella *Filosofia del diritto*.

²⁰¹ Cfr. *Rpb* §§ 211-212, oltre che gli attacchi polemiaci della *Prefazione* contro «i fratelli e amici del cosiddetto popolo» e il loro appellarsi al «cuore» (cfr. *W*, VII, 13-14 e 20; trad. it., 5 e 10). Per gli interlocutori d'ambito giuridico di questo aspro confronto, vd. G. MARINI, *La polemica con la scuola storica nella filosofia del diritto hegeliana*, in «*Rivista di Filosofia*», VII-VIII-IX, 1977, 169-204.