

Symphilosophie

Rivista internazionale sulla filosofia romantica

Immediatezze che dileguano

La “certezza sensibile” e il congedo di Hegel dallo spinozismo e dal romanticismo

*Sandra V. Palermo **

ABSTRACT

Well-known are Hegel's statements according to which Spinozism constitutes the “beginning” of genuine philosophy, because philosophy cannot properly commence unless the soul immerses itself in the ether of the one substance. Yet Spinoza is not merely *Anfang*. In the *Science of Logic*, substance appears both as the result of a long conceptual process – one that can at the same time be identified with the unfolding of the history of philosophy – and as a beginning which is nevertheless also said to be an end, insofar as within it all movement comes to rest. Starting from this ambiguous positioning of Spinoza within the framework of Hegel's system, the text asks whether the presence of the Dutch philosopher can be traced in the “universal” that results from the first phenomenological movement of consciousness, and goes on to show that this universal cannot in any way be identified with the universality of Spinozist substance. An analysis of Hegel's appeal to the image of the Eleusinian mysteries makes it possible to show how distant the Hegel of the *Phenomenology of Spirit* is from both Spinozism and Romanticism, both of which are characterized by a lack of determinacy, measure, and discursivity.

Keywords: sense certainty, immediacy, universality, *Substanz*

RIASSUNTO

Ben note sono le affermazioni di Hegel secondo cui lo spinozismo è l'“inizio” della vera filosofia, perché questa non può cominciare se l'anima non si tuffa nell'etere dell'unica sostanza. Ma Spinoza non è solo *Anfang*. Nella Scienza della logica, la sostanza compare sia come l'esito di un lungo percorso concettuale da identificare al contempo con lo sviluppo della storia della filosofia, sia come inizio del quale tuttavia si dice che è anche fine, perché in esso ogni movimento si arresta. Partendo da questa incerta collocazione di Spinoza entro la cornice del sistema di Hegel, il testo si domanda se è possibile riscontrare la presenza del filosofo olandese nell'universale che risulta dal primo movimento fenomenologico della coscienza, e giunge a mostrare come tale universale non possa affatto essere identificato con l'universalità della sostanza spinoziana. L'analisi del ricorso all'immagine dei misteri eleusini consente inoltre di mostrare quanto lontano sia lo Hegel della Fenomenologia e dallo spinozismo e dal romanticismo, entrambi identificati con la mancanza di determinazione, di misura e di discorsività.

Parole chiave: certezza sensibile, immediatezza, universalità, sostanza

* Professor of History of Contemporary Philosophy and History of Classical German Philosophy, Università di Pavia, Piazza Botta 6, 27100 Pavia, Italy – sandraviviana.palermo@unipv.it

1. L'inizio essenziale del filosofare

Sull'importanza della filosofia di Spinoza per la formazione e lo sviluppo del pensiero di Hegel non ci sono dubbi né disaccordi tra gli interpreti. Non è neanche in discussione il fatto che l'appropriazione hegeliana di Spinoza vada letta alla luce della polemica scatenata dalle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi. Come dice Frederick Beiser, queste lettere trasformano la mappa culturale della Germania di fine secolo¹, proprio durante gli anni della formazione secondaria e soprattutto universitaria di Hegel, che infatti a cavallo tra la fine dell'80 e gli inizi del '90, inizia a scrivere il suo itinerario concettuale in un costante confronto con la dottrina del pensatore di Amsterdam. Dottrina letta, sin da subito, come pensiero che non fa concessioni ai concetti ecclesiastici ortodossi, come modello radicale di razionalità collocatosi in tutto e per tutto dalla parte dell'immanenza, e come esercizio filosofico in grado di accedere alla vera unità. Sin dalla prima giovinezza di Hegel, il pensiero di Spinoza rappresenta dunque la filosofia della sostanza unica, *Standpunkt* in grado di elevarsi al di sopra di tutte le determinatezze e delle ostinate finitezze del senso comune e del filosofare meramente riflessivo.

L'ammirazione e la ripresa della dottrina spinoziana che con accenti diversi accompagnano l'intera formazione e dispiegamento del pensiero hegeliano si condensano, com'è noto, nel famoso adagio delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, secondo cui "essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare", perché "non si comincia a filosofare, senza che l'anima si tuffi anzitutto in quest'etere dell'unica sostanza, in cui è sommerso tutto quel che si era ritenuto vero"². Filosofare dunque è porsi dal punto di vista dello spinozismo e l'identificazione di filosofia e spinozismo è così stretta che Hegel non esita a sostenere: "O spinozismo o nessuna filosofia"³. In questo senso, come scriveva Franco Chiereghin, uno tra i più lucidi ed eleganti studiosi italiani del pensiero di Hegel, la filosofia hegeliana rimane sempre, nelle sue strutture fondamentali, un "completamento e un'estensione dello spinozismo secondo i suoi stessi principi"⁴.

Ora, se è facile vedere che la filosofia di Spinoza guida e accompagna sin da subito la riflessione di Hegel, più difficile diventa stabilire il "luogo"

¹ Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, 1987), p. 44.

² Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in *Werke in 20 Bänden* (Suhrkamp, 1986), p. 165 (d'ora in poi cit. come *VGP*, seguito dal numero di pagina); *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. III.2. (La Nuova Italia, 1981) p. 110 (d'ora in poi cit. come *LSF*, seguito dal numero di pagina).

³ *VGP*, 163-164; *LSF*, 110.

⁴ Franco Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana* (Olschki, 1961), p. 178.

del pensiero dell'olandese nel dispiegamento concettuale hegeliano. Questa difficoltà, che si lascia già scorgere nei primi abbozzi sistematici di Hegel, acquista una dimensione ancor più pregnante allorché la si pensa in relazione al disegno sistematico maturo del filosofo, chiamato ad attuare il programma di un superamento immanente della sostanza di Spinoza. Com'è noto, infatti, Hegel identifica il proprio progetto filosofico con un mostrare il farsi soggetto della sostanza, o, detto nei termini della *Scienza della logica*, con il movimento di confutazione della sostanza, equivalente al rivelarsi della sostanza come "genesì del concetto"⁵.

Rispetto a questa questione, gli studiosi hanno spesso sottolineato una doppia posizione di Spinoza nel movimento concettuale del sistema di Hegel: da un lato, la sostanza è punto di arrivo o istanza conclusiva di un percorso di elevazione al di sopra del mondo delle particolarità fenomeniche –in questo senso va letto il capitolo dedicato alla sostanza a conclusione dell'itinerario della logica oggettiva nella *Scienza della logica*–; dall'altro, la posizione del pensiero spinoziano compare come inizio di ogni sviluppo filosofico, poiché se non si è disposti a "rinunciare ad ogni determinato, ad ogni particolare, per riferirsi soltanto all'Uno", non si può intraprendere la strada della filosofia –qui il riferimento è senz'altro alle *Lezioni di storia della filosofia*, dove, come si diceva poc'anzi, la sostanza è "*Anfang*" della filosofia. Eppure, nelle *Lezioni*, come nella cosiddetta *Grande logica*, l'inizio spinoziano è al contempo una fine. È vero che nella *Scienza della logica* Hegel presenta la sostanza come genesì del concetto, ma nella riedizione della *Dottrina dell'essere* scritta poco prima di morire, identificando la posizione dell'essere indeterminato della triade iniziale con lo *Standpunkt* della sostanza spinoziana, sostiene che esso è un inizio che non è inizio di alcunché. Dunque la sostanza è un cominciamento che è al contempo istanza di arresto di ogni movimento, pietra di inciampo di ogni serio movimento concettuale.

In questa incerta collocazione della sostanza –come compimento e come inizio, e come inizio che è al contempo fine perché non consente avanzamento alcuno– c'è da riconoscere probabilmente la presenza di Jacobi. Infatti, Hegel assume fino in fondo sia la tesi jacobiana secondo cui Spinoza rappresenta l'espressione più compiuta e coerente della ragione occidentale e moderna, sia la sua convinzione che la sostanza è espressione di quell'anti-chissimo *ex nihilo nihil fit*. È in questo senso che Spinoza deve essere pensato sia come compimento, sia come inizio. Del resto, questa collocazione è

⁵ Georg W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke (Meiner, 1981), p. 15; trad. it. A. Moni, *Scienza della logica*, 2 vol. (Laterza, 2004), p. 652 (d'ora in poi cit. come *SdL*, seguito dal numero di volume e di pagina).

funzionale a una presentazione del proprio progetto filosofico come un superamento della filosofia della sostanza unica.

Si può dire, dunque, che nella posizione di Spinoza nel sistema di Hegel si stratificano diversi livelli di appropriazione. Questi livelli riflettono tra l'altro gli spostamenti che lo stesso progetto sistematico hegeliano subisce dalla sua prima formulazione ai disegni più maturi. Durante il periodo di Tubinga e di Berna, Hegel condivide con Schelling e Hölderlin l'idea che Spinoza rappresenti l'audacia di pensare al di fuori dei dogmi e di innalzarsi al di sopra di un concetto di Dio come "ente personale"⁶, e che la sua sostanza sia la strada per il compimento della rivoluzione copernicana iniziata da Kant e della sua "parola d'ordine": "ragione e libertà". Durante il soggiorno francofortese, e soprattutto nei primi anni di Jena, la necessità di combattere la *Zerrissenheit* e l'*Entzweiung* proprie della Modernità –diventate più drammatica allorché la rivoluzione francese, salutata con entusiasmo e speranza da uno Hegel ancora studente universitario, aveva imboccato la strada del terrore– fanno del pensatore di Amsterdam l'alleato ideale contro i dualismi propri della riflessività moderna: la "lucida vigilia di Spinoza" (*das Wachen des Spinoza*) diviene allora la migliore arma per smontare la trappola dualista in cui rimane impelagata la *Bildung* moderna con la sua contrapposizione tra idealismo soggettivo e realismo oggettivo. Il concetto spinoziano di sostanza, scrive Hegel, accede ad un *infinitum actu*, ovvero al vero infinito che, a differenza dell'infinito delle filosofie della riflessione, è tale perché è

⁶ Lettera di Hegel a Schelling della fine di gennaio 1795: "Ragione e libertà sono la nostra parola d'ordine, e il nostro punto di incontro la chiesa invisibile"; Georg W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1:1785-1812 (Meiner, 1969), p. 18 (d'ora in poi cit. come *Briefe*, seguito dal numero di pagina); trad. it. P. Manganaro, *Epistolario I – 1785-1808* (Guida, 1983), p. 111 (d'ora in poi cit. come *Ep.*, seguito dal numero di pagina). A riprova del fatto che Hegel, Schelling e Hölderlin leggono la filosofia di Spinoza alla stregua della grande "aurora" spuntata con la filosofia kantiana che porrà fine ai concetti ortodossi di Dio, si veda la lettera di Schelling a Hegel del 4 febbraio 1795, in cui, facendo riferimento alla domanda di Hegel sui rapporti tra prova morale ed ente personale, dice: "Ammetto che la domanda mi ha sorpreso; non me la sarei aspettata da un familiare di Lessing; ma tu l'hai posta proprio per capire se per *me* essa è *del tutto* definita; per te essa già da tempo è certamente risolta. Anche per noi i concetti ortodossi di Dio non esistono più. La mia risposta è: noi arriviamo *più avanti* ancora dell'ente personale". E subito dopo aggiunge: "Nel frattempo sono diventato spino-zista!" (*Briefe*, 21; *Ep.*, 115). La possibilità di un superamento dei concetti dogmatici e ortodossi della divinità –ripresa dalla critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio– così come l'accesso ad un incondizionato al quale la filosofia non può rinunciare, vengono riposti nella dottrina della sostanza unica di Spinoza. Questa, infatti, non solo consente una presa di distanza da ogni ortodossia teologica, ma offre al contempo la possibilità di andare oltre l'io e le sue limitazioni soggettive. Si tratta, infatti, scrive Hegel a Schelling, di seguire "la natura stessa della ragione", "che si libra in volo, oltre l'io" (lettera del 30 agosto 1795, *Ep.*, p. 125).

“assoluta affermazione dell’esistenza di una natura [...] [è] assoluto concetto, uguale a se stesso, indivisibile e vero, che comprende entro di sé il particolare o finito secondo la sua essenza ed è unico e indivisibile”⁷.

Nelle lezioni e nei testi critici dei primi anni jenesi dunque Hegel vede la dottrina di Spinoza come il grimaldello che scardina le rigide opposizioni della filosofia moderna, e la sostanza, come l’istanza apicale di questo superamento. Pochi anni più tardi, invece, la riabilitazione del principio dell’individualità come principio irrinunciabile del Moderno renderà invece la sostanza il luogo di un’unità che, appunto perché priva di determinazioni, è abisso oscuro e informe, nel quale il mondo con le sue variopinte differenze viene cancellato. È allora che l’unità sostanziale di Spinoza comincia ad essere declassata ad inizio che tuttavia non è inizio di alcunché⁸. La filosofia spinoziana diventa così cominciamento che è al contempo fine; idea che si ritrova nell’*Enciclopedia*, dove la sostanza diviene fondo oscuro e impenetrabile nel quale ogni particolarità sprofonda per non più riemergere.

L’esigenza di determinazione, di ripristino della particolarità e della coscienza, spinge dunque Hegel a prendere le distanze dal pensiero spinoziano. La necessità di affrancarsi da ogni oblio dell’individualità nell’indistinguibile oscurità dell’Uno assoluto allontana il suo pensiero da quello del filosofo dell’*Etica*. L’uno spinoziano che a Jena rappresentava il superamento di ogni dualismo, dalla *Fenomenologia* in poi diviene essere senza pori né attriti. Ma laddove non vi è attrito non vi è discorso, e laddove non vi è discorso, secondo Hegel, lo spirito è sottratto a sé, al suo dispiegarsi e riconoscersi. Lapidarie, in questo senso, le parole della *Prefazione* alla *Fenomenologia*: “Chi pretende di avvolgere nella nebbia la propria varietà dell’esis-

⁷ Georg W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler (Meiner, 1968), p. 354 (d’ora in poi cit. come *GuW*); trad. it. di R. Bodei, *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell’integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in *Primi scritti critici* (Mursia, 1971), p. 124 (d’ora in poi cit. come *FES*, seguito da numero di pagina). A questa infinitezza vera, aggiunge Hegel, si accede solo mediante intuizione intellettuale: “è l’infinitezza della sostanza e la sua conoscenza è l’intuizione intellettuale”. Per una lettura del rapporto tra Hegel e Spinoza durante i primi anni di Jena, mi permetto di rinviare a Sandra V. Palermo, “Razón y modernidad. El joven Hegel entre Spinoza y Kant”, *Cogency: Journal of Reasoning and Argumentation*, n.1 (2024): 41-56.

⁸ Infatti, nella seconda edizione della *Dottrina dell’essenza* Hegel esplicitamente identifica l’essere indeterminato del cominciamento logico con la sostanza di Spinoza, con l’essere parmenideo e con l’Io di Fichte, sostenendo che nei loro principi ogni movimento al contempo si arresta e che dal loro “primo” ogni sviluppo è precluso; cf., Georg W.F. Hegel, *Die Lehre vom Sein* (1832), in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke (Meiner, 1984), p. 82; *SdL*, I, 85.

tenza terrena e del pensiero, e anela all'indeterminato piacere di questa divinità indeterminata, veda pure dove trovare tutto questo: gli sarà facile trovare il mezzo per fantasticarsi qualcosa e per esaltarsene"⁹. La filosofia, invece, conclude Hegel, deve guardarsi bene da ogni "disprezzo per la misura e la determinazione", deve tenersi alla larga da qualsivoglia "abbandonarsi all'incontenibile fermento della sostanza" che avvolgendo l'autocoscienza in un velo finirà sempre per dissolverla nell'etere indistinto di un sogno senza attriti¹⁰.

Il pensiero hegeliano, dunque, da un'entusiasta adesione alla posizione di Spinoza procede verso una sorta di assorbimento di tale posizione in cui però questa non riesce più a trovare uno spazio preciso e chiaro. Interessante, in questo senso, la tesi di Francesca Michellini, che parla di una progressiva espulsione della sostanza di Spinoza dall'itinerario di realizzazione di sé del concetto hegeliano¹¹. In un testo sulla presenza di Spinoza nella *Scienza della logica*, la studiosa italiana mostra come, a dispetto dell'esplicitato progetto hegeliano di mostrare la sostanza come genesi del concetto, Spinoza non si trovi mai tra le pagine della logica, perché quando qualcosa come un movimento o sviluppo logico comincia, la sostanza –scrive Michellini– è già stata confutata. A questo proposito, si potrebbe dire che appunto perché il programma di Hegel consiste nel mostrare il passaggio della sostanza al soggetto, nel suo sistema non vi può essere spazio per la sostanza, ché tutto ciò che sarà da trovare in esso è il movimento del farsi soggetto della sostanza, movimento nel quale essa, come tale, non è punto più.

Sulla falsariga di queste considerazioni vale la pena domandarsi qual è il luogo della sostanza nella *Fenomenologia dello spirito*. In fondo, è proprio nella *Prefazione* a questo testo che Hegel annuncia il suo programma filosofico secondo il quale: "tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero

⁹ Georg W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen- H. Heede (Meiner, 1980), pp. 13-14 (d'ora in poi cit. come *PdG*, seguita da numero di pagina); trad. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 8 (d'ora in poi cit. come *FdS*).

¹⁰ Cf. *PdG*, 14; *FdS*, 9.

¹¹ Francesca Michellini, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel* (EDB, 2003), p. 136. Hermann Braun, nel suo *Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik*, sostiene che "lo sprofondare di tutte le determinatezze nell'abisso dello spinozismo, consigliato [da Hegel] come esercizio del pensare è certamente da intendere come una anticipazione del percorso della logica [...]"; ma soltanto nel senso che "colui che riflette deve attribuirsi la facoltà di lasciare da parte tutte le determinazioni"; "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik", *Hegel-Studien*, 17 (1982): 53-74, qui, p. 70. Mi permetto di rinviare anche a Sandra V. Palermo, "La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*", in *System und Logik bei Hegel*, ed. by L. Fonnesu-L. Ziglioli (Olms, 2016), 193-212.

non come *sostanza*, ma anzi propriamente come *soggetto*”¹². È nella *Fenomenologia* dunque che il progetto di un superamento immanente della sostanza comincia a prendere corpo. Benintesi, né nel passaggio della *Prefazione* dove parla della sostanza come tale che include immediatezza del sapere e dell’essere, né altrove nel testo del 1807 Hegel fa il nome di Spinoza¹³. Ma non poteva essere altrimenti, visto che le figure fenomenologiche non rappresentano posizioni filosofiche specifiche¹⁴. Vi è dunque qualche figura, all’interno del percorso fenomenologico che rifletta la posizione di Spinoza? E dove si collocherà tale figura: all’inizio o alla fine dell’itinerario della coscienza? Sono queste le domande che mi pongo nelle pagine che seguono.

Si tratta, va detto subito, di una problematica troppo vasta e sfaccettata per poter essere affrontata in modo esaustivo nel contesto di un lavoro così breve. Mi concentrerò dunque solo sulla prima figura della *Fenomenologia*, ovvero la certezza sensibile. Questa posizione esprime senz’altro una veduta opposta a quella spinoziana; ma appunto per questo, nel superamento della *sinnliche Gewissheit*, qualche interprete ha visto la sostanza di Spinoza. In effetti, se la certezza sensibile rappresenta la coscienza che pone il vero o l’essenziale nell’immediatezza di un “questo” e l’esito e il rovesciamento dialettico di questa figura approdano ad un universale in cui ogni “questo” si dissolve, quell’universale dovrebbe assumere le sembianze della sostanza così come la intende Spinoza, come “etere” in cui ogni particolare cola a picco. Eppure, mi piacerebbe mostrare che se la sostanza fa capolino in queste pagine, lo fa per subito scomparire, ché l’universale che dialetticamente risulta dal primo scuotersi della coscienza dal torpore sensibile è già per Hegel mediazione e discorsività.

Se la mia lettura è corretta il percorso della certezza sensibile non solo esplicita il superamento del “questo” dei sensi, ma rivela al contempo il congedo hegeliano da ogni forma di immediatezza e da ogni pretesa di

¹² *PdG*, 18; *FdS*, 13.

¹³ Il riferimento più chiaro a Spinoza che compare in queste pagine, in cui si dice che la sostanza include l’immediatezza dell’essere e immediatezza del pensare, si trova nel passaggio in cui si rammenta l’indignazione dell’epoca dinanzi alla concezione di Dio come sostanza unica; cf. *PdG*, 18; *FdS*, 14.

¹⁴ Come ha ben messo in evidenza Sergio Landucci, le figure sono modi di percepire e di agire nella realtà che hanno un carattere non individuale, ma collettivo ed epocale. Non rappresentano neanche posizioni semplicemente erranee, fallaci o illusorie; anzi, nella misura in cui esprimono una visione del mondo fondata attorno ad un principio logico organizzatore, presentano una struttura unitaria ed una coerenza interna. Da questo punto di vista, in nessuna figura sarà dato trovare un’unica dottrina filosofica, perché in esse si tratta di ‘modelli’ di dottrine, forme ‘ideal-tipiche’ che restituiscono un modo di percezione o di reazione al mondo effettivo, inteso a partire da un suo tratto dominante; Sergio Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello spirito”* (La Nuova Italia, 1976), p. 15 e ss.

afferrare la totalità dell'essere in una puntualità inestesa e irrelata da cogliere istantaneamente. In questo senso, la certezza sensibile è anche rifiuto di qualsivoglia concetto di Assoluto pensato nei termini di un *Essere* o di un *Anfang* da cogliere in un'intuizione intellettuale. Tale concetto è proprio quello che Hegel aveva attribuito a Spinoza negli scritti dei primi anni jenesi e in virtù del quale presentava la sostanza come il punto apicale della metafisica.

D'altro canto, il riferimento ai misteri e ai segreti eleusini con il quale si chiude la prima figura fenomenologica funge da cartina di tornasole che consente di misurare la distanza tra lo Hegel degli anni di Francoforte e lo Hegel che scrive la *Fenomenologia dello spirito*, ch   d'ora in poi non vi    spazio per l'ineffabile o l'esoterico. Lo svolgimento della certezza sensibile, mostrando il carattere negativo e quindi mediato di ogni universale, pone una pietra tombale su qualsivoglia tentativo di porre il vero al di l   della discorsivit  , nell'oblio senza parola n   immagini di un'immensit   indicibile.

Si pu   dire allora che nella *sinnliche Gewissheit* non solo    in gioco la confutazione dell'immediato sensibile e dell'essere sostanziale di Spinoza, letto, per l'appunto, come questa immensit   informe; qui si misura anche la distanza dello Hegel fenomenologico dallo Hegel degli anni giovanili, poich   per il primo l'uno senza determinazioni n   porosit   diventa mera velleit   romantica e vuota. Da questo punto di vista, per lo Hegel che scrive la *Fenomenologia dello spirito*, filosofia spinoziana e progetto romantico rappresentano un passato che deve essere superato: quello in cui non c'era posto per la discorsivit   e quindi per lo spirituale.

2. Dal "questo" all'universale

Hegel apre la certezza sensibile distinguendo tra "accogliere" (*Auffassen*), che    "sapere immediato" (*unmittelbares Wissen*), e "comprendere concettuale" (*Begreifen*)¹⁵. Tale distinzione, va rammentato, si iscrive entro la struttura dei primi capoversi del capitolo, che hanno sempre un carattere logico e parlano a quel «noi», il cui compito    un "puro stare a vedere" il movimento della coscienza. I capoversi introduttivi di ciascuna figura si presentano infatti come un riassunto del percorso svolto, richiamano i risultati acquisiti da esso e presentano il movimento ancora da compiere nella figura in questione. Nel caso specifico della certezza sensibile Hegel anticipa in questi primi capoversi che nonostante questa coscienza creda di essere la pi   "*veritiera*", perch   ha il sapere pi   pieno o colmo, essa si scoprir   in realt   come la "*verit  * pi   bassa

¹⁵ *PdG*, 63; *FdS*, 69.

e più povera”¹⁶. Ed è la verità più infima appunto perché non può se non limitarsi ad attestare il mero essere della cosa: “Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: ‘esso è; e la sua verità contiene unicamente *l’essere* della cosa”¹⁷. Questo essere viene presentato da Hegel come “*puro essere*” (*reines Sein*), sì che l’inizio della *Fenomenologia* richiama da vicino l’apertura della *Scienza della logica* a partire da un essere che è mero e vuoto essere, senza determinazioni né qualità.

Va rammentato che allorché parla di “verità” della certezza sensibile come il “puro essere”, questo genitivo va preso come genitivo soggettivo. Si tratta di ciò che la certezza sensibile prende come vero, ciò che le si presenta dapprima come “in sé” o come “essenza”; ciò della cui nullità, del resto, essa farà esperienza. La certezza è convinta che nell’apprensione immediata della cosa essa coglie l’essere come tale, è convinta che nel *questo* le è dato l’essere o, altrimenti detto, che l’essere le si rivela come *questo*. Da qui che tale coscienza pensi di essere la più ricca e veritiera, perché intende (*meint*) di afferrare, nel singolare sensibile, immediatamente anche l’universale. La certezza sensibile ha in mente (opina) che nel singolo essa fa esperienza della totalità dell’essere nella sua pienezza e unità originaria:

Tale conoscenza appare (*erscheint*) inoltre come la *più veritiera* (*wahrhafteste*); infatti essa non ha ancora tralasciato nulla dell’oggetto, ma anzi lo ha di fronte a sé nella sua totale completezza (*hat [...] ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich*)¹⁸.

Ora, il ricorso al linguaggio nelle prime due esperienze della certezza sensibile consente a Hegel di mostrare come non vi sia affatto quell’immediatezza e omogeneità che la certezza sensibile pretende. Né il *questo* né il *questi* sono soltanto immediatamente, ma sempre e solo come mediati l’uno dall’altro e l’uno nell’altro: “Io ho la certezza *per mezzo di* qualcosa d’altro, cioè tramite la cosa; e questa allo stesso modo è nella certezza *per mezzo di* qualcosa d’altro, ossia tramite l’Io”¹⁹. In questo contesto Hegel scrive che la certezza sensibile pretende di attestare e accogliere il *puro essere* come unità immediata, ma che basta stare a vedere per capire come in quel suo esperire, che si pretende pura e diretta immediatezza, “molto altro v’è ancora in gioco”; ché l’immediato è

¹⁶ *PdG*, 63; *FdS*, 69.

¹⁷ *PdG*, 63; *FdS*, 69.

¹⁸ *PdG*, 63; *FdS*, 69.

¹⁹ *PdG*, 64; *FdS*, 70.

da sempre fuori di sé, è mediato, relato ed implica, in quanto tale, differenza²⁰.

A dire il vero, non basta “stare a guardare”. È necessario chiedere a questa certezza: “*che cos'è il questo?*”²¹. È una domanda, dunque, quella che, socraticamente, spinge la coscienza ad abbandonare il torpore nel quale è immersa. E non appena essa cerca di rispondere, ogni immemore immediatezza è già stata spazzata via. Hegel ha infatti buon gioco nel far vedere come nessun enunciato si mantenga: “*l'adesso è la notte*”, “*il qui è [...] l'albero*” dileguano. Anzi *l'adesso* e il *qui* si conservano, ma non come *l'adesso* che è la notte o il *qui* che è l'albero, bensì come *l'adesso* che, proprio perché *non* è la notte, può essere sì la notte, ma anche il mezzogiorno e la sera; e come il *qui* che, proprio in quanto *non* è l'albero, può essere sia l'albero, che la casa, che la barca o la scrivania. L'ora (*Jetzt*) si conserva in quanto è sempre un *non ora*; così come il *qui* (*Hier*) si conserva in quanto è sempre un *non qui*. Questo è ciò che Hegel presenta come un “*negativo in generale*”, sostenendo che appunto perché esso si mantiene sempre “*tramite il fatto che altro [...] non è*” –l'ora, per esempio, si mantiene in quanto non ora, non ora, non ora– siamo di fronte ad una “*semplicità*” che “*è per negazione*” (*durch Negation*). A questa semplicità che si mantiene mediante il suo non essere, scrive Hegel, “*noi diamo il nome di universale*”; ma non nel senso di qualcosa di immediato, “*bensì come qualcosa a cui sono essenziali la negazione e la mediazione*”²².

Questa dialettica dell'*adesso* e del *qui* è ancora più esplicita nella terza esperienza della certezza sensibile, ovvero l'indicare. Presentata da Hegel come tale che l'immediatezza esclude qui anche ogni confronto con un altro

²⁰ Sono interessanti le espressioni usate da Hegel in questo capoverso: da un lato, si insiste sul fatto che nel “*puro essere*” come essenza e verità che la certezza sensibile enuncia (*aussagt*), “*molto altro vi è ancora in gioco*” (*An dem reinen Sein [...] spielt [...] noch vieles andere beiher*), ché la certezza sensibile “*non è soltanto questa pura immediatezza, ma è anche un esempio (Beispiel) di ciò che è in gioco in quell'immediatezza*” (*PdG*, 64; *FdS*, 70); dall'altro, gli esempi “*ricadono subito fuori*” (*fallen heraus*). Dunque la certezza sensibile concreta non è mai quell'immediatezza che pretende, ma è sempre e soltanto un *Beispiel* di essa, perché è sempre un *questo* o un *questi*, un *qui* o un *ora* che cadono già sempre, in quanto tali, fuori da questa immediatezza (*Bei-spiele*, per l'appunto). La certezza sensibile nel suo dire –ma anche nell'indicare– è già fuori dalla sua pretesa immediatezza e unità. Ma –e questo è ciò che intendo sostenere in questo lavoro– non nel senso che vi è un immediato che rimane oltre il linguaggio e altro da esso, irraggiungibile dalla parola, nella sua compatta e chiusa datità, bensì nel senso che se la coscienza è tale –ovvero, non mera natura, ma coscienza–, essa non rimane attaccata alla puntualità e-statica dell'evento, ma si muove sempre nello spazio plurale di una relazionalità mediata.

²¹ *PdG* 64; *FdS*, 71.

²² *PdG*, 65; *FdS*, 71-72.

adesso o un altro qui, la terza esperienza della certezza sensibile fa i conti con una coscienza completamente ‘ferma’ alla sua costatazione, che è tutt’uno con questa sua certezza. Ora, infatti, non c’è neanche enunciazione e la coscienza si limita ad “indicare” (*zeigen*), sicché a noi, scrive Hegel, non rimane che “insinuarci nel medesimo punto del tempo o dello spazio, e farci indicare quella verità”²³. Ma pure in questo caso, nell’atto stesso di indicarlo l’adesso è già dissolto:

Adesso: ma questo, mentre viene indicato, ha cessato di essere. L’*adesso* che è è diverso da quello che viene indicato, e noi vediamo che l’adesso consiste propriamente in ciò, nel non essere già più, nel momento in cui è. L’adesso, per come ci viene indicato, è qualcosa che è *stato*; e questa è la sua verità²⁴.

Ancora una volta, la consistenza –il mantenersi– dell’*ora* risiede nel suo essere sempre un ‘*non ora*’; o, come scrive Hegel, nell’essere una “pluralità di ora raccolti insieme” (*Vielheit von Itzt zusammengefaßt*)²⁵. Dove per pluralità non va inteso una somma meramente esteriore; piuttosto si tratta di una totalità che contiene, nella forma del negativo, ogni ora; o, come detto prima, che è ogni ora perché non è nessun ora:

Il ‘qui’, mentalmente inteso (*das gemeint wird*), sarebbe il punto (*Punkt*); esso però non è, anzi, nel momento in cui viene indicato come essente (*seiend*), l’indicare fa mostra di essere non già sapere immediato, bensì un movimento che va dal ‘qui’ mentalmente inteso (*von dem gemeinten Hier aus*), attraverso molti ‘qui’, al ‘qui’ universale (*allgemeine Hier*) – che è una pluralità semplice di ‘qui’ (*einfache Vielheit der Itzt*) [...] ²⁶.

Il movimento dell’esperienza della certezza sensibile si presenta dunque come superamento di ogni immediatezza sensibile, intesa come un singolare assoluto e irrelato, fermo nella sua autosufficiente consistenza. Tale imme-

²³ PdG, 67; FdS, 75.

²⁴ PdG, 67; FdS, 75.

²⁵ Anche il “qui” è una pluralità di qui raccolti insieme: “non è precisamente *questo* ‘qui’, ma è un avanti e un dietro, un sopra e un sotto, una destra e una sinistra”. Questo essere una pluralità di ora o di qui raccolti insieme è ciò che fa dell’adesso e del qui un “complesso semplice” (*einfache Komplexion*); termine che pare ricalcare l’idea kantiana dello spazio e del tempo come “unità collettive”: non una somma meramente esteriore di spazi e tempi, ma un tutto in cui ogni parte, per esempio ogni punto dello spazio, è anch’esso spazio, è anch’esso tutto. Tale carattere di complesso semplice sembra indicare in Hegel la necessità della *forma* affinché il *contenuto* sensibile possa costituirsi; così come l’unità collettiva indica un tutto unitario solo entro il quale le sue parti si possono costituire come tali.

²⁶ PdG, 68; FdS, 76.

diatezza è già sempre solo come mediazione, è sempre entro una rete di connessioni, che alla fine del percorso del momento della coscienza si mostrerà posta dall'intelletto e dalle sue leggi –e che alla fine dell'intero movimento fenomenologico si rivelerà attività spirituale–. A conclusione della certezza sensibile, Hegel individua il guadagno di questa figura nella confutazione dell'idea “che la realtà o l'essere di cose-oggetto esterne (*äussern Dinge*), in quanto sono *queste*, ossia sensibili, hanno verità assoluta per la coscienza”. Infatti, sostiene il filosofo: “un'affermazione di questo tipo già non sa quel che asserisce: non sa cioè di dire il contrario di quanto vuol dire”²⁷. Vuol dire il *questo*, dice invece *un* universale:

Per la coscienza, la verità di *questo* sensibile dev'essere esperienza universale (*allgemeine Erfahrung*); ma a essere esperienza universale è piuttosto il contrario [...] in ogni certezza sensibile non si sperimenta altro da quanto abbiamo visto, ossia il *questo* come un *universale* che è proprio il contrario di ciò che quell'affermazione garantisce essere esperienza universale²⁸.

Questo universale però è per l'appunto *un* universale; ovvero è negatività. Negatività grazie alla quale vi è qualcosa come un movimento fenomenologico che configura l'innalzamento della coscienza alla scienza. Negatività in virtù della quale la coscienza non rimane intrappolata nella dimensione di mera naturalità, come datità immediata e sensibile. Ecco la prima, incipiente “saggezza” che la coscienza acquisisce: il sensibile come puntualità immediata non è; l'immediatezza come tale non è. Saggezza, questa, che non sfugge neanche agli animali, secondo Hegel. Infatti, essi “non rimangono fermi alle cose-oggetto sensibili (*Ding*), in quanto essenti in sé (*als in sich seienden*), ma disperando di tale realtà, e nella piena certezza della loro nullità (*Nichtigkeit*) vi si protendono e se ne provvedono senz'altro per consumarle”²⁹. Nemmeno l'animale dunque rimane irretito al dato immediato e sensibile. La vita come tale è consumo e trasformazione di qualsivoglia datità.

Ma oltre all'animale Hegel chiama in causa ciò che presenta come la “più bassa delle scuole di saggezza”, ovvero quella dei rituali eleusini. Si tratta, scrive a questo punto il filosofo, di “un'anticipazione”; quasi a rammentare che di quella spinta ad uscire da sé e a non rimanere chiusi nella compatta e muta opacità del questo –spinta che fa della coscienza *naturale* pur sempre una *coscienza* e dunque “l'esserci immediato dello spirito”–, non si può render conto entro la prospettiva specifica della coscienza. Si dovrà

²⁷ PdG, 69; FdS, 76-77.

²⁸ PdG, 69; FdS, 77.

²⁹ PdG, 69; FdS, 77.

infatti giungere all'autocoscienza per capire che tutto l'esperire precedente, dalla certezza sensibile all'intelletto –dalla singolarità sensibile alla legge, passando per l'universale condizionato della percezione–, aveva la sua radice in un'autocoscienza come *desiderio*, dunque come attività vitale e impulso, come trascendenza di sé. Ad ogni modo, Hegel equipara la saggezza degli animali a quella degli iniziati dei misteri eleusini perché entrambi disperano della realtà degli “essenti in sé” e della “loro nullità”. È per questo che, “come loro, l'intera natura celebra la rivelazione di questi misteri, che insegnano quale sia appunto la verità delle cose-oggetto sensibili”³⁰.

Può questa prima “verità” della certezza sensibile venir identificata con la sostanza di Spinoza? Non vi è infatti in questo primo guadagno del movimento fenomenologico un riferimento a quel tuffo nell'etere dell'unica sostanza in cui ogni individualità e particolarità sensibile si dissolve e senza il quale la filosofia non può cominciare?

3. L'universale come mediazione

In un articolo di alcuni anni orsono, *Spinozist Pantheism and the Truth of “Sense Certainty”*, Brady Bowman presenta “la verità” della certezza sensibile come la sostanza di Spinoza³¹. Secondo lo studioso, oltre a contrapporsi a qualsivoglia forma di realismo e di aconcettualismo, la *sinnliche Gewissheit* mira a mostrare che l'individualità sensibile non ha alcuna genuina esistenza o consistenza metafisica³² e, da questo punto di vista, l'universalità astratta che risulta dal suo movimento sarebbe da identificare con il monismo sostanziale di Spinoza così com'esso viene interpretato da Hegel³³. Secondo Bowman, dunque, nell'esito della certezza sensibile si può riconoscere lo spinozismo così come lo intende Hegel, ovvero come “intuizione del fenomeno sensibile della natura in quanto espressione non in sé di una sostanza unica che

³⁰ *PdG*, 69; *FdS*, 77.

³¹ Brady Bowman, “Spinozist Pantheism and the Truth of ‘Sense Certainty’: What Eleusinian Mysteries Tell us about Hegel’s *Phenomenology*”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n.1, 2012, pp. 85-110.

³² Ciò che si dovrebbe imparare da questa figura è non solo che “le cose singolari esterne non hanno alcuna verità per la coscienza”, ma che esse sono “nullità” metafisiche e non hanno alcuna esistenza genuina”, Bowman, “Spinozist Pantheism”, 86. Per realismo qui s'intende una posizione secondo cui “l'immediata datità degli items individuali dell'esperienza sensibile è la forma paradigmatica ed epistemicamente fondativa della coscienza”. Per aconcettualismo, invece, si intende una posizione che pensa la ricchezza fenomenica della certezza sensibile come “non mediata da concetti o da altre funzioni dell'intelletto”, Bowman, “Spinozist Pantheism”, 93.

³³ L'articolo riprende l'interpretazione svolta in Brady Bowman, *Sinnliche Gewissheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus* (Akademie Verlag, 2003).

soggiace indifferente come fondamento di tale fenomeno”³⁴. Infatti, l’universale al quale giunge la coscienza mediante il suo esperire sarebbe dunque da intendere nel senso di quell’indifferente “*Sein in allem Dasein*” che secondo Jacobi caratterizzava la sostanza di Spinoza³⁵.

Come abbiamo visto in precedenza, diversi elementi della prima figura fenomenologica rimandano al modo in cui Hegel legge la filosofia spinoziana, primo fra tutti, l’idea che l’individualità sensibile non è. Idea che lungo tutta l’opera hegeliana a partire dal 1801 viene pensata come acquisizione irrinunciabile dello *Standpunkt* di Spinoza, ovvero il riconoscimento che la “determinazione è negazione”³⁶. Se la verità cui approda la certezza sensibile è che non vi è qualcosa come un mero dato da afferrare immediatamente, e se Spinoza insegna che non vi è filosofia se l’anima non si tuffa nell’etere della sostanza unica in cui ogni determinato e ogni individualità scompaiono, la presenza del filosofo di Amsterdam in queste pagine sarebbe quasi scontata. Eppure, credo che sarebbe un errore identificare il “risultato” della certezza sensibile con l’essere astratto e universale di spinoziana memoria. E mi sembra che è proprio il riferimento al “segreto” appreso dagli iniziati dei rituali eleusini ciò che consente di mettere in evidenza la distanza tra l’universale che risulta da questo primo movimento fenomenologico e quello che Hegel attribuisce a Spinoza. Infatti, benché verità della certezza sensibile sia la nullità dell’essere sensibile, l’universale di cui parla qui Hegel è già mediazione discorsiva. Ciò che conta, dunque, non è tanto il riconoscimento che il sensibile nella sua immediata datità non ha consistenza propria né privilegio da serbare, ma il fatto che non vi è datità se non mediata dalla negatività. Gli antichi misteri eleusini di Cerere e Bacco rappresentano dunque “la più bassa scuola di saggezza” e in qualche modo sono gli animali a mostrare meglio la nullità di ogni “in sé”, nella loro seppur inconsapevole attività divoratrice in cui ogni datità viene trasfigurata dall’attività.

Se la mia interpretazione è corretta, il movimento della certezza sensibile va letto sì come confutazione dell’immediatezza sensibile, ma anche

³⁴ Bowman, *Sinnliche Gewissheit*, 23.

³⁵ Bowman, *Sinnliche Gewissheit*, 23.

³⁶ Da *Fede e sapere* alla *Scienza della logica*, la sostanza di Spinoza compare a Hegel come istanza di nullificazione di ogni determinatezza e in questo senso come *Standpunkt* irrinunciabile per ogni vera filosofia. Per quanto riguarda *Fede e sapere*, la contrapposizione tra il “volgare empirismo” di Jacobi e l’idealismo di Spinoza per il quale il finito e il sensibile sono nulla, è il filo conduttore di tutto il capitolo dedicato a Jacobi; cf. *GuW*, 347-386; *FeS*, 165-216. Per quanto riguarda la *Scienza della logica*, si veda la nota nel capitolo dedicato sull’Assoluto, in cui Hegel pronuncia la celebre sentenza secondo cui il principio assoluto della filosofia spinoziana è che “la determinatezza è negazione”; Georg W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1878, p. 379; *SdL II*, 604.

come dismissione di qualsivoglia immediato intellettuale o metafisico. Nell'anticipazione contenuta nel riferimento ai misteri eleusini non è la dissoluzione del dato a venir sottolineata, ma il fatto che esso è sempre e solo come trasfigurato, "divorato" per l'appunto dall'attività spirituale. E da questo punto di vista, la chiusa della certezza sensibile consente di vedere la lunga strada che separa questo Hegel da quello degli anni di Berna o Francoforte. Nei riferimenti alla saggezza eleusina, infatti, c'è poco o nulla di quella brama per l'uno assoluto e senza determinazioni da cui muoveva il pensiero dello Hegel giovanile e che ora il filosofo identifica con la sostanza di Spinoza.

Nell'agosto del 1796, poco prima di trasferirsi a Francoforte e felice del fatto che di lì a poco avrebbe rivisto il vecchio amico di Tubinga³⁷, Hegel invia a Hölderlin un poemetto dal titolo *Eleusis*. In questo testo troviamo diversi elementi che poi ricompariranno nell'ultima paginetta della certezza sensibile; solo che nei versi giovanili essi assumono un significato opposto a quello che assumeranno nella *Fenomenologia*. *Eleusis*, infatti, è tutto nel segno di un notturno in cui sfumano i contrasti e i confini del mondo diurno e in cui s'insinuano i "segreti" che mai possono esser detti: "si perde il senso nel contemplare, / si dissolve quel che dicevo 'mio', ed io mi abbandono all'immenso: sono in lui, sono tutto, sono solo lui"³⁸. Hegel parla qui non solo di un infinito che si ritrae "estraneo al pensiero", ma anche di uno stupefatto contemplare che vorrebbe intendere le rivelazioni della dea e spiegare "l'alto senso delle [s]ue immagini", ma non può, perché le porte del suo santuario sono chiuse e i suoi vestiboli muti: "tace la saggezza dei tuoi sacerdoti; / nessuna parola delle sacre iniziazioni si è serbata per noi –e invano la cerca / la curiosità dello scienziato". Del vero, del sacro, di ciò che è più alto, scrive Hegel, non vi può essere parola, e nemmeno immagine. Queste "scavano" alla ricerca del "segreto recondito", ma è invano: "solo polvere e cenere essi trovano / ove la tua vita non ritorna mai"³⁹.

Come in altri testi hegeliani della fine del diciannovesimo secolo, il discorso compare qui come qualcosa che tradisce il vero senso dell'essere, la

³⁷ "S'avanza verso di me, o caro, il tuo viso / e la gioia di giorni fuggiti; e subito cede / alle più dolci speranze del rivederti. / Già si dipinge innanzi a me la scena del caloroso desiato abbraccio, dell'interrogare, del segreto reciproco spiare / se il portamento, l'espressione, il sentimento dell'amico / il tempo abbia mutato", Georg W.F. Hegel, *Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. v. F. Nicolini-G. Schüller (Meiner, 1989), pp. 399-402 (cit. come *FS*, seguito dal numero di pagina); trad. it. E. Mirri, *Scritti giovanili*, Ortothes, Napoli 2015, pp. 407-409 (cit. come *SG*, seguito dal numero di pagina).

³⁸ *FS*, 400; *SG*, 408.

³⁹ *FS*, 401; *SG*, 408.

parola è “povertà”, “vuota chiacchiera” che riduce ciò che è santo a qualcosa di piccolo. Per questo, rammenta Hegel, all’iniziato ai misteri eleusini era vietato “rendere palese / quel che quella notte santa aveva *visto, udito, provato*”. Gli “aridi segni” del dire sono incapaci di cogliere “la profondità dell’inesprimibile sentimento”⁴⁰. Nel discorrere monotono e prosaico delle parole, il vero diventa “giocattolo e merce del sofista / che lo venderebbe per pochi baiocchi, / mantello dell’ipocrita eloquente, o addirittura / frusta per il gioioso fanciullo”⁴¹. Il “segreto” della dea è dunque affidato a pochi eletti e può essere custodito solo nella memoria. Non può esser detto, ne può essere posseduto. Non si dà alla curiosità dei mercanti, né si lascia eviscerare nell’analisi fredda del ricercatore. Dinanzi ad esso la bocca tace “tremante” e il “pensiero più non segue l’anima / che fuori del tempo e dello spazio / nel presagio dell’infinito immersa, se stessa oblia”⁴².

Nulla di questo sentimento oceanico che invadeva *Eleusis* rimane a mio avviso nel percorso fenomenologico. Nel doloroso itinerario di formazione della coscienza non vi è spazio per quell’esoterismo ebbro di entusiasmo dinanzi a ciò che si sottrae a ogni discorso. Anzi, il progetto filosofico hegeliano è ora tutto intento a smontare la convinzione di un sacro –nel linguaggio più maturo, di un vero– che non si lasci dire o catturare dalla povertà prosaica delle parole. Nella certezza sensibile, come abbiamo visto, la consistenza gnoseologica e ontologica di ogni in sé sensibile si sgretola. Ma lo stesso accade a qualsivoglia in sé come tale. In questo senso dico che la prima figura fenomenologica è anche critica dell’idea di un ‘essere puro e semplice’, di hölderliniana memoria, confutazione di qualsivoglia immensità irrelata, senza limite né misura. Non è certo un caso se alla fine della certezza sensibile Hegel scrive che “ciò che viene chiamato l’ineffabile altro non è che il non-vero, il non-razionale, il mero contenuto mentale”. Il che va inteso, a mio avviso, non nel senso di un x che eccede il dire, ma nel senso che oltre la mediazione discorsiva nulla è⁴³. E appunto perché non vi è spazio per qualcosa come un “in sé” –né sensibile, né intelligibile–, non vi è spazio per l’intuizione intellettuale. Così come non vi è spazio per alcuna saggezza disponibile a pochi *eletti*, né vi è alcun mistero da serbare “nell’intimo santuario del cuore”, ché lo spirito è “grande soltanto quanto lo è la sua estrinsecazione”⁴⁴, ovvero esso non vive in un mistero inafferrabile ai più, ma

⁴⁰ *FS*, 401; *SG*, 409.

⁴¹ *FS*, 401; *SG*, 409.

⁴² *FS*, 401; *SG*, 409.

⁴³ *PdG*, 70; *FdS*, 78. Ciò che non si può dire non è e ogni separazione tra essere e parola viene meno. Da questo punto di vista, in Hegel non c’è spazio per quel wittgensteiniano “di ciò di cui non si può parlare si deve tacere”.

⁴⁴ *PdG*, 14; *FdS*, 8.

in ciò che è “compiutamente determinato” e “nel contempo essoterico”. Lo spirito è ciò che “può essere compreso concettualmente ed è suscettibile d’essere imparato e di essere proprietà di tutti”⁴⁵, è ciò che coglie e sa sé proprio in quanto si espande ponendosi fuori di sé.

Ecco dunque il “segreto recondito nel mangiare il pane e nel bere il vino” di cui parla Hegel nell’ultima pagina della certezza sensibile e che diversi interpreti hanno collegato al quasi omonimo poema hölderliniano. Tale segreto consiste nel mostrare che l’immediato non è se non nella sua trasfigurazione, ovvero non è se non nella e come mediazione. A livello del momento della “Religione” tale mediazione verrà presentata come condensata dapprima nel sacrificio naturale dei rituali dionisiaci e, poi, nel rituale cristiano dell’ultima cena, come rappresentazione della morte e resurrezione di Gesù. E qui si renderà evidente che pane e vino come immediate datità singole e sensibili non sono. Sono soltanto nel movimento costitutivo della comunità che nell’attività di mangiarli e renderli il suo nutrimento si riconosce come tale⁴⁶.

Da questo punto di vista, il movimento della certezza sensibile sottolinea il definitivo congedo di Hegel da ogni forma di sostanzialismo statico, in cui l’individualità o viene affermata come ciò che unicamente è vero o viene sacrificata nell’altare dell’unità del tutto. Se il punto di partenza della certezza sensibile risiedeva nella convinzione dell’afferrabilità immediata del *questo* come vero, ciò di cui tale coscienza farà esperienza è del fatto che ogniqualevolta presume di aver appreso tale immediato, questo le si è “già” trasfigurato, sì che quel *questo* che si pretendeva “esperienza universale” (*allgemeine Erfahrung*) si rivela invece “un universale” (*ein Allgemeines*), inteso ora come “negativo in generale” o come “complesso semplice” (*einfache Komplexion*), ovvero come la cosa-oggetto della percezione. In quanto “negativo in generale”, l’universale cui giunge il movimento della certezza sensibile non può tuttavia venir identificato con la sostanza di Spinoza, la quale, dal punto di vista di Hegel, è pura positività, pura affermazione, carente di negatività⁴⁷.

Il riferimento ai rituali bacchici non ha più il significato francofortese di dissoluzione del singolare nel tutto, del sé nell’uno indifferenziato; piuttosto indica che la spiritualità comporta l’annientamento di ogni immediatezza, l’annientamento di ogni ‘naturalità’ o datità. Detto altrimenti, nell’annichili-

⁴⁵ *PdG*, 15; *FdS*, 10.

⁴⁶ “La natura, nell’utilità per cui essa può essere mangiata e bevuta, raggiunge la sua suprema perfezione: in tutto ciò infatti essa è la possibilità di un’esistenza superiore, e viene a contatto con l’essere spirituale”, *PdG*, 386; *FdS*, 472-473.

⁴⁷ *GuW*, 354; *FeS*, 175.

mento di ogni «questo» come «in sé» è all'opera il prodursi del sé⁴⁸. Come detto prima, per cogliere il significato del riferimento hegeliano ai misteri di Cerere e Bacco nel contesto della certezza sensibile occorre leggerlo alla luce del richiamo agli animali: nonostante il loro mutismo, essi si mostrano «iniziati nella maniera più profonda», perché «non rimangono fermi innanzi alle cose-oggetto sensibili, in quanto essenti in sé»⁴⁹, ma provvedono a consumarle. Anzi, il riferimento alla vita come divorazione di ogni immediatezza costituisce la chiave per cogliere che non si tratta più, per Hegel, di un superamento dell'immediatezza e della datità sensibile mediante lo sprofondare nel notturno infinito di un essere che tutto contiene. Ciò che al filosofo preme ora è sottolineare che non vi è alcun *primum* come dato in sé; il *primum* è piuttosto la negatività che in quanto attività comincia a emergere come *vis* nel vivente come tale; impulso ad andar *oltre* sé, desiderio che troverà compimento solo “nella perfetta libertà e autonomia della propria antitesi, cioè di diverse autocoscienze che sono per sé”⁵⁰. Non l'unità sostanziale spinoziana in cui il finito diletta è qui in gioco, ma quella negatività che alimenta il movimento fenomenologico e che sconfigge *ab initio* ogni dato, ogni mero “in sé”, ogni essere.

Dunque, già a livello dell'acquisizione dialettica della coscienza sensibile, Hegel lascia in chiaro che il *primum* non è la cosa o l'in sé, anzi non vi è in sé se non come attività di un porsi come tale. E quest'attività –ma la coscienza lo scoprirà più avanti– è lo spirito. Lo spirito, come dirà Hegel, è un «*Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*», e che in quanto tale, si costituisce nel desiderante incontro / scontro e non nella fusione dissolutrice delle differenze; nella parola e non nel silenzio; nell'agire individuale e collettivo e non nell'attesa muta dinanzi alle porte del santuario.

L'adesione all'immediatezza piatta che proprio in quanto tale per Hegel è negazione dello spirituale è ciò che rende la certezza sensibile la figura più bassa e più povera del percorso fenomenologico; una figura caratterizzata da un torpore che soltanto una domanda riesce a scuotere. Non appena cerca di rispondere al quesito che le viene posto, la certezza innesca un movimento che spazza via la sua muta convinzione, mostrandole che la pretesa di qualsivoglia “in sé”, chiuso nella sua ermetica e compatta realtà, appartiene all'ordine dell'“opinare” o del *bloss Gemeinten*, di ciò che non può essere né

⁴⁸ “La placida essenza della natura priva del Sé guadagna nel proprio frutto lo stadio in cui quella natura, nella sua lenta preparazione e digestione si offre all'egoismo della vita. La natura, nell'utilità per cui può essere mangiata e bevuta, raggiunge la sua suprema perfezione: in tutto ciò infatti essa è la possibilità di un'esistenza superiore, e viene posto a contatto con l'essere spirituale”, *PdG*, 471; *FdS*, 472-473.

⁴⁹ *PdG*, 69; *FdS*, 77.

⁵⁰ *PdG*, 115; *FdS*, 127.

enunciato, né indicato. E che, proprio in quanto tale, semplice-mente non è. Il singolo o l'unico –sia esso sensibile o intelligibile– nella sua astratta e irrelata consistenza, non ha per Hegel verità alcuna, non può venir né afferrato né detto ed è semplicemente “il non-vero, il non-razionale”. In quell'ostinata e solipsistica medesimezza con l'oggetto non vi è alcuna verità; e non vi è mondo possibile. In questo senso dicevo all'inizio che l'universalità spinoziana, se proprio compare in queste pagine –e certamente nel riferimento all'esigenza di “dubitare dell'essere delle cose sensibili” compiendo “il loro stesso annichilimento” si può scorgere l'eco dello spinozismo–, lo fa per sparire immediatamente, ché non si tratta di consegnarsi inermi all'uno-tutto, ma di “consumare” e trasformare ogni datità. Anzi, è proprio qui che comincia a farsi strada la consapevolezza che ogni datità è tale in quanto già da sempre trasfigurata dall'attività spirituale.

Quando nella *Prefazione* alla *Fenomenologia*, Hegel critica la vacuità di conoscenza di chi spaccia il proprio assoluto come la notte in cui tutte le vacche sono nere è chiaro che il suo bersaglio è, se non Schelling, i sostenitori della filosofia schellinghiana; ma è anche chiaro che tale formalismo è da lui già stato accostato alla sostanza della dottrina di Spinoza. Del resto, Hegel conosceva bene le *Lettere filosofiche* di Schelling in cui questi aveva insistito più volte sull'esigenza spinoziana di annientarsi nell'infinito, di annichilire ogni soggetto nell'“intuizione di un oggetto assoluto”, perdendosi nella sua infinità⁵¹. È questo “oggetto assoluto” –ribadisco: sia sensibile, che intelligibile– che lo Hegel della *Fenomenologia* non può più accettare. Come non può più accettare alcun vero che non si declini nella mediazione discorsiva.

Nel riferimento ai misteri eleusini accostato agli animali divoratori del dato, Hegel dunque non intende riprendere nulla di quell'annullarsi o dissolversi nel tutto universale e omogeneo che ispirava il poema del '96. Né abbandono all'immenso, né sprofondo nell'oscura interiorità del sentimento di un'individualità inesprimibile. In entrambi i casi si ha, per Hegel, una rinuncia al mondo, quella che per esempio verrà attribuita all'anima bella romantica, erede del soggettivismo fichtiano, “che si consuma e spegne entro di sé”. Liquefarsi nel tutto in cui non ci sono contorni o aspirarsi in una puntualità irrelata sono i volti contrapposti di uno stesso “acosmismo”, che nella luce accecante della pura affermazione di Spinoza o nell'incomunicabile interiorità del sentimento romantico “calpesta con i piedi la radice” dello spirituale.

⁵¹ Cf. Friedrich W.J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo* (Sansoni, Firenze 1958), p. 65.

Bibliografia

- Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Harvard University Press, 1987.
- Bowman, Brady. "Spinozist Pantheism and the Truth of 'Sense Certainty': What Eleusinian Mysteries Tell us about Hegel's *Phenomenology*." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 50, n.1 (2012): 85-110.
- Bowman, Brady. *Sinnliche Gewissheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*. Akademie Verlag, 2003.
- Braun, Hermann. "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik," *Hegel-Studien*, 17 (1982): 53-74.
- Chiereghin, Franco. *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Olschki, 1961.
- Hegel, Georg W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, in *Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp, 1986. Trad. it. E. Codignola e G. Sanna. *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III.2. La Nuova Italia, 1981.
- Hegel, Georg W.F. *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke. Meiner, 1981. Trad. it. A. Moni. *Scienza della logica*, 2 voll. Laterza, 2004.
- Hegel, Georg W.F. *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1:1785-1812. Meiner, 1969. Trad. it. P. Manganaro. *Epistolario I – 1785-1808*. Guida, 1983.
- Hegel, Georg W.F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. v. H. Buchner und O. Pöggeler. Meiner, 1968. Trad. it. di R. Bodei. *Fede e sapere o filosofia della riflessione della soggettività nell'integralità delle sue forme come filosofia di Kant, di Jacobi e di Fichte*, in *Primi scritti critici*. Mursia, 1971.
- Hegel, Georg W.F. *Die Lehre vom Sein (1832)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke. Meiner, 1984.
- Hegel, Georg W.F. *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen- H. Heede. Meiner, 1980. Trad. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*. Einaudi, 2008.
- Hegel, Georg W.F. *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. v. F. Hogemann-W. Jaeschke. Meiner, 1878.
- Hegel, Georg W.F. *Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, hrsg. v. F. Nicolini-G. Schüler. Meiner, 1989. Trad. it. E. Mirri, *Scritti giovanili*. Ortothes, 2015.

- Landucci, Sergio. *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*. La Nuova Italia, 1976.
- Michellini, Francesca. *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della logica" di Hegel*. EDB, 2003.
- Palermo, Sandra V. "Razón y modernidad. El joven Hegel entre Spinoza y Kant". *Cogency: Journal of Reasoning and Argumentation*, n.1 (2024): 41-56.
- Palermo, Sandra V. "La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*." In *System und Logik bei Hegel*, ed. by L. Fonnesu-L. Ziglioli. Olms, 2016.
- Schelling, Friedrich W.J. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*. Sansoni, 1958.