

Saggi

Immaginazione e soggettività:
per un confronto tra Novalis e Hegel

GIOVANNI ANDREOZZI*

* *Università degli Studi di Urbino - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*
e-mail: g-andreozzi@libero.it

Abstracts

Oggetto di questo articolo è il confronto tra la concezione novalisiana dell'immaginazione e quella hegeliana in relazione alla costituzione della soggettività. Dopo aver avvicinato il ruolo che Novalis conferisce all'immaginazione nel processo del *romantisieren*, pongo attenzione sull'analisi hegeliana della immaginazione come momento del processo di soggettivazione. Le convergenze tra la *erschaffende Einbildungskraft* novalisiana e la *Phantasie* hegeliana permetteranno quindi di esaminare la soggettività che Novalis e Hegel inaugurano a partire dal diverso ruolo che affidano all'immaginazione.

In this article I compare the idea of imagination – elaborated by Novalis and Hegel – in relation to the constitution of the subjectivity. After focusing the role that Novalis confers to imagination in the process of *romantisieren*, I approach the Hegel's analyse of imagination as moment of the process of subjectivation. Recapping the convergences between Novalis' *erschaffende Einbildungskraft* and Hegel's *Phantasie*, we can then easily analyse Novalis' and Hegel's conceptions of subjectivity, starting with the different role that authors confer to imagination.

Keywords

Immaginazione – fantasia – soggettività – relazione

I. Erschaffende Einbildungskraft e trasfigurazione del mondo in *Novalis*

La poesia di Novalis è essenzialmente frammentaria tanto che, paradossalmente, la frammentarietà costituisce anche le raccolte poetiche che possono essere considerate finite (*Hymnen an die Nacht* e *Geistliche Lieder*). Tale caratteristica è al contempo una presa di posizione da parte di Novalis riguardo la *Weltanschauung* sottesa ai “sistemi” poetici o filosofici:

La forma del frammento – scrive Masini – rappresenta la caratteristica centrale di un pensiero che ambisce a sottrarsi alla prigione del sistema e quindi alla disciplina scolastica, come pure al mero capriccio dell’intuizione scolastica¹.

L’opera novalisiana, al pari della sua filosofia², è essenzialmente incompiuta e incompatibile. Nel frammento Novalis cerca la chiave di volta dell’intero sapere, per poi riflettere una miriade di costellazioni simboliche incapaci di fissarsi in un unico punto:

I frammenti sono schegge di un Tutto (mancato) [...] [essi] non sono in grado di rappresentare questo tutto. E rappresentano indirettamente questa assenza -- come l’Irrappresentabile -- attraverso la reciproca

¹ NOVALIS, *Inni alla notte, Canti spirituali*, trad. it. di G. Bemporad, Garzanti, Milano 2002, XV. Gli *Inni alla notte*, scritti tra il 19 marzo 1797, giorno della morte dell’amata, e il 31 gennaio 1800. È l’unica opera pubblicata in vita dall’autore.

² Cf. H. SIMON, *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*, Winter, Heidelberg 1906.

-- ironica -- negazione, correggendo in questo modo esteticamente la cattiva particolarità che li rende assoluti mancati³.

La preferenza del frammento da parte di Novalis è data da quel «carattere di transizione»⁴ che la sua stessa poesia intende far rifulgere: al flusso continuo di parole subentra la luce prismatica del silenzio che riporta il poeta ad una estrema concentrazione «e in questo senso [il frammento] rappresenta una sorta di *fermentum cognitionis*, con tutto il suo potenziale rivoluzionario d'espansione e di crescita»⁵. La poesia è «l'autentica modalità d'azione dello spirito umano»⁶. Essa non ha altro compito che quello di esibire l'irriducibilità del mistero dell'assoluto, o dell'assoluto in quanto mistero. Il frammento è il simbolo di una dialettica irrisolta tra finito e infinito⁷. Solo in questo iato si dispiega l'assoluto che, secondo Novalis, può esser saputo *qua mysterio*.

³ NOVALIS, *I discepoli di Sais*, trad. it. di A. Reale, Bompiani, Milano 2001, 163. A tal proposito si veda L. ALBRECHT, *Der magische Idealismus in Novalis Märchentheorie und Märchendichtung*, Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1948.

⁴ Cf. R. SAMUEL, *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs. Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Diesterweg, Frankfurt am Main 1935.

⁵ NOVALIS, *Inni alla notte*, XV. Non bisogna confondere il frammento con l'aforisma: quest'ultimo è infatti caratterizzato dalla autosufficienza e dalla autoconclusività, che invero sono incompatibili col frammento.

⁶ M. VERSARI, *Enrico di Ofterdingen. Iniziazione e poetica*, CLUEB, Bologna 2011, 77. Sul senso della poesia in Novalis si veda E. BETZ, *Die Dichtungen des Novalis. Ihr Kompositionsprinzip der Ausdruck seiner Geschichtsanschauung*, Erlangen-Nürnberg 1954.

⁷ F. DESIDERI, *Guerra e pace: «voluttà della sintesi» e «malinconia bacchica» in Novalis*, in G. RAMETTA (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, FrancoAngeli, Milano 2003, 151-162.

L'intuizione dell'originaria coappartenenza tra uomo e natura è la fonte della poesia⁸. Ma per accedere alla fonte c'è bisogno dell'immaginazione.

L'immaginazione è il termine medio collegante – la sintesi – la forza di scambio ... Regola-gioco. Sostanza-forma. Essere-apparenza. Tutte queste posizioni sono posizioni di scambio ... Sono i punti finali della linea – come dell'intero più semplice – la sfera della linea è determinata dai punti finali⁹.

La filosofia diventa per Novalis un esercizio combinato di ragione e immaginazione nel quale è la seconda ad avere la massima preminenza, tanto da costituirsi come sorgente aurorale della ragione stessa. Quest'ultima, per Novalis, non è altro che «intelletto applicato ai rapporti originari - ovvero alla natura dell'immaginazione»¹⁰. Lo scopo della filosofia è quindi quello di farsi poesia dato che solo la poesia è capace di scorgere la comunanza di finito e infinito: riprendendo i termini di Novalis, la poesia è la “chiave della filosofia” [*Schlüssel der Philosophie*] attraverso cui emerge quella intima comunanza tra finito e infinito.

L'immaginazione creatrice (*erschaffende Einbildungskraft*) è la chiave di volta della poesia novalisiana in quanto essa stessa

⁸ Cf. M. FRANK, «*Intellektuale Anschauung*». *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein. Kant, Fichte, Hölderlin-Novalis*, in E. Behler, J. Hörisch (Hrsg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich 1987, 96-126. La concezione novalisiana della poesia serba alcune affinità con quella di Schopenhauer riguardo la musica. Come scrive Fubini: «per Novalis la musica rappresenta il limite a cui tende la poesia per raggiungere la sua totale liberazione, cioè il puro arabesco, in cui si disvela simbolicamente la struttura dell'essere al di fuori di ogni determinazione linguistica e concettuale». E. FUBINI, *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 1987, 147.

⁹ NOVALIS, *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, II vol., Einaudi, Torino 1993, I, 149-150.

¹⁰ Ivi, 130.

è simbolo dell'infinità presente nel soggetto¹¹. Si potrebbe dire che il vero pensare¹² è per Novalis il *pensare per immagini*, tramite le quali si risale all'origine stessa del pensiero. L'immaginazione, in quanto interpolazione dialettica delle parti alla luce del tutto, può dare «a ciò che è comune un senso elevato, a ciò che è consueto un aspetto pieno di mistero, [...] al finito un'apparenza infinita»¹³.

La speculazione novalisiana, nella sua intrinseca polisemia, non si allontana mai dal problema antropologico fondamentale, ossia indagare l'essenza del *Mensch*¹⁴. L'immaginazione non è quindi una semplice facoltà ma diviene una struttura che orienta l'uomo nella scoperta della propria infinità. La *erschaffende Einbildungskraft*, lungi dall'essere il viatico irrazionale, è dunque la facoltà che trova e organizza le relazioni che pervadono il mondo, nel tessuto unitario che collega uomo e natura in un unico organismo¹⁵. Se nelle *Fichte Studien* tale capacità ha la valenza di una illusione necessaria, nello *Allgemeine Brouillon* Novalis af-

¹¹ Si veda il recente A. DUMONT - A. SCHNELL (Hrsg.), *Einbildungskraft und Reflexion: Neuere philosophische Untersuchungen zu Novalis*, Lit Verlag, Münster 2016. Sul concetto di immaginazione nel contesto Romanticismo-Idealismo si veda F. INCIARTE, *Die Einbildungskraft im transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.

¹² «La poesia è il reale, il reale veramente assoluto. Questo è il nocciolo della mia filosofia. Quanto più poetico, tanto più vero». NOVALIS, *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1976. 301.

¹³ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 484.

¹⁴ Cf. E. HEILBORN, *Novalis der Romantiker*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1901. In questo contesto è importante sottolineare l'importanza della lettura, da parte di Novalis, del *Alexis ou de l'âge d'or* di Hemsterhuis (Cf. Moretti, *Nota di lettura agli Studi filosofici dell'anno 1797*, in NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 278-280). Per entrambi il problema della *Bildung* è connesso alla moralità sulla quale può fondarsi il processo educativo. La *Einbildungskraft*, come luogo delle regole, si presenta libera nel produrre le proprie rappresentazioni.

¹⁵ Cf. F. DESIDERI, *Il velo di Iside*, Pendragon, Bologna 1997, 82.

ferma la necessità di dedurre tutte le facoltà dall'immaginazione produttiva, la quale non si limita a creare immagini, ma le connette nella totalità di relazioni che essa stessa crea¹⁶: «La totalità consiste nella compiutezza di una relazione e non di una realtà [dove] tutto riproduce se stesso e non è possibile alcun iato; da ogni termine si è spinti a tutti gli altri»¹⁷.

In quanto creatrice di questa totale relazionalità l'immaginazione è definita "magica"¹⁸. Con questo aggettivo Novalis intende da un lato la capacità, propria dell'immaginazione, di oltrepassare il principio di non contraddizione e quindi di far coesistere il vero e il non-vero - «il compito supremo della logica superiore [dischiusa dall'immaginazione] è forse quello di annientare il principio di contraddizione»¹⁹; dall'altro esso enuncia l'essenza "proteica" dell'uomo (e del poeta *in primis*) che, pur nella *Trennung* (separazione) fra sapere e vita, ha la forza di

¹⁶ Cf. NOVALIS, *Opera filosofica*, II, 746. Bisogna notare che anche nell'*Allgemeines Brouillon* l'immaginazione conserva l'accezione di illusione: «Male e bene sono concetti assolutamente poetici. Il male è un'illusione necessaria – per fortificare e sviluppare il bene – come l'errore è scopo della verità – Così anche il dolore – la bruttezza – la disarmonia. Queste illusioni sono spiegabili solo per la magia dell'immaginazione [*Magie der Einbildungskraft*]». Ivi, 769.

¹⁷ NOVALIS, *I discepoli di Sais*, 142.

¹⁸ La filosofia di Novalis è "idealismo" magico innanzitutto perché considera il mondo come prodotto dell'immaginazione dell'io. È utile riportare la precisazione di Arena riguardo l'idealismo di Novalis: «La posizione novalisiana, in realtà, caratterizzerebbe una sorta di idealrealismo (...) l'idealista (...) partendo da sé stesso (...) conosce le cose (...). Il realista percorre il cammino inverso». L.V. ARENA, *La filosofia di Novalis*, FrancoAngeli, Milano 1987, 90. Sulla capacità dell'immaginazione produttiva si veda G. STANCHINA, *Il limite generante. Analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Guerini e Associati, Milano 2002.

¹⁹ NOVALIS, *Del poeta regno sia il mondo. Attraversamenti negli appunti filosofici*, a cura di S. Mati, Pendragon, Bologna 2005, 95. Sul superamento del principio di non contraddizione in Novalis si veda J. Wahl, *Novalis et le principe de contradiction*, in *Le Romantisme allemand*, a cura di A. Béguin, Parigi, Cahiers du Sud, 1949, 199-205.

collegare questi due momenti in un unico atto. L'immaginazione è innanzitutto il luogo dello *Schweben* (oscillare) nel quale l'uomo fa esperienza della sua intrinseca duplicità (riferimento alla doppia cittadinanza kantiana), tra la formazione di un'immagine²⁰ e il suo uso simbolico che ricrea quello della *Urhandlung*. Al pari della *Urhandlung* l'immaginazione è la negazione dell'assolutezza di qualcosa. Come scrive Stone

More specifically, if we acknowledge (as we should) that our items of knowledge about finite things do not confer knowledge of the absolute, then, simultaneously, we begin to experience these finite things differently, as indications – or signs (*Zeichen*) – that the absolute remains unknown, lying beyond their finite sphere²¹.

Nel *Grande quaderno di studi fisici*²² Novalis scrive: «Solo l'elemento è semplice – e appunto perciò non rappresentabile – e appunto perciò un'immaginazione»²³. L'immaginazione è semplice e dunque già intrinsecamente strutturata. Proprio per questo essa non è ridicibile a una mera “immagine mentale”: l'immaginazione non è una semplice facoltà che collega immagini, quanto piuttosto il ricettacolo sorgivo di esse. E tuttavia, in pieno spirito dialettico, Novalis afferma che solo grazie alle altre facoltà l'immaginazione diviene *darstellbar*: «Il sentimento, l'intelletto e la ragione sono in certo modo passivi – cosa che i loro nomi indicano immediatamente – invece soltanto l'immagina-

²⁰ Sul concetto problematico di immagine, nella sua valenza estetico-politica, si veda F. VERCELLONE, *Simboli della fine*, Il Mulino, Bologna 2018.

²¹ A. STONE, *Being, Knowledge, and Nature in Novalis*, in *Journal of the History of Philosophy* 46 (2008) 1, 141–164, qui 149.

²² Si tratta di osservazioni di chimica e fisica, la cui stesura risale fra il dicembre 1797 e il maggio 1799, durante il quale Novalis frequenta i corsi della Bergakademie, l'Accademia di scienze minerarie. Si veda anche F. DESIDERI, *Novalis e la chimica come «arte a priori»*, in *Annali – Istituto Universitario Orientale. Sezione Germanica* 1-3 (1993), 173-193.

²³ NOVALIS, *Opera filosofica*, II, 51.

zione è forza – è l'unica attiva (*allein das Thätige*) – a muovere. E così deve essere – Solo un elemento produttivo – Tutti e quattro sono sempre assieme – Essi sono una cosa sola – soltanto per noi vanno separati attraverso se stessi (*nur für uns zu trennen durch sich selbst*)»²⁴. L'immaginazione è la forza motrice di questo quadruplici sistema e al contempo è fuori da esso. Il carattere liminare dell'immaginazione fa sì che essa stessa sia lo *Schweben* tra dividere (*Theilen*) e unire (*Vereinen*) per cui la coscienza stessa, che è costituita dalla quadruplici unità, non può che pensare separatamente le facoltà. L'immaginazione corrisponde alla totalità del sentimento, alla sua intensività – il sentimento vero e proprio – e alla sua estensività – la vista: in entrambi l'immaginazione è creatrice e formatrice. Ma cosa crea l'immaginazione?

Determinando le proprie rappresentazioni, l'immaginazione potenzia l'intuizione ed eleva l'immagine al di là di questa:

La ragione è in realtà intelletto applicato ai rapporti originari – ovvero alla natura dell'immaginazione. L'immaginazione consiste in sensibilità ed intelletto – entrambi, riuniti, devono essere una forza creativa e formativa. Essi non possono determinare la rappresentazione dell'immaginazione – l'immaginazione deve determinare le sue rappresentazioni (*die Einbildungskraft muß ihre Vorstellungen bestimmen*)²⁵.

La *Bildung*²⁶ si attua nell'armonico interagire di immaginazione e altre *Vermögen*:

Quanto più liberamente ragione, intelletto e immaginazione giocano reciprocamente (*in einander spielen*) nello stile, quanto più visibili di-

²⁴ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 212.

²⁵ Ivi, 219.

²⁶ Nella *Bildung* non risuona tanto l'educazione estetica di Schiller quanto la "storia pragmatica dello spirito umano" di Fichte (J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1987, 181). Poiché ad essere centrale è il valore dell'immaginazione, nella sua duplicità di esser illusiva e fonte di oscillazione relazionale.

vengono i loro movimenti già alla superficie, quanto più lo stile è ricco di voci (*vollstimmiger*) e tuttavia armonico (*harmonischer*), tanto più esso è geniale²⁷.

Le categorie, a loro volta relate nella meta-categoria della qualità, costituiscono lo sfondo di riferimento all'interno del quale l'immaginazione struttura la soggettività.

Ciò che quindi l'immaginazione crea non è semplicemente la connessione di immagini, ma l'atto tetico e ricorsivo del "divenire uomo" (*Menschwerdung*). L'immaginazione infatti partecipa all'elevazione del sé e della natura alla moralizzazione. L'io cerca la propria coscienza in un'azione che, proprio nel suo compiersi, sdoppia l'*Urhandlung*. E in tale *Schweben* avviene la liberazione, come attualità non del tutto compiuta, della coscienza empirica. È questo il compito che Fichte aveva assegnato alla filosofia ma che, secondo Novalis, solo la poesia può portar a termine: «esposizione della pura cosa, del vero rapporto (*Verhältnis*), dello scambio vero e proprio (*des eigentlichen Wechsels*)»²⁸.

Il soggetto resta confinato all'empirico fin quando non supera la valenza negativa dell'immaginazione (ossia la intende solo come *reproduktive Einbildungskraft*). Solo nello scorgere la forza creativa, sorgente dell'apparato categoriale stesso, l'immaginazione eleva la coscienza empirica alla *Urhandlung* della coscienza trascendentale. L'approdo delle *Fichte Studien* è infatti il punto più alto del processo di soggettivazione che coincide col rapporto del soggetto con l'alterità esterna e interna al *Bewußtseyn*²⁹. Questa dialettica continua tra interno ed esterno, propria della soggettività, rispecchia la plurisemanticità dell'immaginazione, la quale, come si è visto, serba un'estrema mobilità

²⁷ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 647.

²⁸ Ivi, 460.

²⁹ Cf. F. DESIDERI, *L'ascolto della coscienza*, Feltrinelli, Milano 1998.

a seconda dell'ambito di trattazione all'interno del quale essa è inserita.

Da quel che si è visto è lecito ammettere che il filo conduttore di questa plurisemanticità è proprio la compenetrazione (*Durchdringung*) dell'immagine come prodotto e al contempo (*zugleich*) come fonte di produzione di innumerevoli altre immagini. L'immaginazione, come unità di sensibilità e intelletto, immanentizza l'immagine di coscienza che l'io empirico ha inizialmente posto fuori di sé. Nell'immaginazione l'io e la propria immagine si scoprono come non originari, derivati dalla loro relazione.

L'inversione categoriale (ossia quella di anteporre la *relatio* ai *relata*) permette il ritorno, che è insieme un'elevazione, della soggettività empirica al proprio originario. La *Wechselwirkung* sostituisce l'autoaffermazione – unilaterale – del singolo termine ed è solo tramite l'immaginazione che può compiersi quella *ordo inversus* nella quale si attua – seppur non fattualmente – la *Selbsttödtung*: quella «uccisione del sé» che costituisce «il reale inizio di ogni filosofia»³⁰. Per Novalis la *Wechselwirkung* non è solamente l'essenza dell'Io ma anche quella dell'essere stesso: «Nell'universo temporale, essere è una relazione ritmica»³¹. In questa unità strutturale e relazionale si dispiega l'assoluto.

L'immaginazione creatrice (*erschaffende Einbildungskraft*), come abbiamo visto, permette l'espansione infinita della coscienza assumendo fino in fondo la propria relazionalità. Il passaggio al tu è la necessaria conseguenza del punto di vista della coscienza empirica. Solo con l'abolizione della ipostatizzazione dei *relata*, che invero sorgono nella relazione stessa, si ha il passaggio dal non-Io al Tu. Ma come avviene questo passaggio? Attraverso il procedimento analogico Novalis afferma

³⁰ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 345.

³¹ Ivi, 214.

che l'esterno non è che “un interno *transposto*”: esso ha quindi la stessa struttura della coscienza. E tuttavia questa trasposizione non riduce – almeno così sostiene Novalis – l'alterità all'io, quanto li fa scorrere in un'unica traiettoria che mantiene un lato inconoscibile del tu, refrattario alla totale assimilazione da parte dell'io³². La struttura Io-Tu è analoga a quella simbolica di primo designante e designato: «Il pensiero può però essere comunicato soltanto ad un secondo designante, così com'è per ogni cosa dall'esterno, soltanto attraverso lo spazio, per mezzo di un'intuizione, o di un sentimento»³³. Nella totale relazionalità anche il designato si scopre come designante.

Il primo designante avrà tracciato inosservato la sua propria immagine dinanzi allo specchio della riflessione (*vor dem Spiegel der Reflexion*), né verrà dimenticato che l'immagine è dipinta (*gemahlt ist*) nella posizione mentre dipinge se stessa³⁴.

Alla base della *Menschwerdung* vi è dunque quella *ordo inversus* che, come abbiamo visto, è la caratterizzazione tipica dell'immaginazione produttiva. Il primo designante, carente dello schema originario, può trovarlo solo nel secondo designante, che dispiega la vera comunicazione.

Nell'estasi dell'identificazione, erotica come pure poetica, l'unità del sé si rivela precaria, essa è «una chiesa di infinite na-

³² Il Tu a cui si rivolge il poeta, sia esso simbolo dell'amata o del Cristo, resta irriducibilmente altro. La *Sensucht*, in Novalis, si configura proprio nello scarto tra compreso e ignoto, tra consapevolezza e inquietudine. Tuttavia, come rileva Zagari, «negli Inni non c'è spazio per il ripiegamento, per l'autorispecchiamento, per un io che diventi tu a se stesso come termine di un colloquio interiore. Questa assenza differenzia gli *Inni* rispetto a un gesto tradizionale che la lirica (...) dei romantici tedeschi avrebbe ripreso e riempito di nuove intenzioni». U. CARDINALE (a cura di), *Problemi del romanticismo*, Shakespeare and Company, Milano 1983, 427.

³³ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 11.

³⁴ Ivi, 67.

ture»³⁵. L'immaginazione è l'unica via per la soddisfazione del *Wissentrieb* e tuttavia questa soddisfazione è sempre incompiuta. L'immaginazione svela, solo parzialmente, il mistero della natura la quale, «come in progressione – verso la moralità»³⁶, trapassa in altro, si trasforma in spirito per poi di nuovo allontanarsi, come un ideale che riaccende il domandare (da parte del poeta-filosofo). La stessa *vis imaginativa* avverte la propria mancanza poiché, al momento della presentificazione della sostanza in quanto natura, di nuovo si ritrova immersa nella totale vaporizzazione di essa. E tuttavia, la progressione può esser invertita. La compenetrazione di percezione e costruzione viene ribaltata ed ha ora come fine quello di «rammemorare la potenza del Sé»³⁷. Il poeta-filosofo resta quindi un soggetto incompiuto poiché, dopo l'estasi della notte in quanto l'immersione nell'infinità della immaginazione (che è sua e al contempo è esso stesso prodotto dell'immaginazione), giunge di nuovo al punto iniziale: «l'ignoto, il misterioso è il risultato e l'inizio di tutto»³⁸.

Ogni atto immaginativo è sospeso tra la forza dell'unificazione e la cesura originaria dal quale emerge (come scrive Novalis: «Noi abbandoniamo l'identico per presentarlo»³⁹). Questa irriducibilità è simbolizzata dalla dea Iside: «Nell'immagine di *Iside velata* – scrive Desideri – il metaforizzare del pensiero romantico assume quasi i contorni di una metafora assoluta che sospinge nuovamente il Non Io fichtiano nell'ambigua autonomia di una “cosa” in sé: unità “eternamente ignota” ed “assimilata” nel medesimo tempo, oscuro presupposto e principio gene-

³⁵ NOVALIS, *Opera filosofica*, II, 685.

³⁶ Ivi, 686.

³⁷ Ivi, 181.

³⁸ NOVALIS, *Opera filosofica*, II, 329. Sull'ignoto in Novalis si veda R. BODEI, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, 73-79.

³⁹ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 61.

rativo: *archaeus faber* di ogni cosa»⁴⁰. Iside non è altro che l'in-sé della natura. Pur nella sua irriducibile ascosità la dea Iside è il simbolo dell'unità di scienza (*ἐπιστήμη*) e movimento (*κίνησις*), di sapere e vita⁴¹.

La stessa compresenza di ascosità e non-ascosità è presente nell'*Ofterdingen*. Il protagonista di questo romanzo è un uomo sospeso tra due mondi e la storia stessa si dispiega tra *Erwartung* e *Erfüllung*. Il fiore blu non è altro che il simbolo del poeta novalisiano che aspira al romanticizzare del mondo⁴²: romanticizzare il mondo non è altro che il riscoprirlo attraverso le infinite trasfigurazioni: «conferendo all'ordinario un senso elevato, al consueto un aspetto misterioso, al conosciuto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, io lo romanticizzo»⁴³. L'unità dinamica che il poeta ricerca non può manifestarsi se non con la totale trasfigurazione del mondo nella rete di infinite immagini analogiche. Nel romanticizzare non si tratta di restituire un significato perduto «ma qualcosa che una volta era stato palese con il mondo stesso»⁴⁴. Solo attraverso l'azione del *romantisieren* si raggiunge l'identificazione tra l'io poetico e «il tu

⁴⁰ F. DESIDERI, *Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis*, in *Atque* 16 (1997), 27-42, qui 34.

⁴¹ Cf. B. HAYWOOD, *Novalis: The Veil of Imagery. A Study of the Poetic Works of Friedrich von Hardenberg (1772–1801)*, Harvard University Press, Cambridge 1959; HEGENER, *Die Poetisierung*.

⁴² L'atto del *romantisieren* ha una profonda affinità con storia romanza della coscienza hegeliana. Scrive infatti Novalis: «nel momento in cui do a ciò che è comune un senso elevato, a ciò che è consueto un aspetto pieno di mistero, *al noto la dignità dell'ignoto*, al finito un'apparenza infinita io lo rendo romantico. [...] Elevazione scambievole e abbassamento», NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 484, corsivo mio.

⁴³ Cf. F. CERCIGNANI, *L'età dell'oro di Novalis tra poesia e filosofia*, *Studia theodisca* VII (2000), 147-183.

⁴⁴ H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009, 263.

così a lungo cercato, la manifestazione naturale»⁴⁵. Gli opposti messi in relazione dall'immaginazione, e che si incontrano nel sentimento, a loro volta non sono elementi semplici, fissi nella statica identità, quanto piuttosto intessuti di infinite relazioni: «Novalis è il primo “alchimista” di questa totalità il cui sistema di relazioni simbolico-allegoriche è governato da un'estasi permeata di riflessione, non già, quindi, dalla pura spontaneità irrazionale»⁴⁶.

L'atto trasfigurativo dell'immaginazione creatrice si mostra nella sua massima potenza negli *Inni alla notte*⁴⁷. Essi assurgono a una sorta di colloquio che solo inizialmente la coscienza inaugura con sé. Il sé a cui è rivolto il colloquio, infatti, assume con l'avanzare delle “tappe” del componimento, una sempre maggior chiarezza fino a palesarsi come Tu intrinseco alla coscienza (del poeta). La potenza dell'immaginazione, la sua forza di romanticizzare il mondo nella totale relazionalità trasfigurante, è introdotta già nel primo Inno: se del giorno sono «gli occhi pieni di profondi sensi (*sinnvollen*)», nella notte si dischiude l'altra visione: «gli occhi infiniti (*die unendlichen Augen*) che in noi la notte dischiude»⁴⁸. I poli dialettici dell'immaginazione sono qui ben evidenti: gli occhi infiniti e la notte sono le *Stimmungen* (soggettiva e oggettiva) del rivelarsi dell'assoluto nell'immaginazione, la quale, come si è cercato di mostrare, non è per Novalis una semplice facoltà quanto l'unità compiuta della coscienza: «la coscienza più compiuta – scrive Masini – sta appunto in rapporto

⁴⁵ G. MORETTI, *L'estetica di Novalis*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, 164.

⁴⁶ NOVALIS, *Inni alla notte*, IX.

⁴⁷ Cf. U. HEUENKAMP, *Das Programm einer Selbstbefreiung durch Poesie und Imagination in Novalis' Hymnen an die Nacht*, Berlin, 1970; T.F. SELNER, «Sophie, sey mein Schütz-Geist». *A New Source for Novalis' Hymnen an die Nacht?*, in *Journal of English and Germanic Philology* 86 (1987), 33-57.

⁴⁸ NOVALIS, *Inni alla notte*, 5 e 9.

con queste *Stimmungen*, è il principio della loro modulazione, è ciò che le fa cantare, nel senso che le traduce in un linguaggio poetico immergendole come tante voci⁴⁹. Tale sinfonia è l'atto poetico per eccellenza, in quanto il poeta – compimento della filosofia – riesce a vivificare il reale e se stesso, assolvendo la promessa di liberazione: «*Hinueber wall ich (...); Noch wenig Zeiten, so bin ich los, und liege trunken, der lieb im Schoss* (passo oltre il valico (...); tra poco liberò sarò da catene, giacerò inebriato nel grembo d'amore)»⁵⁰. Attraverso l'amore e la trasfigurazione dell'amata nella notte, il poeta giunge alla completa coscienza della sua intrinseca duplicità e di appartenere dunque al mondo del giorno e a quello della notte, al mondo finito e quello infinito. Come scrive Zagari: «L'identità viene recuperata attraverso un fatto nuovo, di carattere metamorfico, che permette di stabilizzare l'*oxymoron*: quella che viene accettata (...) è non l'indistinzione ma la pluralità compresente dei livelli»⁵¹. L'immaginazione come unità di giorno, in quanto affaccendarsi (*Geschaeftigkeit*), agitarsi (*treiben*) che cade nella spazio-temporalità del mondo, e notte, che è *zeitlos und raumlos* (senza tempo e senza spazio) rivela alla coscienza del poeta la compresenza totale e relazionale che pervade il reale. In tale compresenza tutti i dualismi si dissolvono per presentarsi come totalità effettuale⁵².

Ciò che precede questo risultato è il sentimento della nostalgia (*Heimweh*). Essa si configura come quel momento in cui il soggetto non è ancora realizzato bensì alla ricerca di quel sapere perduto di cui però non riesce ancora a capacitarsi. Tan-

⁴⁹ Ivi, XXVII.

⁵⁰ Ivi, 27-29. Questa comunione di Io e Tu è un altro richiamo a Hemsterhuis. Cf. H. J. MÄHL, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Carl Winter, Heidelberg 1965.

⁵¹ CARDINALE, *Problemi del romanticismo*, 443.

⁵² Cf. R. LEROY, *Die Novalis'schen Bilder der «Nacht»*, in *Revue des langues vivantes* 31 (1965), 390-403.

to è intenso il sentimento di mancanza, che egli si adagia alla dimensione di perdita, identificandosi con essa⁵³. La tensione che pervade gli *Inni* e tutta l'opera novalisiana mostra come la soggettività non può veramente conoscere se dapprima la sua umanità non si sviluppa a partire dall'amore, ossia quel tipo di relazione che non assorbe i relati ma li lascia nella reciproca autonomia⁵⁴: «L'amore popolarizza la personalità – rende le individualità comunicabili e comprensibili»⁵⁵.

L'amore è l'esperienza poetica massima, poiché è solo nell'amore che la *erschaffende Einbildungskraft* si dispiega pienamente. Come Novalis scrive nel frammento *Fede e Amore*:

Quel che si ama, lo si ritrova ovunque, e ovunque si scorgono similitudini. Quanto maggiore è l'amore, tanto più ampio e vario questo mondo di similitudini. La mia amata è l'abbreviazione dell'universo, l'universo è il prolungamento della mia amata ... l'universale si accresce attraverso relazioni individuali e l'individuale attraverso relazioni universali⁵⁶.

⁵³ Proprio sulla necessità della perdita si riscontra un'altra convergenza con il pensiero hegeliano. Si riprendano le parole della *Vorrede*: «Non soltanto la sua vita essenziale è per esso perduta; esso è anche consapevole di una tale perdita e della finitezza che ora costituisce il suo contenuto», G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, I, 6.

⁵⁴ L'uomo ritrova il mondo e si scopre parte di esso, quando comprende di poter amare, quando dio gli fa dono di una fanciulla. Questo motivo è presente anche ne *I discepoli*: Giacinto scoprirà se stesso sotto il velo che credeva celare i grandi misteri che rendono la natura incomprensibile, ignaro del fatto che quello stesso mistero altro non è che l'uomo prima di comprendersi come parte del tutto, prima di stabilire un legame con le cose e entrarvi in contatto, amandole.

⁵⁵ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 479-480.

⁵⁶ Ivi, 427-428.

Si nota qui la convergenza semantica tra amore e immaginazione come dimensione relazionale che unisce conservando l'irriducibile differenza.

L'artista, come compimento del soggetto, è colui che non subisce meramente ma accetta in sé la separazione, la polarità irriducibile. Egli scopre se stesso come facoltà di transitare e insieme come *ordo inversus* (*Umgekehrte Kategorien*)⁵⁷ delle polarità: il soggetto (artista) scopre la propria libertà quando si scopre come pura l'immaginazione.

Essere libero è la tendenza dell'Io – la facoltà di essere libero è l'immaginazione produttiva – armonia è la condizione della sua attività – dell'oscillare fra contrapposti. Sii unito con te stesso è dunque la condizione fondamentale dello scopo supremo – per essere o per essere libero. Ogni essere, l'essere in assoluto, non è altro che essere libero – oscillazione fra estremi, che vanno necessariamente uniti e separati (*die nothwendig zu vereinigen und nothwendig zu trennen sind*)⁵⁸.

La libertà è un processo di liberazione proprio perché l'attività infinita dell'immaginazione è interrotta dalla riflessione, la quale non è altro che la flessione su di sé della stessa attività al fine di autocomprendersi. In questo movimento è già presente una chiara configurazione della soggettività, quale incessante sviluppo e al contempo frammentaria distonia di esso. È in questa irriducibile dualità, interna ed esterna alla soggettività, che si dispiega l'immaginazione creatrice:

La natura dell'identità si lascia enunciare soltanto in una proposizione apparente. Noi abbandoniamo l'identico per presentarlo – ciò accade o soltanto apparentemente – e noi veniamo condotti dall'immaginazione a crederlo – accade ciò che già è – naturalmente attraverso un

⁵⁷ Ivi, 36.

⁵⁸ Ivi, 234. Cf. MORETTI, *L'estetica di Novalis*, 142-146.

separare e unificare immaginari – oppure noi lo rappresentiamo attraverso il suo Non essere, attraverso un non identico – segno⁵⁹.

II. Reproduktive Einbildungskraft e Phantasie in Hegel

L'aspetto più difficile della dottrina dello spirito sta proprio nel proposito di superare il già noto (*Bekanntsein*). Scopo di questo paragrafo è quello di indagare l'essenza della immaginazione, così come è intesa da Hegel, non solo dal punto di vista funzionale ma da quello strutturale-genetico⁶⁰. Comprendere il ruolo dell'immaginazione⁶¹ conduce al riconoscimento della sua estensionalità oggettiva che non può esser ridotta a una facoltà semplicemente soggettiva. Proprio a causa della sua intrinseca dualità (come immaginazione riproduttiva e fantasia) l'immaginazione per Hegel è sia il coacervo delle immagini sia la prima attività teoretica in senso proprio.

⁵⁹ Ivi, I, 61. Questa citazione oltre a chiudere il paragrafo, con l'ammissione di una soggettività dinamica continuamente creata dall'immaginazione, apre al secondo paragrafo, nel quale mi soffermo sul ruolo dell'immaginazione nel processo di soggettivazione in Hegel. Il *medium* risiede nel segno come attività propria dell'immaginazione.

⁶⁰ Si noti infatti che nelle Lezioni del 1825 la *Einbildungskraft* è definita come il momento più complesso di tutta la filosofia dello spirito. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I (1822; 1825)*, Hrsg. von C. J. Bauer, Meiner, Hamburg 2008, 502.

⁶¹ A. FERRARIN, *Hegel e Husserl sull'immaginazione*, in D. MANCA - E. MAGRÌ - A. FERRARIN (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015, 101-120; L. ZIGLIOLI, *Oltre la mimesis e la poiesis: l'immaginazione nella Psicologia filosofica di Hegel*, in F. LI VIGNI (a cura di), *Immaginazione: fra mimesis e poiesis*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2015. Per un'analisi della nozione hegeliana di immaginazione da *Fede e sapere* all'*Enciclopedia* Cf. K. DÜSING, *Hegels Theorie der Einbildungskraft*, in F. HESPE - B. TUSCHLING (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297-320.

Di certo l'immaginazione non è – ancora – pensiero speculativo e tuttavia essa può fungerne da passaggio. Essa non è altro che il pozzo inconscio (*bewußtloser Schacht*) dello spirito. La difficoltà del filosofo risiede dunque nell'inabissarsi in questa dimensione irriflessa per metter in risalto la razionalità che sorregge i contenuti stessi dell'intelligenza. Nella Psicologia, a differenza delle due sezioni precedenti – Antropologia⁶² e Fenomenologia – non si ha a che fare immediatamente con la sensibilità, ma essa è un contenuto già strutturato dal pensiero in quanto rappresentazione e soprattutto immaginazione⁶³. L'immaginazione per Hegel – qui in piena assonanza con Novalis – è innanzitutto attività vivificante i contenuti universali presenti nella realtà.

Nella Psicologia lo spirito si concreta nelle sue forme finite (intuizione, ricordo, immaginazione, memoria) nelle quali supera l'opposizione di una oggettualità a lui estranea. L'unità delle facoltà è il risultato della Fenomenologia, nel cui paragrafo conclusivo all'intero dell'*Enciclopedia* si legge che lo spirito è «la certezza che le sue determinazioni siano altrettanto oggettive, determinazioni dell'essenza delle cose, quanto suoi propri pensieri»⁶⁴. La Psicologia mostra il movimento attraverso il quale l'intelligenza si appropria del pensiero. Se nell'attenzione (*Aufmerksamkeit*) il rapportarsi alle intuizioni è immediato e passivo, nell'immaginazione il movimento ha un rovesciamento qualita-

⁶² Differentemente dalla Antropologia, in cui l'anima è nel suo aspetto immediato di vita naturale e spirituale, la Psicologia è la scienza del sapere riguardo l'anima, scienza del movimento generativo delle leggi della psiche.

⁶³ Sulla riforma hegeliana della psicologia e sulla critica alla psicologia empirica e alla psicologia razionale si vedano: H. DRÜE, *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, De Gruyter, Berlin 1976; R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind. Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010.

⁶⁴ G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005, 281.

tivo: l'intelligenza può presentificare i propri contenuti, anche in modo arbitrario, mostrando la sua infinita idealità. Nella *Einbildungskraft* l'intelligenza non è soltanto passività (la quale pur permane) ma anche attività e presenza a sé del soggetto finito.

Nella trattazione enciclopedica la *Einbildungskraft* è il crinale che separa l'interno e l'esterno: da un lato la passività del soggetto di fronte a ogni datità; dall'altro l'idealità capace di trasfigurare queste datità in contenuti propri del soggetto. La *Einbildungskraft*, in sé, non è altro che questa attualità della relazione tra il soggetto finito e la sua idealità, tra il pensiero coscienziale e la struttura logico-oggettiva che permea le manifestazioni più immediate del sapere. Ma il movimento che conduce alla immaginazione dev'essere compreso nella sua totalità ed è proprio questo che Hegel vuole fare nei sottoparagrafi dello Spirito teorico.

Lo spirito teorico non ha più un oggetto (come nella Fenomenologia) bensì una determinatezza. Ecco perché Hegel scrive che lo spirito "è finito". Ma tale determinatezza altro non è che l'immediata unità di sapere e ragione. Tra sapere e ragione c'è una relazione di coappartenenza intrinseca: da un lato se la ragione viene posta come concetto dello spirito, allora la realtà è il sapere; dall'altro se è il sapere ad esser considerato come concetto dello spirito, allora la sua realtà è la ragione: «l'avanzare dello spirito è sviluppo (*Entwicklung*), nella misura in cui la sua esistenza, il sapere, ha in se stesso, come contenuto e scopo, l'essere in sé e per sé determinato, vale a dire il razionale (*Vernünftige*)»⁶⁵.

La conoscenza si configura come ritorno all'originario che è al contempo un produrre libertà, un movimento di liberazione. Vedremo nel corso dell'esposizione come questo sia al contempo il punto di massimo raccordo tra Hegel e la *Frühromantik*, in ispecie Novalis, ma al contempo di massima distanza. La libera-

⁶⁵ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 286.

zione è il dislocarsi del soggetto dalla immediatezza (naturalità) e tale dislocamento non perviene alla semplice identità fra sé e la sua immagine⁶⁶. Questa dissonanza, diffrazione interna al soggetto, in quanto impossibile possibilità di cogliere l'origine del proprio costituirsi, è ciò che Hegel chiama *Intelligenza*.

Lo spirito, si legge nel §446, è un «sordo agitarsi entro sé [*dumpfes Weben in sich*]»⁶⁷. Si noti che *Weben* significa propriamente tessere, intrecciare. Lo spirito è quindi questa continua attività di connessione, seppure ancora irriflessa. In questo momento è l'attenzione (*Aufmerksamkeit*) ad essere contrassegno dell'attività spirituale, in quanto introduce un arresto, una negazione, del continuo groviglio della «materia del suo sapere»⁶⁸. In questo primo distacco dal sentimento, operata dalla *Aufmerksamkeit*, è prefigurata l'attività della *Einbildungskraft*, la quale tuttavia in questo momento si limita a porre un freno al flusso dei *Gefühle*.

La necessità di costituire l'unità porta al distacco da questa nuova immediatezza e tale movimento è chiamato da Hegel *Erinnerung*. Con questa attività Hegel non vuole intendere, col senso comune, la capacità di ripristinare contenuti depositati, quanto l'insearsi (*in-sich-gehen*) del soggetto al fine di raggiungere se stesso come contenuto, raggiungimento che è possibile solo col/nel progressivo distacco dall'immediata datità. Il soggetto ha ora un'immagine. Da un lato l'immagine è in relazione costante all'oggetto, il quale resta irriducibilmente di fronte al soggetto; dall'altro l'immagine è la proprietà del soggetto e rientra nella capacità di autoriferimento di esso.

⁶⁶ Sul carattere "rivoluzionario" del primo romanticismo si veda M. COMETA (a cura di), *L'età classico-romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁶⁷ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 297.

⁶⁸ *Ibidem*.

L'intelligenza è questa immediata opposizione che, compenetrando i due momenti, produce immagini e concede ad esse una determinazione spazio-temporale. L'intelligenza tuttavia non si esaurisce nelle immagini, anzi essa è il loro in-sé: «l'intelligenza non è però solo la coscienza e l'esser determinato, ma, come tale, il soggetto e l'in-sé delle sue determinazioni». Nell'intelligenza l'immagine non ha più un'esistenza determinata; essa «è conservata inconsciamente, ricordata dall'intelligenza»⁶⁹.

Nello *Zusatz* al §453 si legge che «l'immagine è il mio proprio, essa mi appartiene; ma in un primo tempo essa non ha ancora alcuna ulteriore omogeneità con me, poiché essa non è ancora pensata»⁷⁰. L'immagine costituisce quindi il primo momento di elevazione dell'oggetto al contenuto universale e questa elevazione si compie attraverso la trasfigurazione dell'oggetto nelle strutture che lo identificano e che sorreggono l'esperienza⁷¹. L'immagine, dunque, è un atto di riconduzione dell'oggettualità al suo fondamento, ossia il soggetto (finito). Tale atto di riconduzione si mostra quindi come non originario (compiuto), e da ciò sorge la necessità di una riconfigurazione dell'intelligenza stessa. Essa ora è immaginazione riproduttiva: «il contenuto riprodotto, in quanto appartiene all'unità identica a sé dell'intelligenza, ed è ricavato dal suo pozzo universale, ha una rappresentazione universale che funge da relazione associativa delle immagini»⁷².

⁶⁹ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 310.

⁷⁰ Ivi, 311. Come si legge nelle Lezioni 1827-1828: l'intelligenza «rende imperituro ciò che è caduco, lo mummifica e lo conserva». G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828). Secondo il manoscritto di Johann Eduard Erdmann. Aggiunte trascritte da Ferdinand Walter*, trad. it. di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000, 284.

⁷¹ Sulla normatività dell'immaginazione Cf. A. FERRARIN, *Hegel e Husserl sull'immaginazione*, 107.

⁷² HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 313.

L'immaginazione, differentemente dal ricordo, non ha bisogno di una intuizione esterna, poiché la sua attività spontanea è proprio quella del *Wiederherovorrufen* (chiamare nuovamente fuori), conferendo ai *Bilder* il carattere di *Besitz*. L'immaginazione riproduttiva è quindi il crinale del passaggio alla consapevolezza dello spirito del possesso dei contenuti⁷³ e tuttavia questi sono *ancora* dati in modo estrinseco. La preminenza del soggetto che ora ha possesso dell'immagine esclude l'isolamento di questa. Il possesso infatti non si riferisce solo alla singola immagine, ma alla totalità delle relazioni tra le immagini. Si tratta di comprendere, secondo le parole dello *Zusatz* al §455, l'immaginazione come «l'attività dell'associazione delle immagini [*die Tätigkeit des Assoziierens der Bilder*]»⁷⁴. L'associazione compiuta dall'immaginazione non è lineare ma gerarchica e ciò mostra l'idealità del soggetto finito.

Hegel critica l'impostazione riduzionista della psicologia del suo tempo, la quale è riconducibile alla tradizione dell'empirismo inglese, secondo cui la costellazione di immagini è sorretta dalle «cosiddette leggi dell'associazione delle idee»⁷⁵. Se il senso comune pensa l'attività associativa come composizione e scomposizione di elementi preesistenti in quanto percepiti dall'esterno («le cosiddette leggi dell'associazione»)⁷⁶, Hegel vuole mostrare come l'associazione sia già un atto strutturato e

⁷³ L'immaginazione come recupero delle immagini proprie del soggetto è distinta da quella kantiana, che consiste nella sintesi dei dati sensibili. Sulle differenti concezioni dell'immaginazione in Hegel e Kant si veda K. DÜSING, *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung*, in *Hegel-Studien* XXI (1986), 87-128.

⁷⁴ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 314.

⁷⁵ Ivi, 313. Cf. M.J. INWOOD, *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York 2007, 487.

⁷⁶ Si pensi all'affermazione di Hobbes secondo cui l'immaginazione si forma «quando concepiamo nella nostra mente un centauro a partire dalla vista di

quindi intrinsecamente spirituale. La *asoziiierende Einbindungskraft* ha una forza normativa implicita che scongiura qualsiasi arbitrarietà delle associazioni. Le associazioni infatti fanno emergere la razionalità intrinseca del contenuto esperito, ossia la sua struttura categoriale. L'immaginazione associativa, proprio per il suo astrarre dalla datità stravolgendo l'ordine del mondo empirico, è un atto di libertà prefigurante l'idealità stessa del soggetto. La libertà del soggetto nell'immaginazione associativa è proprio nella capacità di questa di esplicitare l'ordine categoriale della realtà. L'immaginazione eleva la singola determinazione all'universalità. In questa forma la determinazione non è più una accidentalità ma anzi assume una funzione normativa nei confronti delle intuizioni stesse (sotto il predicato di un colore vengono sussunti gli oggetti più disparati)⁷⁷.

E tuttavia c'è ancora un elemento difettivo dell'associazione che non le consente il pieno dispiegamento dello speculativo. L'elemento difettivo consiste nella non riflessività della connessione la quale consentirebbe di comprendere la necessità stessa della connessione tra la singola determinazione logica e la particolarità a cui si riferisce. L'immediatezza è sì superata dalla immaginazione associativa – in quanto dispone dei propri contenuti come proprietà – ma è al contempo conservata – in quanto l'associazione stessa è immediata e non riflessa⁷⁸.

un uomo in un certo momento e di un cavallo in un altro». T. HOBBS, *Leviatano*, trad. it. di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2011, 16.

⁷⁷ Il processo di soggettivazione è dunque reso possibile dall'immaginazione stessa, la quale individua le strutture che rendono pensabile un'esperienza coerente. Questo è il lato propriamente soggettivo dell'esperienza. Ma a questo lato corrisponde quello oggettivo, secondo cui è l'ordine categoriale stesso ad associare e gerarchizzare le immagini.

⁷⁸ Sul difetto dell'immaginazione e sulla necessità del superamento nella dimensione propriamente linguistica si vedano J.A. BATES, *Hegel's Theory of Imagination*, SUNY Press, Albany (NY) 2004; J. SIMON, *Zeichenmachen-*

Il passaggio all'immaginazione produttiva deriva dalla necessità di superare questa immediatezza che ora appartiene all'atto associativo stesso. L'immaginazione produttiva o fantasia è quindi un momento di cruciale importanza per il processo di soggettivazione dato che essa non coglie semplicemente la realtà esterna ed interna (come fa l'immaginazione associativa) ma le unisce nella verità e nella razionalità del reale. Ecco perché, nelle sue *Vorlesungen über die Ästhetik*, afferma che «si deve tuttavia stare attenti a non scambiare la fantasia con l'immaginazione meramente passiva (*bloß passiven Einbildungskraft*). La fantasia è creatrice (*Die Phantasie ist schaffend*)»⁷⁹. Nel cogliere la realtà e le sue forme la fantasia recupera la memoria e il variopinto mondo (*bunte Welt*) di immagini che essa conserva.

Nell'*Anmerkung* al §453 Hegel usa la metafora del pozzo per designare l'intelligenza nel suo continuo produrre e interiorizzare immagini. Essa è il «pozzo notturno nel quale è custodito un mondo d'infinito immagini» o, il che è lo stesso, il «pozzo inconscio, cioè (...) l'universale esistente, nel quale il diverso non è ancora posto come discreto»⁸⁰. Il contenuto dell'intuizione è *immer wieder* trasfigurato dall'intelligenza tra esterno ed interno. Ma qui avviene un passaggio sorprendente. L'universale indeterminatezza del pozzo notturno, retaggio del movimento animico esposto nella Antropologia, per esistere deve concretarsi nella soggettività.

L'intelligenza diventa fantasia. L'importanza di questo passaggio sta nel fatto che nell'immaginazione produttiva si inverte l'attività stessa dello spirito teoretico. L'idealizzazione del contenuto trovato è ora sostituita dal processo di reificazione del

de Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 2, 254-270.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Estetica*, tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, I, 316.

⁸⁰ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 310-311.

contenuto tesso. La *Ideelsetzung* si tramuta in *Sichselbstentäußerung*, ossia il contenuto racchiuso originariamente nell'intuizione si dà un'esistenza oggettiva. Nell'*Estetica* Hegel sottolinea maggiormente questa esigenza di esteriorizzazione che fonde in unità dialettica fantasia e memoria: «l'uomo conserva sempre quel che gli interessa, ed uno spirito profondo estende il campo dei propri interessi a innumerevoli oggetti»⁸¹. Qui Hegel si riferisce a qualcosa che riguarda l'artista ma ancor di più la soggettività in sé e per sé. C'è infatti una proporzionalità diretta tra la profondità dello spirito e l'estensione del suo campo di interessi. Tale soggettività è continuamente e completamente calata in relazioni (non solamente oggettuali) e questo movimento è un apprendimento del reale (*Auffassung des Wirklichen*) al quale corrisponde una eguale familiarità (*gleiche Vertrautheit*) con l'interno dell'uomo. Ma è proprio a questo livello che Hegel comincia a far intravedere i limiti della fantasia nel completo dispiegamento della soggettività: «a questa doppia conoscenza deve aggiungersi quella del modo come l'interno dello spirito si esprime nella realtà e traspare attraverso l'esteriorità di questa»⁸².

Nella fantasia l'intelligenza si rivela non come il pozzo indetermiato e (astrattamente) universale, «ma come singolarità, cioè come concreta soggettività (*als Einzelheit, d. i. als konkrete Subjektivität*)»⁸³. Tramite la fantasia l'intuizione viene trasfigurata. Questa infatti, se nella sua immediatezza è qualcosa di dato e di spaziale (*gegebenes und raumliches*), nella fantasia diviene segno, «qualcosa di grande» la cui figura più autentica «è un essere determinato nel tempo, un dileguare dell'essere determinato, mentre esso è»⁸⁴. La fantasia è quindi il *principium individuatio-*

⁸¹ HEGEL, *Estetica*, I, 316.

⁸² Ivi, 317.

⁸³ Ivi, 318.

⁸⁴ Ivi, 320-321.

nis dell'intelligenza, la sua concrezione non tanto corporea – che è già avvenuta nell'Antropologia – quanto piuttosto spirituale: «in quanto attività che opera questa unificazione, la fantasia è ragione»⁸⁵. Questa affermazione è molto importante per comprendere lo statuto della soggettività di cui Hegel parla.

Nella fantasia il soggetto è concreto e irriducibilmente unico. La fantasia coglie la razionalità nella sua forma concreta e individuale. Ma la libertà della fantasia, proprio per l'esigenza di estendere la propria comprensione al resto del mondo (ad altri soggetti *in primis*) si realizza solo con una virtù etica, implicante già un orizzonte comunitario, ossia la ponderazione: «con questo sentimento infatti, che compenetra ed anima il tutto, l'artista ha fatto della propria materia e della sua configurazione il suo Io più intimo, la proprietà più interna di sé come soggetto»⁸⁶.

E tuttavia, ritornando alle pagine della Psicologia, Hegel afferma che la fantasia è «ragione formale soltanto nella misura in cui il contenuto della fantasia come tale è indifferente»⁸⁷. Se da un lato – in piena convergenza con Novalis – Hegel afferma la necessità della fantasia per la trasfigurazione del mondo, nonché la sua pervasività nel processo di soggettivazione, dall'altro la fantasia resta un momento, il cui contenuto non è ancora pie-

⁸⁵ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 318.

⁸⁶ HEGEL, *Estetica*, I, 318. Ecco perché, in queste pagine, si leggono molti rimandi da parte di Hegel alla dimensione esperienziale del soggetto che concorre interamente alla produzione di un'opera d'arte: «un'opera d'arte non può liberarsi completamente della cultura del proprio tempo; ma una cosa è riflettere tale cultura, un'altra ricercare e riunire esteriormente il materiale in modo indipendente dal contenuto vero e proprio della rappresentazione» (HEGEL, *Estetica*, I, 335). Il limite della fantasia artistica sta proprio nel non riconoscimento che la libertà di astrarre e produrre, propria dell'idealità spirituale, è solo un primo momento della libertà in sé e per sé, la quale si dispiega in modo effettuale solo nelle relazioni riconoscitive all'interno di uno Stato.

⁸⁷ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 318.

namente reale (*wirklich*). «L'immagine prodotta dalla fantasia è solo soggettivamente intuitiva; nel segno, la fantasia aggiunge l'intuibilità propriamente detta»⁸⁸. La *Sichselbstentäußerung* della fantasia produce il segno come unità di rappresentazione universale e intuizione di un contenuto esterno, ma questa unità è sempre dileguante. La fantasia si rivela quindi come non originaria, perché ad essa manca l'autoriflessività. La fantasia stessa dev'essere posta dall'intelletto e ciò avviene con la memoria produttiva (*produktives Gedächtnis*).

Come è stato notato la filosofia dello spirito inizia essenzialmente con la memoria e con il suo *Lebenselement*, il linguaggio. Se la memoria è la possibilità di richiamare alla presenza gli oggetti, il linguaggio è il comunicare tale presenza in una dimensione che oltrepassa la singolarità del sé. Il linguaggio, in quanto alienazione della singolarità (nella duplicità di genitivo soggettivo/oggettivo) è un processo di liberazione della singolarità che si eleva a universale regno di significati. Scrive Cantillo: «Il linguaggio è (...) la forza che produce il mondo umano – spirituale – che avviene nella universalità e nella oggettività: un mondo “comune”»⁸⁹. Il mondo umano è questo sistema di nomi e di segni, di cui la memoria oggettiva il significato nella comunicazione intersoggettiva.

Fin tanto che noi vediamo l'asino – scrive Hegel nella *Filosofia dello spirito 1805-1806* –, ed anche lo tocchiamo o lo udiamo, noi siamo la stessa cosa, siamo immediatamente tutt'uno con lui, riempiti da lui; ma venendo indietro come nome, esso è un che di spirituale – qualcosa di interamente altro⁹⁰.

⁸⁸ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 319.

⁸⁹ G. CANTILLO, *La nascita del soggetto in Hegel*, in G. CANTILLO - F. C. PAPPARO (a cura di), *Eticità del senso*, Luciano Editore, Napoli 2003, 20.

⁹⁰ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Editori Laterza, Roma 1984, 75.

La memoria non solo conserva nel nome il segno prodotto dalla fantasia ma – e ciò costituisce la necessità del superamento della fantasia stessa – istituisce le relazioni tra i nomi conferendo «alle sensazioni, intuizioni, rappresentazioni un secondo essere determinato, più elevato di quello immediato»⁹¹.

III. Conclusioni provvisorie

Pur se esse appartengono a una comune costellazione filosofico-culturale⁹² in questa conclusione cerco di tratteggiare, senza alcuna pretesa di esaustività, una differenza che rende irriducibile la concezione novalisiana dell'immaginazione (*erschaffende Einbildungskraft*) a quella hegeliana (*Phantasie*). Come si è cercato di mostrare sia per Novalis che per Hegel l'immaginazione è più che una semplice facoltà e il suo dominio non è univoco, abbracciando nelle relazioni che essa istituisce piani differenti, da quello epistemologico a quello etico.

Sappiamo – scrive Masini – come l'aspirazione dei romantici sia volta a realizzare, attraverso una critica del presente, come epoca di disgregazione e di rottura di un'«ingenua» armonia tra uomo e uomo e tra uomo e natura, tramontata col mondo antico, *le premesse per una integrazione*, non priva di tratti utopici, dell'uomo in una nuova totalità⁹³.

Queste parole di Masini colgono bene la congerie culturale e la costellazione metafisica di cui si nutrono gli esponenti del romanticismo come anche dell'idealismo⁹⁴. La potenza dello

⁹¹ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 321.

⁹² Cf. G. PINNA, *Storicità ed eclettismo. Forme del moderno nell'estetica di Hegel*, in D. GUASTINI – A. ARDOVINO (a cura di), *I percorsi dell'immaginazione. Studi in onore di Pietro Montani*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2016, 45-54.

⁹³ NOVALIS, *Inni alla notte*, IX, corsivo mio.

⁹⁴ Cf. B. KÜNSTER, *Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*, Marburg 1979. Si veda anche G.G. CERCHIA – F. VERCELLONE, *Romanticismo e filosofia*, nu-

spirito, la sua unione con la natura, la riconfigurazione della soggettività e il suo ruolo in una prospettiva olistica che integri sentimento e ragione, finito e infinito, temporalità ed eternità, sono queste le tematiche comuni di Romanticismo e Idealismo che confluiscono nella concezione dell'immaginazione (intesa come *erschaffende Einbildungskraft* e *Phantasie*).

La differenza però sta proprio in quelle “premesse per una integrazione”. Alla scissione del proprio tempo Novalis ed Hegel rispondono in modo diverso. In questa conclusione ciò su cui voglio porre l'attenzione è il ruolo che l'immaginazione ha nell'elaborazione di queste “premesse” in base alla soggettività che essa configura. Si può senz'altro ammettere che tanto Novalis quanto Hegel scorgono nell'immaginazione la “infinita libera attività” dell'uomo, la sua più viva potenza di trasfigurare la natura e anche se stesso. Questa valenza rivoluzionaria e al contempo utopica – che segna un *Leitmotiv* sia della *Frühromantik* sia della Filosofia classica tedesca – raggiunge l'apice nell'affermazione novalisiana secondo cui «tramite la volontaria rinuncia all'assoluto nasce in noi l'attività assolutamente libera, l'unico assoluto possibile che possa esserci dato»⁹⁵.

L'immaginazione è l'attività perenne del soggetto, attività che è al contempo performativa della stessa soggettività. Sep-pure, per Novalis ed Hegel, nell'immaginazione si manifesta la infinita potenza della soggettività (la sua idealità direbbe Hegel) essi conferiscono un ruolo diverso all'immaginazione e ciò deriva da una più ampia e differente concezione della soggettività. Per Novalis la *erschaffende Einbildungskraft* è il risultato massimo – la trasfigurazione totale attraverso l'immaginazione è la ri-

mero monografico di *Rivista di Estetica* 34-35 (1990); M. COMETA (a cura di), *Mitologie della ragione*, Studio Tesi, Pordenone 1989; M. FRANK, *Die Philosophie des sogenannten «Magischen Idealismus»*, in *Euphorion* 63 (1969), 88-116.

⁹⁵ NOVALIS, *Opera filosofica*, I, 238.

nuncia all'assoluto – che libera il soggetto dall'assoluto presunto: «In una filosofia della coscienza, com'è (e non potrebbe essere altrimenti) quella di Novalis, l'assoluto perviene al sapere solo negativamente»⁹⁶. La totale relazionalità a cui perviene la *erschaffende Einbildungskraft* non è l'assoluto, ma solo il suo resto. Il soggetto (l'artista in quanto poeta-filosofo) riflette tale assoluto distanziandosi da esso: il risultato della riflessione è appunto il sapere. Si comprende dunque che quel «nuovo legame di Tu e Io» (*neues Band des Du und des Ich*), che abbiamo mostrato nell'analisi degli *Inni alla notte*, non fa che *riflettere* l'assoluto e ciò significa che, pur nella loro inscindibilità, i soggetti restano uno affianco all'altro, ma non costituiscono un'unità vivente⁹⁷.

Diversamente in Hegel, per il quale l'immaginazione, proprio per la sua duplicità, è pur sempre *un* momento dell'autosviluppo spirituale, in cui ad essere oggetto di “rinuncia” è proprio l'unilateralità della soggettività, il suo superamento-ampliamento (*Aufhebung-Erweiterung*) nella relazione stessa che è propriamente lo spirito. La *Phantasie* spinge la soggettività al riconoscimento della propria idealità: il contenuto non è più subito (come nella *reproduktive Einbildungskraft*) ma posto nel conte-

⁹⁶ NOVALIS, *Del poeta regno sia il mondo*, 35.

⁹⁷ I limiti di questo articolo non permettono una disamina approfondita di questa dimensione relazionale. Si può tuttavia sottolineare come il residuo di estraneità tra i soggetti derivi direttamente dalla separazione tra assoluto e sapere. Tale separazione è il retaggio decisivo che segna la continuità tra Fichte e Novalis e il persistere, in quest'ultimo, di una concezione trascendentale del sapere e della soggettività che incarna quel sapere. Per questa ragione, seguendo Hegel, la concezione novalisiana può esser accostata alla rappresentazione religiosa, in quanto gli elementi (assoluto e sapere, io e tu) sono sì messi in relazione, ma nel modo estrinseco dell'*auch*: c'è l'assoluto *e anche* il sapere; c'è l'io *e anche* il tu. La rappresentazione religiosa conferisce «indipendenza ai momenti del contenuto dello spirito, facendone vicendevoli presupposti e fenomeni che si susseguono l'un l'altro (*aufeinanderfolgenden Erscheinungen*), connessione di avvenimenti secondo determinazioni riflessive finite». HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 420.

nuto sensibile (attraverso simboli e segni). Tuttavia la *Phantasie*, in quanto contenuto sensibile esteriorizzato dallo spirito, non è altro che il momento intuitivo di cui lo spirito necessita per riconoscere la propria attività. La duplice valenza della fantasia segna la necessità del suo superamento in una sfera più alta – il pensiero – nel quale lo spirito raggiunge un contenuto più adeguato alla propria attività: nella fantasia l'unità di soggettività e di oggettività «rimane ancora qualcosa di soggettivo, al contrario nel pensiero quell'unità acquista la forma di un'unità tanto oggettiva quanto soggettiva»⁹⁸. Lo spirito supera dunque la sua idealità in veste di rappresentazione per abbracciare una nuova forma di idealità, quella concettuale-concreta. In tale nuova comprensione della propria idealità, lo spirito supera la unilateralità soggettiva fornita dalla fantasia (che potremmo definire “il retaggio coscienziale nello Spirito”).

Riprendendo la terminologia della enciclopedia *Scienza della logica*, quello a cui si assiste nelle pagine precedenti il §465 è l'autoriflessione della fantasia. Essa non trasfigura più gli oggetti dell'intuizione, o almeno non si esaurisce in questa attività: la trasfigurazione riguarda ora lo spirito stesso⁹⁹. Ciò significa che oggetto di trasfigurazione non è solamente l'unilateralità soggettiva della fantasia, ma anche la soggettività che configura l'attività della fantasia. La soggettività, attraverso la memoria e superando la dimensione rappresentazionale, riconosce di essere

⁹⁸ HEGEL, *Filosofia dello spirito*, 334.

⁹⁹ Il movimento dell'essenza ha come risultato l'identità riflessiva la quale non consiste nel transito delle determinazioni ma nel rapporto riflessivo di sé con sé: «la relazione-a-sé nell'essenza è la forma dell'identità, della riflessione-in-sé; questa forma è intervenuta al posto dell'immediatezza dell'essere». G. W. F. HEGEL, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2010, 310. Sulla circolarità dello spirito, intesa come movimento del riconoscimento, in riferimento alla dinamica dell'autoriflessività dell'essenza si veda P. REDDING, *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca-London 1996.

unità dinamica delle trasfigurazioni e, ancora più importante, essa non è altro che la trasfigurazione della costitutiva relazione ad altro (al mondo, all'altro soggetto)¹⁰⁰: in ciò consiste propriamente il pensare (*das Denken*). Riprendendo la terminologia novalisiana, solo nel pensiero si realizza pienamente “il nuovo legame di Tu e Io” attraverso cui la soggettività effettua (*verwirklicht*) il proprio ampliamento e riconosce se stessa come concreta relazionalità.

¹⁰⁰ Sul ruolo della relazione nella costituzione della soggettività si veda H. IKÄHEIMO, *Self-consciousness and Intersubjectivity: A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2000.

Bibliografia principale

HEGEL G. W. F. , *Estetica*, tr. it. di N. Merker e N. Vaccaro, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

-----, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di E. De Negri, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

-----, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005.

-----, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2010.

-----, *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828). Secondo il manoscritto di Johann Eduard Erdmann. Aggiunte trascritte da Ferdinand Walter*, trad. it. di R. B. Oliva, Guerini e Associati, Milano 2000.

-----, *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes I (1822; 1825)*, Hrsg. von C. J. Bauer, Meiner, Hamburg 2008.

NOVALIS, *Del poeta regno sia il mondo. Attraversamenti negli appunti filosofici*, a cura di S. Mati, Pendragon, Bologna 2005.

-----, *Frammenti*, a cura di E. Pocar, Rizzoli, Milano 1976.

-----, *I discepoli di Sais*, trad. it. di A. Reale, Bompiani, Milano 2001.

-----, *Inni alla notte, Canti spirituali*, trad. it. di G. Bemporad, Garzanti, Milano 2002.

-----, *Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, II vol., Einaudi, Torino 1993.

Bibliografia secondaria

ALBRECHT L., *Der magische Idealismus in Novalis Märchentheorie und Märchendichtung*, Hansischer Goldenverlag, Hamburg 1948.

ARENA L. V., *La filosofia di Novalis*, FrancoAngeli, Milano 1987.

AUTORI VARI, *Problemi del romanticismo*, Shakespeare and Company, Milano 1983.

BATES J. A., *Hegel's Theory of Imagination*, SUNY Press, Albany (NY) 2004.

BLUMENBERG H., *La leggibilità del mondo*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009.

BODEI R., *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987.

CANTILLO G. – PAPPARO F. C. (a cura di), *Eticità del senso*, Luciano Editore, Napoli 2003.

CERCHIA G. – VERCELLONE F., *Romanticismo e filosofia*, numero monografico di *Rivista di Estetica* 34-35 (1990).

CERCIGNANI F., *L'età dell'oro di Novalis tra poesia e filosofia*, in *Studia theodisca* VII (2000), 147-183.

COMETA M. (a cura di), *L'età classico-romantica. La cultura letteraria in Germania tra Settecento e Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 2009.

COMETA M. (a cura di), *Mitologie della ragione*, Studio Tesi, Pordenone 1989.

DESIDERI F. , *Guerra e pace: «voluttà della sintesi» e «malinconia bacchica» in Novalis*, in G. RAMETTA (a cura di), *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, FrancoAngeli, Milano 2003, 151-162.

-----, *Il velo dell'autocoscienza: Kant, Schiller e Novalis*, in *Atque* 16 (1997), 27-42.

-----, *Il velo di Iside*, Pendragon, Bologna 1997.

-----, *L'ascolto della coscienza*, Feltrinelli, Milano 1998.

-----, *Novalis e la chimica come «arte a priori»*, in *Annali – Istituto Universitario Orientale. Sezione Germanica* 1-3 (1993), 173-193.

DRÜE H., *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, De Gruyter, Berlin 1976.

DUMONT A. - SCHNELL A. (Hrsg.), *Einbildungskraft und Reflexion: Neuere philosophische Untersuchungen zu Novalis*, Lit Verlag, Münster 2016.

DÜSING K., *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistiche Umdeutung*, in *Hegel-Studien XXI* (1986), 87-128.

-----, *Hegels Theorie der Einbildungskraft*, in F. Hespe, B. Tuschling (Hrsg.), *Psychologie und Antropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 297-320.

FICHTE J. G., *Dottrina della scienza*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1987.

FRANK M., *Die Philosophie des sogenannten «Magischen Idealismus»*, in *Euphorion* 63 (1969), 88-116.

-----, *«Intellektuale Anschauung». Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewusstsein. Kant, Fichte, Hölderlin-Novalis*, in E. Behler, J. Hörisch (Hrsg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Schöningh, München-Paderborn-Wien-Zürich 1987, 96-126.

FUBINI E., *L'estetica musicale dal Settecento a oggi*, Einaudi, Torino 1987.

HAYWOOD B., *Novalis: The Veil of Imagery. A Study of the Poetic Works of Friedrich von Hardenberg (1772-1801)*, Harvard University Press, Cambridge 1959.

HEFTRICH E., *Novalis. Vom Logos der Poesie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1969.

HEGENER J., *Die Poetisierung der Wissenschaften bei Novalis. Dargestellt am Proze der Entwicklung von Welt und Menschheit. Studien zum Problem enzyklopädischen Weltfahrens*, Bouvier, Bonn 1975.

HEILBORN E., *Novalis der Romantiker*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1901.

HESPE F. - TUSCHLING B. (Hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

HOBBS T., *Leviatano*, trad. it. di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2011.

IKÄHEIMO H., *Self-consciousness and Intersubjectivity: A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2000.

INCIARTE F., *Die Einbildungskraft im transzendentalen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1970.

INWOOD M. J., *A Commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York 2007.

KOCH H., *Der philosophische Stil des Novalis*, Diss., Münster 1971.

KÜNSTER B., *Transzendente Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*, Marburg 1979.

LI VIGNI F. (a cura di), *Immaginazione: fra mimesis e poiesis*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2015.

LEROY R., *Die Novalis'schen Bilder der «Nacht»*, in *Revue des langues vivantes* 31 (1965), 390-403.

MÄHL H. J., *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Carl Winter, Heidelberg 1965.

MANCA D. - MAGRÌ E. - FERRARIN A. (a cura di), *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015.

MORETTI G., *L'estetica di Novalis*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

PINNA G., *Storicità ed eclettismo. Forme del moderno nell'estetica di Hegel*, in GUASTINI D. - ARDOVINO A. (a cura di), *I percorsi dell'immaginazione. Studi in onore di Pietro Montani*, Pellegrini Editore, Cosenza 2016, 45-54.

REDDING P., *Hegel's Hermeneutics*, Cornell University Press, Ithaca-London 1996.

SAMUEL R., *Die poetische Staats-und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs. Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Diesterweg, Frankfurt am Main 1935.

SELNER T. F., «*Sophie, sey mein Schütz-Geist*». *A New Source for Novalis' Hymnen an die Nacht?*, in *Journal of English and Germanic Philology* 86 (1987), 33-57.

SIMON H., *Der magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis*, Winter, Heidelberg 1906.

SIMON J., *Zeichenmachende Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (1996) 2, 254-270.

STANCHINA G., *Il limite generante. Analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Guerini e Associati, Milano 2002.

STONE A., *Being, Knowledge, and Nature in Novalis*, in *Journal of the History of Philosophy* 46 (2008) 1, 141-164.

VERCELLONE F., *Simboli della fine*, Il Mulino, Bologna 2018.

VERSARI M., *Enrico di Ofterdingen. Iniziazione e poetica*, CLUEB, Bologna 2011.

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