

Dormire, vegliare e sognare: le vie della follia nell'antropologia di Hegel

Mariannina Failla

Abstract: The essay starts from the role that the sleep/wake relationship plays in the sentimental dynamics: perceptive and judgmental, therefore at the dawn of the forms of self-awareness of the individual soul. We are in the context of the concrete feeling of self. In this context madness involves the contrast between the organic relationality of each psycho-body activity, what we could indicate as the totality of the concrete feeling of self, and sclerotization and fixation in the perceptual particularity imposed by the body to the idealizing activity of the soul. Madness, however, does not only involve the opposition between the particularity and the organic totality of the psycho-body unity, it also concerns the opposition between order and disorder. If the first mode interrupts the positive relationship between sleep and wakefulness, the second unravels the boundary between wakefulness and dream. Describing these two “ways of madness”, the essay, in its conclusion, indicates the feminine-maternal role (Mutter) and the universal masculin role (Mensch), also the two moments of genius, in the relationship between conscious and unconscious.

Keywords: Sleep; Wake; Dream; Madness; Genius; Mother.

1. L'anima e la relazione sonno veglia

Prima ancora di parlare dell'anima, regolata dai suoi momenti di sonno e veglia, vale, forse, la pena indicare la costellazione argomentativa in cui essa si colloca. Ci troviamo nel cuore delle riflessioni antropologiche sullo spirito. Lo spirito, tematizzato qui, è “lo spirito nella sua vita naturale, nella forma in cui esso è *immerso* ancora nella natura” e in quanto tale appare in conflitto e in rapporto con il corporeo^{1,2}. Lo spirito di cui parleremo corrisponde, dunque, al vivente. Come cercheremo di mostrare, proprio la veglia e il sonno sono dinamiche antropologiche essenziali al vivente. Esse avviano il processo di autoproduzione del sé, poiché rendono possibile

* Università degli Studi Roma Tre (mariannina.failla@uniroma3.it)

1 Nelle note bibliografiche gli anni dell'edizione originale sono sempre anteposti – tra parentesi quadre – a quelli delle loro traduzioni in lingua italiana.

2 Hegel [1994] (2000, 89).

all'anima naturale il movimento di andata e ritorno dalla sostanza corporea al sentimento di sé.

Va allora chiarito con quale movimento l'anima naturale arriva al concreto sentimento di sé. Un ruolo tutt'altro che trascurabile è svolto, in questo contesto, dal concetto di "determinazione dello spirito". Già nell'articolazione del suo significato si affacciano, infatti, 'ancora muti' il dormire e il vegliare dello spirito. Determinazione dello spirito indica uno scopo, una finalità, che porta l'anima a fare di sé ciò che deve essere, guidandola verso la propria libertà. La determinazione dello spirito conduce così alla verità del vivente che equivale alla sua destinazione, per cui l'uomo "deve farsi ciò che deve essere, ciò che deve produrre in sé attraverso la sua libertà"³. "Determinazione" per lo spirito umano significa così disposizione a prodursi; l'uomo produce, tuttavia, sé stesso se riesce a dare espressione a ciò che egli è in sé stesso, se apre la via alla manifestazione della propria sostanza. Tale via è al tempo stesso quella della libertà di cui Hegel indica il lato formale astratto e quello effettivo concreto. La libertà solo formale è quella grazie alla quale l'io può negare ogni determinazione astraendo da essa e rimanendo solo presso sé stesso nella negazione delle sue determinazioni. Parafrasando il *de Anima* di Aristotele⁴, l'io naturale è qui "luce del tutto incolore" di sé stesso:

In quanto io tolgo ogni particolare, io sono in definitiva solo presso me stesso, presso nient'altro di come sono se io per esempio intuisco qualcosa. Se io ho uno scopo questo è sempre un determinato contenuto in generale rispetto a questa universalità che io sono. La luce del tutto incolore rappresenta l'io nella natura, e questo, il fatto che io sono solo presso me stesso, presso nient'altro, non dipendo da altro è la *libertà* dell'uomo, il fatto che egli può astrarre da tutto e anche nella realtà effettuale stessa da ogni esistenza interiore. Questo stesso, tutti i miei scopi, interessi sono a me esteriori, finché sono diversi da me, dal mio io. Questo essere *solo* presso sé è la libertà, in primo luogo la libertà formale⁵.

3 Ivi, 95.

4 Si tratta della pubblicazione a cura di W. Kern della traduzione hegeliana dei passi del *De anima*, III 4-5; sembra opportuno riportare qui il brano tradotto da Hegel in cui compare la metafora della luce (*De anima* III 5): "Da aber Wie in aller Natur, etwas ist, theils die Materie jedes Geschlechtes, (diese ist das, was potentia jenes alles ist) theils aber das Ursachliche und Thätige, (was die Activität nach Alles ist) so etwas wie [...] die Kunst sich zur Materie verhält, so müssen auch in der Seele diese Unterschiede Statt finden. So nun ist der Nus beschaffen einerseits dadurch, dass er alles wird, andererseits dass er alles macht, als ein thätiges Wesen; wie das Licht; denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die nur der Potenz nach seyende Farben zu actu Farben; Und das ist der Nus nemlich der abstracte und unvermischte und nicht von anderem bestimmbare, der seiner Substanz nach actu ist, denn das Active ist durchaus vortrefflicher als das Passive und das Prinzip als die Materie" (Hegel 1961, 51).

5 Hegel [1994] (2000, 106).

Abbiamo così una libertà solo formale – grazie alla quale l'io può negare ogni determinazione astraendo dalle proprie differenze e, rimanendo un vuoto io incolore – alla quale si contrappone una libertà concreta in cui l'io rimane presso sé stesso, elaborando, però, una relazione di riconoscimento e negazione delle proprie differenze. La libertà concreta è, allora, quella in cui, pur nella negazione di ogni determinazione, l'io rimane presso sé stesso e ci rimane come effettivo sentimento di sé, non come puro io astraente e vuoto. Il vero, concreto sentimento di sé è, dunque, tale per cui nella sua negazione e annullamento, esso rimane sé stesso, non perché eviti il negativo, anzi – dice Hegel – l'uomo può “sopportare” il dolore infinito del negativo. Il sentimento di sé rimane lo stesso perché l'io “sopporta” la contraddizione fra il sé e il suo annullamento, la fa essere, subordinando il negativo all'affermativo⁶:

Solo il vivere ha dolore. È un negativo e in questo negativo noi ci manteniamo saldi, questa è la contraddizione. Il sentimento di sé è l'affermativo, questo, se viene negato, non svanisce, come è il caso del naturale, piuttosto qui appare la contraddizione come tale. Nel fermento, nell'annullamento del mio sentimento di me, permane tuttavia ancora il mio sentimento di me. Nello spirito la negazione di sé è subordinata alla sua affermazione, all'unità con me stesso. Questa è la determinazione della libertà in generale. La libertà astratta è il fatto che io posso togliere in me ogni contenuto, ogni determinatezza, la libertà concreta è che io nella determinatezza – del mio limite, della mia negazione – sono solo presso me stesso, annullo l'altro⁷.

Attraverso la libertà, il soggetto è determinato, e questo significa che deve divenire ciò che egli stesso è. Per attuare la sua autoproduzione, per divenire libero, egli deve contenere la differenza, la negazione e la contraddizione, ma in modo tale che contenendole è, al tempo stesso, ritornato in sé da tutte le sue differenze. Questo è, per l'appunto, il suo concreto e libero sentimento di sé. La libertà concreta è, così, lo spirito del vivente, dell'essere naturale che si fa concetto e diviene sentimento di sé stesso poiché in grado di mantenere le differenze e il negativo, ma in quanto tolti. È proprio questa dinamica a stare alla base dell'idealizzazione, la quale interviene fin dalle forme più naturali dell'attività dello spirito, ad esempio nell'intuizione sensibile e, come vedremo in seguito nella sensazione⁸. In questa costellazione, il sonno e la veglia rappresentano le dinamiche iniziali

⁶ Per un'analisi dello spirito come libertà che si mantiene nel finito come sua inquietudine cfr. Nancy [1997] (2010²).

⁷ Hegel [1994] (2000, 106).

⁸ “La determinazione della libertà è anche ciò che chiamiamo idealità, è posta una differenza, ma le è tolta al tempo stesso la sua indipendenza. Io mi comporto idealisticamente, io intuisco qualcosa, e questo è indipendente da me, ma questa intera rappre-

che dalla corporeità conducono al sentimento di sé proprio attraverso il processo d'idealizzazione.

Dopo aver collocato lo spirito naturale nel cammino verso la propria idealità e libertà, possiamo ora definire l'anima. Essa è relazione, ed è relazione fra la non più verità del corpo, della materialità naturale – intesa come assoluta estrinsecità – e la non ancora coscienza dello spirito.

Proprio perché relazione fra “il non più” e “il non ancora”, l'anima è il momento in cui si determina la prima modalità del rapporto fra sonno e veglia⁹. In quanto “non più”, ovvero come momento in cui la natura si sopprime in sé stessa, l'anima è il momento aurorale del destarsi della coscienza, della sua veglia. Dice Hegel nell'*Enciclopedia* “[...] Nell'anima si desta la coscienza”¹⁰. In quanto, però, “non ancora”, colta cioè come immaterialità universale della natura, ossia come idealità astratta della materia, del corporeo, l'anima è il sonno – non della coscienza – ma dello spirito. Essa è – come afferma Aristotele – il *nous* passivo¹¹, pura e semplice possibilità e solo in quanto tale essa è tutto.

L'anima è così lo spirito nel suo sonno o il *nous* passivo di Aristotele che è tutto secondo la possibilità. Egli dice: il concetto è ciò che affetta concettualmente se stesso, qui sono due, il *nous*, come pensante e come oggetto. Il *nous* ora come oggetto è il *nous pateticòs*, è secondo la possibilità (*dynamèi*), è ogni cosa. Questa unità sostanziale è solo ancora la possibilità, non la realtà effettiva¹².

Come “non realtà effettiva”, l'anima, dunque, è tutto poiché idealità astratta di una materia infinitamente plasmabile, ed è tutto anche perché è fondo inesauribile e indeterminato della propria capacità idealizzante, ossia della propria capacità di negare e interiorizzare il corporeo, la materia. L'anima, intesa come tutto, è allora questo: pura possibilità, materia infinitamente plasmabile e serbatoio inesauribile, stratificazione inconsapevole delle proprie attività. “Ogni individuo è una ricchezza infinita di sensazioni, rappresentazioni, conoscenze, pensieri ecc.”¹³, ma tutto ciò è dato nella sua semplicità, ossia come “un fondo indeterminato nel quale tutto ciò è serbato senza esistere”¹⁴, e si può aggiungere senza esistere

sentazione è mia, io sono il latore della stessa differenza, sono l'indipendente, l'oggetto è ideale” (Hegel [1994] 2000, 107).

⁹ Wolff (1992).

¹⁰ Hegel [1992, § 387] (1980, 379).

¹¹ Aristotele, *De Anima*, III, 4-5 430 a “C” è allora un intelletto analogo alla materia che diventa tutte le cose”. Cfr anche (Hegel 1961, 49-88).

¹² Hegel [1994] (2000, 117).

¹³ Hegel [1992, § 403] (1980, 395).

¹⁴ *Ibidem*.

come qualcosa che è per una coscienza: “Solo quando io mi richiamo a mente una rappresentazione, io la porto fuori di quell’interno all’esistenza innanzi alla coscienza”¹⁵. Portare davanti a sé elementi del proprio fondo indeterminato, ricordando, comporta una sorta di veglia dell’anima che le consente di entrare in relazione con le proprie rappresentazioni, che solo ora sono alcunché di esistente per la coscienza. Al tempo stesso, l’oscurità indeterminata dell’anima, del non-cosciente, o forse è meglio dire del pre-conscio – potenza passiva inesauribile, serbatoio indeterminato di virtualità – esercita una forza attrattiva sull’anima dormiente che intende tornare sempre a essa. Si potrebbe dire che il sonno è nostalgia verso l’oscuro fondo indeterminato dell’anima¹⁶. Risuona qui la concezione leibniziana della virtualità della coscienza che già aveva influenzato le riflessioni antropologiche di Kant sulle rappresentazioni oscure¹⁷. Si tratta dell’idea di un fondo dell’anima in cui si deposita tutta la vita dell’anima, dalla vita percettiva a quella linguistica e razionale. Contro il sensualismo, paragonato alla filosofia delle bestie, Leibniz pensa ad un fondo inesauribile della mente (*esprit*) che viene alla coscienza proprio grazie alla memoria. La memoria è la scintilla che seleziona le idee virtualmente depositate nel fondo dell’anima e fa sì che la coscienza si rivolga al proprio flusso per riflettere su di sé e rendere attuali i propri contenuti razionali, le proprie idee e principi. Come dice Leibniz (Teofilo) al lockiano Filalete nei *Nuovi saggi sull’intelletto umano* – essa è la via per far uscire dalla latenza passiva le idee innate. L’attività memorativa, tuttavia, non rende possibile alla coscienza la presentazione dei soli oggetti razionali, impressi nel fondo dell’anima, come Essere, Sostanza, Relazione, Movimento, Dio, bensì rende chiare alla coscienza le stesse verità necessarie. Per Leibniz ed Hegel, dunque, il ricor-

15 *Ibidem.*

16 Per il rapporto fra il sonno e l’indeterminato, cfr. Nancy [2007] (2009). Il tema del sonno diventa in realtà un nodo teorico che attraversa tutto il ‘900; non è possibile infatti tacere che di sonno e di sonno senza sogni parla con un linguaggio leibniziano anche Husserl (2013).

17 Cfr. Kant [1917, § 5] (1985, 17): “Sembra che ci sia una contraddizione nel fatto di avere rappresentazioni, delle quali non si è coscienti, perché come possiamo sapere di averle, se non ne siamo coscienti? Questa obiezione fece già il Locke, il quale quindi rifiutò anche l’esistenza di un tal genere di rappresentazioni. – Ma noi tuttavia possiamo esser coscienti m e d i a t a m e n t e di avere una rappresentazione, sebbene immediatamente non lo siamo. – Un tal genere di rappresentazioni si chiamano o s c u r e, le altre sono c h i a r e e, quando la loro chiarezza si estende anche alle rappresentazioni parziali di un tutto e al loro legame, allora sono d i s t i n t e, siano esse del pensiero che dell’intuizione”. Sulle rappresentazioni oscure cfr. Madrid Sanchez (2019, 101-134), per una comparazione delle antropologie kantiane ed hegeliane che si sposta dal tema oscurità pre-conscia a quello della malattia mentale e della sua nosografia cfr. Feloj (2015, 49-62).

do è in rapporto con la potenza attualizzante dell'inesauribile fondo della sostanza-anima che porta all'essere proprio ciò che il sensualismo definiva non essere¹⁸. Si tratta di quell'interiorità inconsapevole, dello sterminato dominio dell'indeterminato, cui il sonno intende sempre tornare. Nei due casi accennati – l'anima come "non più" della natura, ossia veglia aurorale della coscienza, e l'anima come "non ancora" dello spirito, ovvero sonno dello spirito, sua potenza passiva o suo serbatoio inesauribile non consapevole, virtuale – possiamo individuare un concetto non biologico di veglia/sonno per poi asserire che una delle prime forme in cui si fa strada la visione non biologica della veglia è quella del giudizio dell'anima individuale. Nel giudizio individuale, veglia significa poter differenziare, ossia saper cogliere da parte dell'anima la differenza di sé stessa dalla propria universalità semplice, ancora indifferenziata, il suo essere natura. O – come dice Hegel nel § 398 delle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* 1827-1828 – veglia è l'aver davanti a sé tranquillamente la propria vita naturale come stato. Anche nel § 398 dell'*Enzyklöpedie*, Hegel ribadisce che la prima forma di veglia dell'anima individuale si dà con quell'attività che ha in sé la capacità di dividere (*teilen*) e – attraverso la divisione – di differenziare; è questo il significato di *ur-teilen*. Il giudizio dell'anima individuale diventa così uno dei primi momenti vigili in cui l'anima può cogliere la differenza fra una sua determinazione (il giudicare così o così) e il suo essere in quanto essere indifferenziato. Ed è proprio in questo contesto che lo stato di veglia si avvia a qualificare ogni attività consapevole dello spirito in quanto spirito che è per sé nella sua distinzione dalla natura (materia, corporeità).

In relazione all'anima – che si sa differenziare ed è consapevole di sé come distinzione rispetto al suo essere indifferenziato, alla sua sostanza – il rapporto della veglia con il sonno assume un significato particolare e, per certi versi, sorprendente. Il sonno non si contrappone alla veglia, non è la sua negazione semplice come nell'alternanza biologico-naturale del giorno e della notte, della nascita e della morte, ma ne irrobustisce l'attività¹⁹: *der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thaetigkeit*²⁰. In quale modo però il sonno rafforza l'attività che consente di mettere in relazione le determinazioni

18 Cfr. Bonito Oliva (1979, 383-407).

19 Per il sonno come alimento e rafforzamento della veglia cfr. Baptist (2018).

20 Ci sembra opportuno riportare il passo dell'*Enzyklöpedie* per intero: "Nello stato di veglia ha luogo in genere ogni attività consapevole e razionale dello spirito in quanto è per sé, nella sua distinzione. – Il sonno è rafforzamento di questa attività, non come riposo meramente negativo di essa, ma come ritorno dal mondo delle *determinatezze*, dal dissipamento e dal fissamento nelle singolarità, all'essenza universale della soggettività; la quale essenza è la sostanza di quelle *determinatezze* e la loro potenza dominatrice assoluta" (Hegel [1992 § 398] 1980, 387).

dell'anima con la sostanza, ossia con il quieto essere dell'anima? Se la veglia è saper mettere in relazione la coscienza con il suo altro che qui è sostanza, essere, il sonno rafforza la veglia e la sua attività relazionale, perché esso non è la quiete semplicemente negativa, bensì è ritorno (*die Rückkehr*) dal mondo delle determinatezze, dunque dalle singolarità, dalle divisioni, dalla particolarizzazione alla sostanza. Il sonno è ritorno dalla dispersione (*Zerstreuung*) e dal fissarsi (*Festwerden*) nelle singolarità per andare verso l'essere indifferenziato, per collocarsi nell'essenza universale della soggettività, essenza che è la sostanza di quelle determinatezze, loro potenza assoluta, in quanto loro negazione.

Emergono così due aspetti: il sonno rafforza la veglia, perché la riconduce alla potenza assoluta (l'indeterminato) da cui provengono le sue determinatezze. Ma proprio perché il sonno è *Rückkehr*, è ritorno, esso è dinamica relazionale: mantiene viva la relazione fra le determinatezze e la loro origine. Il sonno si qualifica, così, come del tutto speculare al giudicare (alla veglia) che è, appunto, saper mettere in relazione la sostanza universale con l'essere per sé delle determinazioni dell'anima, delle sue singolarità. Il sonno è dinamica, ripetiamo, speculare e inversa a quella della veglia giudicante: esso non va dall'indifferenziato alle determinatezze e partizioni dell'anima, torna, piuttosto, alla sostanza universale, abbandonando, allontanandosi dalla dispersione della veglia, dalle singolarità; ed è proprio tale tornare che permette il reiterarsi innovativo e trasformatore, dunque il progredire delle attività della veglia. Con il movimento del ritorno, il sonno impedisce, infatti, il fissarsi dell'anima nell'individualità del giudizio, il fissarsi non solo nella sua attività di partizione e divisione, ma anche il fissarsi nella singolarità di ciò che divide. Dormire diviene, allora, condizione e termine di una relazione non solo formale-negativa, bensì anche positiva e affermativa poiché indica l'essere nella sua idealità semplice: il sonno è sostanza intesa come potenza indeterminata (possibilità) per ogni determinatezza e singolarità. Se noi partiamo – come fa Hegel (*Enzyklöpedie* § 399 e *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* 1827-1828 § 399) – dal presupposto che la verace determinazione dell'esser desto è essere presso di sé nell'essere altro da sé stesso e se ipotizziamo che l'essere altro dalla modalità soggettiva immateriale, sia sostanza, nel senso di materia, corpo, potenza indeterminata, di cui il sonno ha sempre nostalgia, possiamo supporre allora che la dinamica verace della veglia, ovvero esser per sé nell'essere altro da sé – cioè nell'infinita e indeterminata potenzialità del corporeo – esprima il processo di idealizzazione fondamentale per raggiungere il concreto sentimento di sé, la libertà concreta dell'uomo.

2. Percezione, idealizzazione e follia

La dinamica idealizzante, che è alla base della formazione del concreto sentimento di sé, percorre e attraversa anche le dinamiche percettive più immediate dell'anima senziente.

Se è giusto dire – come del resto abbiamo già fatto – che la veglia verace è l'essere presso di sé nell'essere altro da sé, potremmo asserire che i contenuti della natura dormiente, [ossia dell'essere e della sostanza], cui inizialmente si contrappone il per sé dell'anima individuale, sono distinti dall'essere per sé e con sé, ossia dall'identità dell'essere soggettivo, dalla coscienza consapevole di sé, e al tempo stesso sono contenuti in essa. Nella dinamica percettiva abbiamo proprio l'unità e la distinzione della consapevolezza di sé (psiche) e della materialità corporea sensoriale. Unità e distinzione che ci permettono di affermare che la percezione è una forma verace di veglia, la quale non può non accogliere nella semplicità dell'essere per sé i contenuti materiali, corporei, ossia quell'essere in sé della sostanza che determina la natura dormiente dell'anima. La sensazione è, così, unità e distinzione di sonno e veglia; in essa la veglia è consapevolezza di sé, data nella sua semplicità, e il sonno è relazione alla materia corporea, potenziale indeterminato ancora in sé della sostanza:

Nell'esser per sé dell'anima sveglia è contenuto l'essere come momento ideale; essa trova così in sé stessa, e cioè per sé, le determinazioni di contenuto della sua natura dormiente, che in essa sono implicite come nella loro sostanza. In quanto determinatezze, questi particolari sono distinti dall'identità dell'essere per sé con sé, ed insieme sono contenuti semplicemente nella semplicità di esso: - e questa è la sensazione²¹.

La sensazione è, così, materialità interiorizzata, ovvero idealizzata, cioè negata e al tempo stesso riconosciuta come propria. La sensazione veicola, allora, una forma del tutto incipiente della coscienza naturale di sé, del sentimento di sé, poiché essa attua una prima negazione delle sue determinazioni corporee immediate: essa nega sia quelle che l'anima riceve dall'esterno sia quelle che accoglie dalla sua vita fisiologico-corporea interna, ma lo fa ancora come singolarità²². La dinamica del rapporto della coscienza con la propria parte dormiente deve poter caratterizzare, infatti, non solo la singola percezione, ma il sentire in generale che sta poi alla base del concreto

21 Hegel [1992, § 399] (1980, 389-390).

22 Della sensazione come esempio dell'equilibrio o dell'interscambio fra sonno e veglia che diventa metafora dell'interazione fra psiche e corpo aveva già parlato Aristotele in *De Somno et Vigilia* in *Parva Naturalia* 454a 5-11.

sentimento di sé. Sentire se stessi si può qualificare come la prima forma di relazione riflessa fra l'anima e la propria realtà corporea, in cui per la prima volta entra in scena l'unità del sé nel suo complesso, intesa come unità riflessa dell'anima sentimentale nel suo complesso, ciò che Hegel nel § 402 dell'*Enzyklöpedie* definisce *Selbstischkeit*²³. Ed è qui che s'insinua il pericolo della follia – ossia nel luogo originario della formazione della coscienza, in cui lo psichico incontra il corporeo per metterlo in relazione con la totalità sentimentale dell'anima, pertanto nel momento aurorale del sentirsi un sé totale e unitario.

Nelle dinamiche relazionali della veglia incombe, allora, sempre il rischio della sclerotizzazione e fissazione del corporeo nella sua immediatezza e particolarità. Proprio per sfuggire a tale incombente rischio, la veglia ha bisogno di riferire le singolarità determinate del suo sentire corporeo a una totalità concreta nella quale ogni membro, ogni punto²⁴ occupi il proprio posto determinato con e da tutti gli altri. Così, il contenuto dell'anima, dell'unità psico-fisica, non è garantito dalle rappresentazioni soggettive che si rivolgono a qualcosa di esterno e di contrapposto a esse; forzando o semplicemente interpretando queste parole, possiamo dire che il concreto sentimento di sé, sano, riflessivo e razionale non è ciò che Kant intende per senso interno. Non può appartenere a una filosofia della rappresentazione che pensa il flusso coscienziale in una continuità lineare. Il contenuto dell'unità psico-fisica e il suo equilibrio sono garantiti, invece, dalla connessione concreta in cui ogni sua parte sta con tutte le parti del 'complesso anima'. La veglia è la coscienza concreta della conferma vicendevole di ciascun momento singolo e del suo contenuto per mezzo di tutti gli altri momenti che compongono una qualsiasi attività sensibile. Questa coscienza – afferma Hegel – può anche non essere sviluppata in modo distinto; essa è già contenuta ed esistente nel sentimento concreto di sé²⁵. Ora, se questa è la prima modalità del rapporto con il sé consapevole, sano perché libero, essa sembra essere al tempo stesso una modalità molto fragile, pronta a cadere nella patologia, nella malattia²⁶.

Hegel ci dice che, pur elevatosi alle attività intellettive, il soggetto può cadere in uno stato patologico perché – in quanto ancora anima, non coscienza e tantomeno spirito – rimane indistinto dalla sua corporeità, dal

²³ Hegel [1992, § 402] (1980, 394).

²⁴ Colpisce come questa terminologia, di origine aristotelica, si ritrovi anche in un breve scritto giovanile di Leibniz dedicato al rapporto corpo-anima. Cfr. Leibniz (2003, 4-23).

²⁵ Hegel [1992, § 398] (1980, 387).

²⁶ Per le patologie del sentimento di sé si veda Maurer (2018, 83-104); de Laurentis (2019, 83-103).

suo essere questo corpo qui dato nella sua immediatezza. Egli può così subire una scissione dalla totalità dei suoi stati intellettivi fissandosi in una particolare sensazione, divenendo incapace di idealizzazione, ossia impossibilitato a quel movimento che lo rende consapevole di sé pur nel suo essere altro da sé. Idealizzare significa infatti negare l'altro da sé, pur sapendosi uno con esso. Se idealizzare è quella negazione e interiorizzazione del reale corporeo – che permette il sorgere delle varie attività sentimentali, memorative, rappresentative e anche intellettive, fino alla compiuta autoprodotto del sé – la sua assenza o inibizione produce il dispiegarsi di un tessuto organico psico-corporeo letalmente ferito dall'incapacità di fare i conti con l'immediatezza e particolarità corporea. Senza idealizzazione, il corporeo non sa elevarsi e mettersi in relazione con il tessuto organico della totalità della vita psichica, insiste nella particolarità e nella scissione. Questo ha una ricaduta sul sentimento di sé: restando impigliato in una determinazione particolare ed essendo incapace d'idealizzazione, il sentimento di sé “non assegna al contenuto il suo posto intellettuale” e dunque non lo subordina al proprio complesso e articolato sistema-mondo. “Il soggetto si trova, a questo modo, in contraddizione con la sua totalità, sistematizzata nella sua coscienza, e [con] la determinatezza particolare, che non ha scorrevolezza, fluidità (*flüssig*) e non è ordinata e subordinata (*eingeorndet e untergeordnet*)”²⁷. Questo è follia: rapporto irrisolto con la corporeità, impossibilità di mediarla, interiorizzarla; impossibilità che si riverbera sullo squilibrio psichico sentimentale del sé il quale perde di vista la propria totalità organica.

La follia è il luogo in cui prevale il corporeo non idealizzato e questo vuol dire che l'anima non sa liberare il proprio altro (il corpo) dalla sua immediata unità con sé, e non sa liberare sé stessa da questo altro immediato. Follia è così il sostare impigliato della psiche nel corpo-organo, si potrebbe dire in termini freudiani²⁸.

27 Hegel [1992, § 408] (1980, 406-407).

28 Il piacere d'organo esprime la fase pulsionale dell'io che precede ed esclude da sé il rapporto percettivo con il mondo esterno, qualificato per lo più come indifferente. La fase dell'indifferenza mondana è quella originaria dell'amore auto-erotico in cui si struttura la relazione narcisistica con il proprio io-piacere. “Originariamente proprio agli albori della vita psichica l'io viene caricato di pulsioni ed in una certa misura è capace di soddisfarle da sé. Chiamiamo questo stato narcisismo e questo tipo di appagamento autoerotico. In questo periodo il mondo esterno non viene caricato d'interesse ed è indifferente ai fini dell'appagamento, ecco perché l'io-soggetto coincide con ciò che è piacevole ed il mondo esterno con ciò che è indifferente o spiacevole (perché fonte di stimoli)” (Freud [1946] 1976, 30).

L'immediatezza del corporeo attrae a sé la psiche la quale, così imprigionata, non riesce a mettere in atto la dinamica dialettica dell'idealizzazione della corporeità.

Idealizzare significa, infatti, negare l'estraneo pur sapendosi uno con esso. Se idealizzare è quel movimento di negazione e interiorizzazione del reale, del corporeo, che permette il sorgere e il fluido progredire delle varie attività sentimentali, memorative, rappresentative e anche intellettive, la sua assenza o inibizione produce il dispiegarsi di un tessuto organico psico-corporeo letalmente reciso dalla incapacità di fare i conti con la corporeità nella sua particolarità e immediatezza:

Quando mi sono elevato al pensiero *razionale*, non sono soltanto *per me, oggetto a me stesso* – quindi identità soggettiva di soggettivo e oggettivo –, ma ho, in secondo luogo, *separato* da me questa identità, me la sono posta di fronte come qualcosa di effettivamente *oggettivo*. Per giungere a questa completa separazione, l'anima del sentimento deve superare la propria immediatezza, la propria naturalità, la *corporeità*, porla come ideale, farla propria, con ciò trasformandola in un'unità *oggettiva* di soggettivo e di oggettivo²⁹.

In tal modo l'anima libera il proprio altro dalla sua immediata unità con sé, e libera sé stessa da questo altro immediato. Questo movimento è del tutto inibito nella follia.

La follia, tuttavia, non è solo questo, essa è anche il prevalere del disordine, della dispersione sull'ordine, sulla regolamentazione organizzata delle rappresentazioni e immagini; questa seconda modalità emerge con più forza quando Hegel mette in relazione la veglia con il sogno e non più con il sonno.

3. Sogno, follia e genio

Le considerazioni hegeliane sul sogno, pur brevi, sono tuttavia molto articolate, compaiono per la prima volta negli scritti di Berna, in forma di appunti per dir così epigrammatici, attraversano alcune riflessioni della *Fenomenologia jense* e sono presenti nell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* in cui si parla dell'anima sognante come nucleo del sentimento di sé.

In questo breve scritto, vorrei soffermarmi sullo *Zusatz* al § 405 della sezione *Antropologia* della *Filosofia dello Spirito* interna all'*Enciclopedia*. In tale *Zusatz* il sogno è una sorta di potenziamento e ravvivamento dell'a-

29 Hegel [1929] (2000, *Zusatz A* al § 408, 221).

nima rispetto alle attività della veglia. Sognare consente un maggior raccoglimento, una maggiore concentrazione sulla propria individualità, ciò che Freud chiamerebbe il ritiro narcisistico in sé stessi³⁰. Sognare protegge dalla dispersione della veglia e giunge “a un profondo possente sentimento” dell’intera natura individuale, di tutte le sue affezioni e “dell’intera cerchia del proprio passato, del proprio presente e del proprio futuro”³¹. Il sogno rappresenta, quindi, un mondo articolato e compiuto, anche temporalmente, del tutto privato e radicato nella profondità dell’affettività individuale. L’individuo, che nel sogno accede alla pienezza del sentimento di sé, è però irretito nella semplicità e nell’immediatezza del rapporto con sé stesso. Il superamento di questa immediatezza – potremmo dire l’idealizzazione dell’onirico per lo sviluppo sentimentale del sé – passa attraverso il rapporto della madre con il proprio feto (genio materno) e da qui giunge alla relazione fra la vita cosciente e la “segretezza” inconscia della vita interiore (genio dell’uomo, inteso come universale maschile: *der Mensch*). Il potenziale onirico, sognante del sé è idealizzato, negato e al tempo stesso riconosciuto come proprio e altro dal sé nel genio dell’uomo (*Mensch*) e nel suo rapporto con la vita cosciente. Nelle *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, il genio è radicato nella profondità affettiva individuale, oscura, inconscia del sé, ma può svolgere una funzione importante per la vita cosciente: la può rendere accorta, ne può potenziare la consapevolezza, indirizzare le azioni: “Ciascun uomo è il suo genio, ma si distingue da esso per il fatto che egli [uomo] è cosciente, il suo genio, cioè la sua intera inconscia totalità, nella guisa del sentire può renderlo accorto. Così noi possiamo qui dire l’anima come genio dell’uomo (*Mensch*)”³².

Al sogno, ovvero all’immediatezza del rapporto onirico con la propria sentimentalità, il feto (il bambino nel seno materno) oppone una condizione nel contempo uguale e radicalmente diversa. Al posto della relazione semplice dell’anima con sé stessa, propria del sogno, nel feto si ha una relazione altrettanto immediata e semplice, ma a un altro da sé, a un altro individuo, poiché solo nell’altro, nel Sé della madre «l’anima del feto trova il suo Sè». Si ha qui l’unità del differente, un immediato vivere l’uno nell’altro, un’unità indivisa di due individui dei quali uno è il sé effettivo e l’altro, il feto, è il sé puramente formale. In questa relazione lo stato psico-corporeo del sé effettivo, della madre, ha un influsso diretto sul sé solo formale. Stati somatici e psichici della madre influiscono direttamente

30 Per un’analisi dell’inconscio in Hegel e più in generale per il rapporto inconscio e malattia mentale in Hegel si veda Severino (1983).

31 Hegel [1929, *Zusatz* § 405] (2000, 189).

32 Hegel [1929, § 405] (2000, 186).

sull'integrità psico-fisica del feto. Il sé del feto non può opporre alcuna resistenza, è passivo e alla sua passività fa da contro altare il potenziamento percettivo e sensoriale del sé effettivo (la madre). Le sensazioni acquistano in lei un alto grado di vivacità e di forza cui il bambino partecipa passivamente fino all'allattamento. La madre, genio del bambino, delinea una relazione in cui la formalità del sé sentimentale, il suo essere solo incipiente nella corporeità, si mostra come totale passività e dipendenza. Grazie all'opposizione di attività/passività Hegel vede nella madre, genio del bambino, la figura della separatezza del sentimento di sé, il momento della duplicità del rapporto del sé con la propria affettività. Il genio dell'uomo, il fondo affettivo, inconscio, onirico, che costituisce la specificità caratteriale dell'uomo, e ancora il genio dell'uomo in quanto anima sognante – che può ispirare, guidare, orientare, rendere accorta la vita cosciente – non si può dare nell'immediatezza. Per arrivare al giusto rapporto fra il potenziale onirico e la vita desta, il comportamento vigile del sé, bisogna attraversare un processo di formazione, mediando il momento dell'immediata pienezza affettiva (il sogno) con quello della differenza, ovvero della dualità affettivo-psico-corporea, il cui modello è la madre, genio del bambino. Se l'elemento materno, femminile è dualità irrisolta, sarà il "maschile" del genio, ossia del serbatoio onirico e inconscio dell'individuo, a mettere in atto una relazione sana fra unità e differenziazione di sé dal suo altro³³.

Il rapporto dell'individuo con il proprio genio è così al tempo stesso risultato 'dalle' e superamento 'delle' precedenti forme di proprio-percezione affettivo-sentimentale inconscia:

Il rapporto dell'individuo con il suo genio si differenzia dai due rapporti precedentemente considerati dell'anima che sente, *in quanto ne è l'unità [e dunque si può aggiungere ne è il risultato mediato n.d.a.]* esso comprende in unità il momento dell'unità semplice dell'anima con sé stessa, che è contenuto nel sogno naturale, e inoltre il momento presente nel rapporto del feto con la madre, della duplicità della vita dell'anima, poiché da una parte il *genio, come l'anima della madre nei confronti del feto*, è un'altra *ipseità* di fronte all'individuo, d'altra parte costituisce con l'individuo un'unità *altrettanto* inscindibile di quella che l'anima costituisce con il mondo dei propri sogni³⁴.

Il sentimento di sé – che può soccorrere l'io cosciente e intellettuale – è, dunque, frutto di un movimento in cui si media l'uno e il duale, il medesimo e la differenza, l'inclusione e la separazione, solo così l'anima sognante diviene genio come genere universale maschile che suggerisce, ispira, guida

33 Cfr. (Bonito Oliva 1995, 69-194).

34 Hegel [1929] (2000, 191).

la coscienza vigile. Anche questa relazione fra unità e differenza, così funzionale allo sviluppo di una sentimentalità propulsiva, ispiratrice, esprime una dinamica tanto essenziale all'anima sognante quanto fragile, pronta a trasformarsi in follia.

Il genio – definito da Hegel potenza assoluta della sentimentalità e affettività del sé, ossia apertura potenziale allo sviluppo affettivo e cognitivo dell'individuo – può diventare un cattivo genio, indurre all'insania e alla follia.

Il sogno, la dimensione onirica, il sentimento di sé, su cui si basa la formazione del genio, pur essendo concentrazione su di sé, e quindi protezione dalla dispersione, è anche operare fantastico-immaginario privo di connessioni oggettive, necessarie, è dunque disordine, assenza di *Einordnung* e *Unterordnung* del particolare nella totalità dell'anima, nella sua compagine articolata e organica.

Nella differenziazione dell'immediato sentimento di sé (onirico) dalla veglia Hegel è – per sua stessa ammissione – allievo di Kant e ce lo dice scrivendo che per distinguere i sogni dalla veglia ci si deve rifare alla distinzione kantiana fra l'obiettività della rappresentazione (il suo essere determinata dalle categorie) e la sua *soggettività*³⁵. Il riferimento a Kant si ferma, tuttavia, qui, ossia all'idea che il sogno, trasposto nella veglia, possa essere capace di scompaginare le attività della coscienza intellettiva³⁶. Quando il disordine e l'arbitrio onirico s'impongono, entrando nella veglia, usurpano luogo e operatività, scardinano la normatività delle attività intellettive e divengono follia.

La concezione del sogno in Hegel, se così possiamo dire, vive in una contrapposizione: essa da un lato è il momento immediato del pieno sentimento di sé che diventerà genio dell'uomo *des Menschen* (dell'universale maschile), ossia quella totalità affettiva che sapendosi una nella differenza dal sé cosciente intellettivo, lo può e lo sa ispirare. Il genio ha qui saputo idealizzare il proprio fondo onirico: negando l'immediatezza del sogno e riconoscendo nella dualità del materno un momento necessario per sapersi uno con e al tempo stesso differente dal cosciente. Dall'altro il mondo onirico degenera facilmente in patologia, in follia quando s'impone alla veglia, sostituendosi a essa e lasciando agire nella stessa coscienza intellettiva la potenza immaginativa e fantastica in modo del tutto arbitrario, confuso e

35 Hegel [1992, § 398 – *Anmerkung*] (1980, 387-388).

36 Fin dalla *Propedeutica filosofica* Hegel ha affermato che nel sogno “ci vengono innanzi schiere di rappresentazioni che noi non distinguiamo dalle intuizioni, originate da ricordi o anche da sensazioni attuali, ma per il resto mescolate e attaccate l'un l'altra quanto più a caso e arbitrariamente è possibile” (Hegel [1971, § 151] 1977, 219-220).

disordinato. Sognare a occhi aperti – come lo stesso Freud ci ricorda – è un sintomo patologico, è quel genio maligno che dissolve e soverchia l'ordine che si dà nel sentimento concreto di sé fra particolarità e totalità compromettendo così lo *sviluppo fluido delle stesse attività intellettive*. Il genio maligno scompagina però anche la dinamica di idealizzazione che vede nel materno l'imprescindibile passaggio attraverso la scissione e la differenza per arrivare a un rapporto sano e produttivo con il proprio fondo onirico.

In conclusione possiamo ribadire che Hegel sembra offrirci una concezione ambivalente del sogno: da un lato serbatoio affettivo che può entrare in un rapporto positivo con la vita cosciente grazie alle sue mediazioni: madre genio e uomo genio (universale maschile). Dall'altro, il sogno è fissazione del negativo, mero disordine intellettuale, arbitrio e confusione immaginativa che, imponendosi nella veglia, diventano follia.

Bibliografia

- Baptist G. (2018), *Ein Mitgehen mit der Natur: das Schlafen*, 32nd International Hegel Congress of the International Hegel-Society. University of Tampere: June 5th–8th.
- Bonito Oliva R. (1979), *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla Filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, in “Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche”, XC, 383-407.
- (1995), *La magia dello Spirito e il Gioco del concetto. Considerazioni sulla filosofia dello spirito soggettivo nell'Enciclopedia di Hegel*. Milano: Guerini e Associati.
- de Laurentiis A. (2019), *Derangements of the Soul*, in Marina F. Bykova (ed.), *Philosophy of Spirit. A Critical Guide*, Cambridge: CUP, 83-103.
- Feljo S. (2015), *Immaginazione e malattia mentale: una 'rincorsa alla dialettica' da Kant a Hegel*, in F. Li Vigni (a cura di), *Immaginazione: tra mimesis e poiesis*, Roma: Fattore Umano Editore, 49-62.
- Freud S. (1946), *Triebe und Triebsschicksale*, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Anna Freud, Band X aus den Jahren 1915-1917, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, pp. 209-232; tr. it., *Pulsioni e i loro destini*, a cura di C. Luigi Musatti con apparato critico preparato da James Strachey, in *Metapsicologia, Opere 1915-1917*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1976, 14-34.
- Hegel G.W.Fr. (1929), *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in *Sämtliche Werke, Jubiläum Ausgabe*, Band 10, Stuttgart:

- Fr. Frommanns Verlag; tr. it., *Filosofia dello spirito*, vol. III, Torino: Utet, 2000.
- (1961), *Eine Übersetzung Hegels zu de anima* III 4-5, mitgeteilt und erläutert W. Kern, in “Hegel-Studien”, I, 1961, 49-88.
- (1971), *Philosophische Propädeutik, Gymnasialreden und Gutachten über den Philosophie-Unterricht*. in *Sämtliche Werke, Jubiläum Ausgabe*, Bd. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommanns Verlag; tr. it., *Propedeutica filosofica*, Firenze: La Nuova Italia, 1977.
- (1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in W. Bonsiepen und H.-Chr. Lucas (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Band 20. Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in Compendio. La filosofia dello spirito*, vol. II, Roma-Bari: Laterza, 1980.
- (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*, in F. Hespe und B. Tuschling (Hrsg.), *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 13, Hamburg: Felix Meiner Verlag; tr. it., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, Milano: Guerini e Associati, 2000.
- Hespe F., Tuschling B. (Hrsg.) (1991), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes : Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Husserl E. (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Dordrecht Heidelberg New York London: Springer.
- Kant I. (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7. Hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer; tr. it., *Antropologia pragmatica*, Bari: Laterza, 1985.
- Leibniz G.W., (2003), *Das Leib-Seele Pentagon und die moralische Sphäre des Verstandes (1663?)*, in *Frühe Schriften zum Naturrecht*, Hamburg: Felix Meiner, 4-23.
- Madrid N.S. (2019), *Una técnica verosímil para explorar el ánimo. El pensamiento inconsciente en las Lecciones sobre antropología de Kant*, in “Consecutio rerum”, 6, 101-134.
- Maurer C. (2018), *Esperienza affettiva e patologie dello spirito nell'Anthropologie hegeliana*, in “Discipline Filosofiche”, XXVIII, 2, 83-104.
- Nancy J.-L. (1997), *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris: Editions Galilée; tr. it., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli: Cronopio, 2010².

- (2007), *Tombe de sommeil*, Paris: Editions Galilée; tr. it., *Cascare dal sonno*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.
- Severino G. (1983), *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Genova: il melangolo.
- Wolff M. (1992), *Das Körper-Seele Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1930), § 389*, Frankfurt am Main: Klostermann.

