

# HEGEL. DALLA “PURA VITA” ALLA FILOSOFIA DELLA STORIA

di Francesco Valagussa

*Abstract*

This paper focuses on Hegel's Philosophy of History. From the relevance of his *Theologische Jugendschriften*, and throughout the analysis of the *Phänomenologie des Geistes*, I endeavor to highlight the importance of the *Wissenschaft der Logik* in the construction of a permanent point of view from which to investigate and examine the development of history. Following Marcuse's interpretation of the role of phenomenology and logic in the construction of Hegel's system, I suggest that the identity between essence and reflection could be considered a significant “behaviour” or “conduct” of every being, understood as the relation of each and every entity with itself.

*Keywords:* Philosophy of History, life, concept, Hegel, Marcuse

«La vita non può essere portata dinanzi al tribunale della ragione»<sup>1</sup>.

## 1. *Concepire una pura vita*

Gadamer ha mostrato come «la concezione delle *Lezioni di Estetica* è al contempo il passo decisivo col quale la sistematica costruzione della dialettica hegeliana si trasforma in una filosofia della storia»<sup>2</sup>. Il “frutto degli anni di Heidelberg” si rivela nell'affinità strutturale che accomuna *Estetica*, *Filosofia della Religione* e *Filosofia della storia*: al di là delle “tripartizioni” che ritmano lo

<sup>1</sup> W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1954, p. 268.

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER, *Hegel und die Heidelberger Romantik*, in *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1971, p. 77 [tr. it. *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996<sup>2</sup>, p. 130].

svolgimento del suo argomentare, andando oltre i velleitari tentativi di trovare una serie di corrispondenze tra le epoche in cui vengono suddivise e per così dire “organizzate” le diverse discipline, il vero tratto comune risiederebbe nel fatto che «lo sviluppo storico dello spirito nel tempo comincia a far valere il suo proprio diritto sistematico di fronte allo sguardo eternizzante della dialettica filosofica»<sup>3</sup>.

Se questa osservazione può valere sul piano generale dell’assetto sistematico assunto dal suo pensiero nella piena maturità e confermato nella fase più tarda, si deve riconoscere – in particolare dopo l’analisi offerta da Marcuse<sup>4</sup> – come il cuore ontologico della lettura hegeliana della storia dipenda dalla *Scienza della logica* e rimonti inevitabilmente, per lo meno nella sua ispirazione di fondo, alla *Fenomenologia dello spirito*.

Né la nostra piccola genealogia potrà fermarsi al 1807: dovremo risalire ai cosiddetti *Scritti teologici giovanili*<sup>5</sup>. Il terreno era stato già abbondantemente “bonificato”, una quarantina d’anni prima, dal saggio di Dilthey *Storia della giovinezza di Hegel*<sup>6</sup>, ma dovendo “introdurre” la filosofia della storia<sup>7</sup>, Hyppolite nota come all’inizio della sua speculazione Hegel si occupasse più di storia che di filosofia, al punto che questi frammenti «forse un po’ a torto sono stati chia-

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr. H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1932 [tr. it. di E. Arnaud, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969].

<sup>5</sup> La prima edizione del testo hegeliano risale a H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen [tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972]. Qui ci si avvarrà della nuova edizione italiana presente in G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

<sup>6</sup> Cfr. W. DILTHEY, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di F. Gründer e F. Rodi, Teubner – Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart – Göttingen, 1990<sup>6</sup>, vol. IV, pp. 5-187.

<sup>7</sup> Cfr. J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Revière, Paris 1948 [tr. it. *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 311-393].

mati teologici»<sup>8</sup>. In realtà rubricarli sotto l'etichetta "storia" appare comunque inadeguato:

quel che interessa il nostro pensatore è scoprire lo spirito di una religione o di un popolo, e creare nuovi concetti idonei ad esprimere la vita storica dell'uomo, la sua esistenza in un popolo o in una storia. In questo Hegel è impareggiabile, e gli scritti giovanili mostrano il suo sforzo schietto e genuino per pensare la vita umana<sup>9</sup>.

Rispetto all'a priori che ancora dominava i testi kantiani e fichtiani, Hegel declinerà tale sforzo in chiave storica: tenendo presente la portata di tale operazione, è difficile sminuire il peso della figura di Cristo. «Gesù non è più soltanto uno schema sensibile, una rappresentazione dell'ideale di moralità, ma un individuo, ed Hegel cerca di delineare una storia autentica, una narrazione storica. Gesù è la personificazione dell'ideale morale»<sup>10</sup>. In un noto frammento del periodo francofortese il compito centrale risiede nel «concepire una vita pura»<sup>11</sup>, senza molteplicità, senza distinzione, l'anima pura da ogni atto, da ogni determinato, la fonte di tutte le vite singole, di tutti gli impulsi e gli atti. Nella misura in cui si diviene consapevoli di questa vita, ci si limita: assumendo la forma della coscienza ci si limita, «coscienza e infinito non possono essere completamente in uno»<sup>12</sup>.

Nella sua costitutiva e ineludibile determinatezza, l'uomo può soltanto rivolgersi alla propria origine se vuole davvero accennare alla vita illimitata: «egli deve appellarsi a qualcosa di più alto, al padre che vive immutato in ogni mutamento»<sup>13</sup>. Riferendosi esplicitamente a Gesù Hegel scrive: «Perciò non si dice Dio ma figlio di Dio: non è Dio perché è uomo, ma come uomo è al contempo an-

<sup>8</sup> Ivi, p. 314.

<sup>9</sup> *Ibid.* Cfr. L. LUGARINI, *Hegel. Dal mondo storico alla filosofia*, Guerini, Milano 2000, pp. 63-72.

<sup>10</sup> J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 336.

<sup>11</sup> G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 575.

<sup>12</sup> *Ibid.* Su questo punto, cfr. J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., pp. 336-337.

<sup>13</sup> G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 575-576.

che figlio di Dio, di un grado più alto; in lui c'è una natura più alta della prigionia nei limiti umani»<sup>14</sup>.

Löwith ha sottolineato, insieme ad altri, come in Hegel «il Logos puro ha bisogno di un'“incarnazione”, l'idea di una “realizzazione” e di una “mondanizzazione”»<sup>15</sup>: la vicenda di Cristo diviene il fulcro dell'intera concezione storico-metafisica – come lo sarà della *Filosofia della Religione*, dove il cristianesimo è chiamato “religione assoluta”<sup>16</sup>, e persino dell'*Estetica*, dove il passaggio dall'età classica all'età romantica non viene mediato dall'arte, ma da un contenuto totalmente nuovo, sino ad allora sconosciuto – e in ogni caso non rintracciabile nella dimensione del bello – l'incarnazione appunto<sup>17</sup>, alla luce della quale è possibile intendere l'intero percorso dell'arte. In Cristo il determinato – nel senso di una determinata coscienza – si “rivela” capace della pura vita, dell'infinito.

Per cogliere la centralità del Figlio si deve passare da due interpretazioni indispensabili.

a) Come è noto, Gesù non appare esente da contraddizioni, né immune da fallimenti agli occhi di Hegel: porta il regno di Dio, ma appare capace di realizzarlo *solo* nel cuore dell'uomo<sup>18</sup>, infatti soccombe di fronte alla potenza del mondo. A tal proposito Hyppolite scrive che «l'anima bella, cioè Cristo, è per l'Hegel francofortese la sintesi di questi due atteggiamenti, la verità di questa opposizione fra coraggio e passività»<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, p. 576.

<sup>15</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941 [tr. it. G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Einaudi, Torino 2000, p. 117].

<sup>16</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971, vol. XVII, p. 185 [tr. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di G. Borruso, E. Oberti, Zanichelli, Bologna 1974, vol. II, p. 219].

<sup>17</sup> Cfr. ID., *Vorlesungen über die Ästhetik*, cit., vol. XIV, pp. 111-112 [tr. it. *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1998, vol. I, pp. 567-568].

<sup>18</sup> Cfr. ID., *Scritti giovanili*, cit., p. 599.

<sup>19</sup> J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 349. Sulla nozione di anima bella adoperata nei confronti di Cristo cfr. G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 587.

b) Prendiamo la versione di Kojève, che sta quasi all'estremo opposto: «Il racconto evangelico è solo il mito di Cristo, o – se si vuole – il suo progetto (= ideale da realizzare): il Cristo empiricamente esistente, il Dio effettivamente rivelantesi agli uomini, il Logos veramente fattosi carne, è la diade Napoleone-Hegel, cioè l'unione dell'uomo che conclude lo sviluppo storico con una lotta cruenta e di quello che rivela col suo discorso il significato di tale sviluppo»<sup>20</sup>.

Entrambi i punti di vista mettono in luce un aspetto essenziale, ma l'uno aiuta a correggere le forzature dell'altro: Hyppolite scorge in Cristo la sintesi e dunque la verità dell'opposizione tra la fede interiore e mondo esterno, ma tale "sintesi" verrà raggiunta effettivamente – come ha visto bene Kojève – solo dal concetto hegeliano: «bisogna dunque sostituire la dialettica limitata e passiva dell'amore con una dialettica universale dell'azione»<sup>21</sup>. Per converso, Kojève vede in Cristo un semplice mito, un ideale ancora da realizzare, e non s'avvede che nella persona di Gesù c'è già l'unione tra determinato e infinito, anche se in modo ancora soltanto figurato: «si tratta – dice Hyppolite – di una libertà vivente di una riconciliazione dell'uomo con la propria storia»<sup>22</sup>. In termini teologici, Hyppolite si sofferma sullo *iam*, sulla sintesi come già avvenuta, mentre Kojève tende a sottolineare il *nondum*, quasi in attesa di Hegel.

Marcuse ha chiarito che cosa cambia nella concezione del nesso tra finito e infinito all'interno del pensiero di Hegel, mostrando al contempo come alla luce di questa innovazione si apra la dimensione storica:

non è più la finitezza dell'ente come *ens creatum* in contrapposizione al Dio creatore, ma questa infinità non ha più in generale *nessun* contrapposto, e così *neppure* l'infinità dell'ente medesimo (il quale contrapposto è rifiutato da Hegel appunto come la

<sup>20</sup> A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, in *Interpretazioni hegeliane*, cit., p. 306.

<sup>21</sup> Ivi, p. 294.

<sup>22</sup> J. HYPOLITE, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, cit., p. 338.

“cattiva infinità”). – Partendo da qui, Hegel ha aperto una nuova dimensione: l’universale *storicità* dell’ente<sup>23</sup>.

## 2. *Nel fiume della vita*

La finitezza arriva a coincidere con l’oggettività dell’ente perdendo il carattere “critico” che aveva assunto nella filosofia kantiana: nell’identità di finito e infinito l’ontologia si è resa pienamente immanente, e in tal senso *storica*. «L’accadere dell’ente finito non è uno sviluppo verso una qualche meta prestabilita o no; non è in generale un accadere indirizzato verso [...], bensì un accadere attuantesi puramente in se stesso; esso è immanente all’ente. L’ente finito non *ha* storia, ma *è* storia»<sup>24</sup>.

Come scrive Scholz «nessun grande pensatore prima di Hegel ha osato gettare così coraggiosamente la filosofia nel fiume della vita»<sup>25</sup>, riuscendo a seguire spregiudicatamente il movimento vitale nel suo costituirsi senza volerlo “indirizzare” preventivamente a partire da scopi e finalità precostituiti – da ciò dipendono anche le difficoltà spesso riscontrate nella comprensione della teleologia hegeliana della storia<sup>26</sup>.

Il testo che maggiormente testimonia questa capacità di tuffarsi nella vita è senza dubbio la *Fenomenologia dello spirito*, che segna «lo

<sup>23</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 70. Sul ruolo giocato dalla finitezza nella determinazione ontologica dell’ente in generale, con particolare riferimento a questi passi di Marcuse, cfr. M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell’occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève, Schmitt*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 135-136.

<sup>24</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 71.

<sup>25</sup> H. SCHOLZ, *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart*, Reuther & Reichard, Berlin 1921, p. 47. Citato da K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 203.

<sup>26</sup> Per una chiave interpretativa relativamente al concetto e al senso di fine della storia cfr. A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947 [tr. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996, in particolare pp. 656-717, dedicati alla dialettica hegeliana in rapporto all’idea di morte].

stadio finale della fondazione possibile di un'ontologia»<sup>27</sup>. L'accesso all'idealismo assoluto viene guadagnato in esplicita contrapposizione a Kant: «L'apriorismo della coscienza pura rimuove cioè, in conformità al concetto trascendentale del tempo come forma dell'intuizione soggettiva, ogni possibile accesso all'evento del mondo e alle sue possibili configurazioni di senso storico»<sup>28</sup>. Il passaggio dal tribunale della ragione al sapere assoluto – che Hegel ritiene “nostro possibile”<sup>29</sup> – significa diventare capaci dell'intera ricchezza della vita: solo tale ampiezza garantisce la comprensione ontologica dell'ente.

Vegetti ha esplicitato il nesso che lega questo “passaggio” hegeliano alle analisi heideggeriane presenti in *Kant e il problema della metafisica*: «Kant si è per Heidegger “ritratto” di fronte alla sua stessa scoperta, dissociando l'unità oscuramente intuita dell'Io penso e del tempo ed elevando il primo a *fundamentum inconcussum* del secondo e dell'oggettività in generale. L'auto-misconoscimento kantiano è così l'occulta sorgente dell'idealismo assoluto»<sup>30</sup>. Secondo Heidegger Hegel avrebbe “approfondito” e “radicalizzato” tale scoperta, facendo del “soggetto” la sostanza autentica dell'ente, conducendo la metafisica alla sua “ultima possibilità”.

Ripercorrendo l'analisi di Dilthey, Marcuse ritiene che in questa svolta non sia più in gioco un rapporto meramente gnoseologico di coscienza e oggettività: «con una mossa senza precedenti Hegel pone fin da principio in luogo dell'io trascendentale del conoscere, tutto il concreto io della vita, l'intera natura umana»<sup>31</sup>. Pur dipen-

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997<sup>3</sup>, p. 204 [tr. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988<sup>2</sup>, p. 205].

<sup>28</sup> M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente*, cit., p. 47.

<sup>29</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 158 [tr. it. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 164-165]: «Hegel assume il sapere assoluto in quanto nostro possibile, mentre Kant nega la possibilità di un sapere ontico teoretico dell'assoluto per l'uomo».

<sup>30</sup> M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell'Occidente*, cit., p. 91.

<sup>31</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 290.

dendo *expressis verbis* dalla lettura heideggeriana<sup>32</sup> e appoggiandosi chiaramente ai suoi guadagni e al suo “metodo”, Marcuse compie il maggiore sforzo possibile per mettere in risalto la dimensione “oggettiva”<sup>33</sup> della fondazione storico-ontologica dell’ente costruita da Hegel.

Gli occhi sono puntati, inevitabilmente, sulla *Fenomenologia dello spirito*, dove si assiste al sorgere dello spirito nelle sue varie “figure”: la vita non è solo scissione e proliferazione di individui, ma anche movimento che li raccoglie in una forma superiore.

I due momenti separati della vita si riuniscono così di nuovo in una totalità diveniente: la vita è soltanto nella scissione delle forme viventi che sono per sé; ma il medesimo processo che realizza la forma individuale, la supera in quanto individualità, e ciò che è stato realizzato è piuttosto una nuova forma universale<sup>34</sup>.

L’essenza del movimento diviene ancora più esplicita se si considera il rapporto tra vita e autocoscienza: «l’autocoscienza è l’“altro” dalla vita»<sup>35</sup>, nel senso che «la vita è essenzialmente *per un altro*, è oggetto *contrapposto*»<sup>36</sup>. Questa contrapposizione è l’anima dell’intera *Fenomenologia*, è lo scarto che costantemente dinamicizza l’essere, lo smuove. La *mobilità*, intesa come vera e propria “categoria della vita”, non comporta infatti il mero assorbimento della vita in una “singola” autocoscienza: la nuova forma che verrà raggiunta è proprio il superamento di ogni individualità.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 9. Con queste parole si conclude l’introduzione all’opera: «Di ogni contributo, recato da questo lavoro all’esplicazione e al chiarimento dei problemi, esso va debitore all’opera filosofica di Martin Heidegger».

<sup>33</sup> Marcuse cerca cioè di evitare che l’idea secondo cui il soggetto si costituirebbe come autentico nocciolo vitale della sostanza finisca per essere intesa alla stregua di un mero soggettivismo, mentre si tratta della più ampia visione possibile del trascendentale, tale da includere non soltanto l’io, ma l’intera ricchezza della vita.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 279. Si rimanda nuovamente a M. VEGETTI, *Hegel e i confini dell’Occidente*, cit., pp. 161-162.

<sup>35</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 285.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 284.



Se stiamo a guardare questa tacita guerra di ogni opinare contro ogni altro – scrive Heidegger – troviamo in essa un logorarsi. Ma proprio nella misura in cui questo dissolversi è quello che è, qualcosa permane. Il molteplice, il molto del rispettivo opinare, dei rispettivi io, il molteplice è ciò che si dissolve, ed il semplice è ciò che permane<sup>37</sup>.

Rincarica la “dose di oggettività” proprio Marcuse: «il mondo oggettivo dell’io è un mondo di volta in volta già negato, rinviante a un’autocoscienza; esso rinvia sempre a un’altra autocoscienza; è per così dire il campo sul quale *diverse* autocoscienze si incontrano e si misurano: il *comune* esser-per-altro»<sup>38</sup>.

Su questo aspetto concorda l’Hyppolite di *Logica ed esistenza*: «da *Fenomenologia* stabilisce il terreno di questo sapere assoluto, la coscienza universale dell’essere, a partire dall’esperienza umana e dalla finitezza di questa»<sup>39</sup>. Il titolo stesso del saggio mette in luce i due termini in gioco nel pensiero di Hegel: la logica è quel comune che risulta dall’intero movimento della vita.

L’aver messo in evidenza l’accadere dell’oggettivazione e del suo superamento come moto costituente l’essere della vita – scrive ancora Marcuse – è forse la più grande scoperta di Hegel, la fonte (ben presto andata nuovamente perduta) della nuova visione dell’accadere storico resa possibile da Hegel<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 97 [tr. it., cit., pp. 111].

<sup>38</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 291.

<sup>39</sup> J. HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, PUF, Paris 1953, p. 42 [tr. it. *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, a cura di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017, p. 171].

<sup>40</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 292. Cfr. J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, cit., p. 25 [tr. it., cit., p. 129]: «L’Assoluto è dunque questo sapere se stesso come sapere assoluto, in cui la sostanza si presenta come soggetto, l’essere interamente come senso e il senso come essere».

### 3. *La vita e il concetto*

Nell'opera del 1807 assistiamo al *racconto dell'accadere* come storia dello spirito: «l'accadere del suo “cadere” nell'esser-altro, il “lavoro” per superare questo esser-altro e il ritorno in se stesso»<sup>41</sup> trova una fondamentale precisazione nella formula heideggeriana secondo cui molte cose succedono ma poche hanno efficacia<sup>42</sup>. “*Wir-klich*”, reale nel senso di efficace, effettivo per antonomasia non sarà dunque la singola esistenza, una particolare individualità, o anche la singola autocoscienza, bensì l'opera, la Cosa come «*operare di tutti e di ciascuno*»<sup>43</sup>.

Questa è l'essenza, per meglio dire «l'essenza di tutte le essenze, *l'essenza spirituale*»<sup>44</sup>: quello che permane nella tacita guerra – quel che non si dissolve – è la “semplicità della cosa”, identica a se stessa perché frutto dell'intero movimento prodotto dalle differenti forme particolari di vita. Davvero “efficace” e reale è il concetto inteso come il risultato vitale: «Se il concetto deve compiere queste funzioni concrete, sarà necessariamente più concreto di ogni singolo concreto, un'unità cresciuta-insieme e non costretta-insieme di tutte le singole forme svolte dall'interno di esso, abbracciate e comprese da esso»<sup>45</sup>.

Sul “terreno della vita” e a partire dal movimento vitale sorge il concetto: ciò significa che «la verità della vita viene orientata secondo un sapere assoluto e quindi in definitiva non storico»<sup>46</sup>. Nelle pagine finali della *Fenomenologia* il tempo non viene risolto, tolto, superato, negato e conservato, ma proprio annientato, eliminato<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 264.

<sup>42</sup> M. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 46: «*Wir achten dessen nicht, dass Vieles geschieht und Weniges wirkt*» [tr. it., cit., p. 65].

<sup>43</sup> G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, cit., vol. III, p. 310 [tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988<sup>6</sup>, vol. I, p. 347].

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 147.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 270.

<sup>47</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 584 [tr. it., cit., vol. II, p. 298]: «Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza

In questo senso la *Phänomenologie des Geistes* rappresenta un *unicum* nel pensiero hegeliano, perché è il tentativo di «fondare storicamente il carattere non storico del sapere assoluto (si può caratterizzare questo tentativo con la seguente formula: mostrare come la vita in quanto storica rechi in sé la possibilità di diventare non storica e come in quanto storica realizzi questa possibilità)»<sup>48</sup>.

L'autentico "problema" hegeliano consiste nel mostrare come dalla vita storica possa sorgere una possibilità "non storica". La "non storicità" come possibilità intrinseca allo sviluppo della *vita in quanto storica* dipende dal modo in cui Hegel concepisce l'attività dello spirito: per dirla nei termini di Kojève «la Realtà-oggettiva è dunque, per definizione, Totalità»<sup>49</sup>. Non c'è altro se non quel movimento vitale che poi assume forma sempre più universale nelle varie figure dello spirito: perciò la storia diventa l'essenza oggettiva dell'ente e ne manifesta l'autentica identità sul piano ontologico. La piena e compiuta immanenza non conosce una vera e propria "alienazione": «in quanto lo spirito conosce l'alienazione come *sua* alienazione e la compie conoscendola»<sup>50</sup>. In questa affermazione di Marcuse si potrebbe anche rintracciare una "risposta" hegeliana *ante litteram* rispetto ad ogni tentativo di critica dell'economia politica di stampo marxiano. Per dirla con Löwith<sup>51</sup>, quel che per Marx costituisce l'alienazione, per Hegel sono varie forme in cui si articola la cultura, intesa come automovimento dello spirito che certamente viene estraniato da sé, ma al contempo ritorna in se stesso e comprende questo altro come proprio.

come intuizione vuota; perciò lo spirito appare necessariamente nel tempo, ed appare nel tempo fin tanto che non *coglie* il suo concetto puro, vale a dire finché non elimina il tempo».

<sup>48</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 270.

<sup>49</sup> A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit., p. 287.

<sup>50</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 358.

<sup>51</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 234.

#### 4. *Unificazione e essere*

Da una parte abbiamo la vita, il moltiplicarsi delle sue prospettive, la continua scissione dell'essere, dall'altra una sorta di tendenza all'unificazione, in particolare modo contrassegnata dal "modo del sapere": «l'essere è insieme, implicitamente, sapere dell'essere»<sup>52</sup>. Proprio qui si ripropone il problema del rapporto tra storicità e non storicità: come può esservi un isomorfismo tra le due? In termini più "tecnici" si potrebbe domandare: «come può l'unità viva dell'io avere la medesima natura dell'unità logica del concetto?»<sup>53</sup>.

Trono e calvario si implicano vicendevolmente<sup>54</sup>: il calvario non è uno tra i tanti percorsi possibili dell'ente, ma coincide con l'interezza della sua "comprensibilità", perciò lo spirito può assidersi su un trono non intaccato dalla storicità; per converso l'eternità del trono è la "vista" che racchiude e "comprende" l'intero cammino dell'ente. Questo doppio verso di lettura consente d'intendere la dialettica hegeliana come una radicalizzazione della tradizione metafisica occidentale, ma proprio perciò come perfettamente inscritta in essa.

Il nesso con l'intero arco del pensiero europeo potrebbe essere espresso in questi termini: «Perché "unificazione ed essere" hanno lo stesso significato? A partire da Parmenide – così risponderebbe Marcuse – la convertibilità di εἶν e ὄν costituisce uno dei pilastri fondamentali dell'ontologia occidentale»<sup>55</sup>. Di qui nasce l'isomorfismo tra essere e sapere, che Hegel porta alle sue estreme conseguenze proprio alla luce dei suoi studi teologici giovanili, in cui grande attenzione viene riservata al vangelo giovanneo. «Non solo l'uomo non appena entra nel mondo è *φουζόμενος*, ma il *φῶς* è anche nel mondo stesso; questo e tutte le sue relazioni e determi-

<sup>52</sup> Cfr. J. HYPOLITE, *Logique et existence*, cit., p. 85 [tr. it., cit., p. 263].

<sup>53</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 142.

<sup>54</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 591 [tr. it., cit., vol. II, p. 305].

<sup>55</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 250.

nazioni sono interamente opera dell'ἀνθρώπου φωτός, dell'uomo che si sviluppa»<sup>56</sup>.

La medesimezza parmenidea di uno ed ente viene riletta e rafforzata in chiave cristiana. Qui si chiarisce in quale senso Hegel farebbe della soggettività l'essenza sostanziale dell'ente. Secondo Heidegger

solo perché in Kant è per la prima volta esplicito, pur risultando già prefigurato in Cartesio e soprattutto in Leibniz, che l'io è l'autentico *subjectum* o, per dirla al modo greco, l'autentica sostanza, lo *hypokeimenon*, Hegel può affermare che la sostanza autentica è il soggetto, ossia che il senso autentico della sostanzialità è la soggettività<sup>57</sup>.

Lo storico Omodeo, allievo di Giovanni Gentile, sempre rintracciando in Cartesio uno snodo vitale, risaliva all'indietro sino a coinvolgere proprio il cosiddetto quarto vangelo: «Il cogito cartesiano si rivela come radice della storia, e come il Cristo giovanneo<sup>58</sup>, posso affermare: “Se io testimonia di me medesimo, vera è la testimonianza mia, perché so donde vengo e dove vado”: e io sono la storia, sono il processo, in cui mi sono realizzato»<sup>59</sup>. Sarebbe riduttivo pensare a questa “luce” come carattere di un singolo: l'intero mondo è luce, proprio nella misura in cui è opera comune, è la realtà oggettiva elaborata da tutti e da ciascuno.

Sino a qui ci ha condotti la *Fenomenologia*, ma il significato della storicità come essenza dell'ente si comprende a partire dalla *Scienza della logica*: soltanto in quelle pagine si vede all'opera la mobilità come categoria fondamentale dell'essere. La *Fenomenologia* mostra la medesimezza di ente e unità, nel senso che racconta la storia del

<sup>56</sup> G.W.F. HEGEL, *Scritti giovanili*, cit., p. 578. Su questi passi rimane centrale l'interpretazione offerta da H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., pp. 243-249.

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, a cura di F.-W. von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975 [tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Mulino, Genova 1990, p. 121].

<sup>58</sup> Gv 7, 14.

<sup>59</sup> A. OMODEO, 'Res gestae' e 'historia rerum gestarum' in *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a cura di M. Rascaglia, Il Mulino, Bologna 1998, p. 278.

loro immedesimarsi, ma solo nella *Wissenschaft der Logik* abbiamo la “dimostrazione”, l’esposizione logica dell’essenza. Senza voler riprendere il complesso rapporto che lega la prima alla seconda, è chiaro che

considerata dal punto di vista della *Logica*, la *Fenomenologia* non poteva più servire alla fondazione del sistema [...] perché questo aveva ormai come base il concetto ontologico della vita nella sua completa storicità, e aveva sviluppato, come vera realtà, l’essere dello “spirito” dalla storicità della vita<sup>60</sup>.

### 5. *L’essenza della storicità dell’ente*

Già nella *Fenomenologia* si era insinuata la tendenza a oltrepassare la storicità dell’ente proprio assumendola nella sua totalità: la totalizzazione del Reale – rispetto al quale, come si dirà appunto nella *Logica*, «non c’è un altro»<sup>61</sup> – consente appunto di far coincidere l’ontologia dell’ente con la sua storia. Non vi è un Aldilà, non vi sono scopi ulteriori cui appellarsi, solo il movimento immanente all’ente, la sua “mobilità”.

Cominciamo *ab imis*, partendo proprio dal singolo ente determinato: «La vera natura del finito è soltanto questa ossia che, essendo infinito, si sopprime nel suo essere. Il determinato in quanto tale non ha alcuna altra essenza diversa da quest’irrequietezza assoluta di non essere quel che è»<sup>62</sup>. Già qui, nella *Logica di Jena*, troviamo operante il movimento come essenziale “energia” dell’ente<sup>63</sup>. L’ente non appare concepibile come singolo atomo, ma soltanto come perenne relazione ad altro: questo altro – ecco la “scommes-

<sup>60</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 241.

<sup>61</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, cit., vol. VI, p. 26 [tr. it. *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004<sup>8</sup>, vol. II, p. 446].

<sup>62</sup> ID., *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (Jenaer Systementwurf II)*, a cura di R.-P. Horstmann, Meiner, Hamburg 1982, p. 33.

<sup>63</sup> Tale termine dev’essere inteso in chiave “aristotelica”, come del resto mette continuamente in luce il testo di Marcuse. Cfr. su questo punto, in particolare in rapporto al concetto di vita, E. FRANK, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, in «Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», I, 5 (1927), pp. 609-643.

sa” su cui si gioca la tenuta dell’intera logica hegeliana – letteralmente non è un altro, perché nel diventare altro il singolo ente rimane relazione con se stesso. L’ente non diventa semplicemente un altro, ma quell’altro ente in cui trapassa è un “altro” soltanto dal punto di vista del primo, e dunque *la relazione con l’altro passa per la relazione con sé*: nessuna alienazione è concepibile se non si fa ritorno al sé, concependo anche l’alienazione come propria.

«In questo “progresso infinito” di una serie nodale che continua a svolgersi – chiarisce benissimo Marcuse – permane tuttavia una unità, si costituisce una medesimezza»<sup>64</sup>, con la precisazione che tale medesimezza non è l’identità dell’ente originario – questa è già superata prima del primo “snodo” della serie – bensì si costituisce nell’incontro di quel determinato ente con gli altri enti finiti. Da questa impostazione possiamo trarre almeno due conseguenze rilevanti.

a) Innanzitutto, estendendo il principio della relazione come modalità essenziale dell’essere dell’ente – ossia ponendo il singolo ente essenzialmente come rapporto ad altro e dunque concependo l’essere come rapportarsi – si comprende come «l’essere è sempre accadere in una totalità, l’accadere di un mondo [...] questa totalità fonda e mantiene l’essere in maniera tale che solo in essa l’ente si può costituire come unità»<sup>65</sup>.

b) l’essenza della cosa non sarà un che di positivamente determinato, al contrario «essa è solo in contrapposizione a una determinatezza trovata, in quanto la nega, la supera in sé»<sup>66</sup>. In modo ancora più chiaro, stando al celebre esempio del fiore e del frutto,

la pianta è solo in quanto supera ora il germe, ora il fiore, ora il frutto; cioè in quanto non è né germe, né fiore, né frutto. [...] Essa non ha alcun essere fuori o dietro il germe, il fiore, il frutto. Essa non si “risolve” in queste determinazione, ma piuttosto è in esse (sussiste in es-

<sup>64</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 84. Cfr. il passo già citato di A. KOJÈVE, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, cit., p. 287, dove la Realtà oggettiva è definita come totalità.

<sup>65</sup> Ivi, p. 110.

<sup>66</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 97.

se), e non già come alcunché di semplicemente “interno”, come un sostrato metafisico, bensì solo come relazione sempre uguale di queste determinazioni con il suo stesso divenire<sup>67</sup>.

Guadagnando il carattere “negativo” dell’essenza, si comprende in quale senso essa coincida con il movimento della riflessione: «il riferimento del negativo a se stesso è dunque il suo ritorno in sé»<sup>68</sup>. A permanere nella propria medesimezza, al di là dei vari determinati in cui il singolo finito trapassa di volta in volta, è solo la negatività in quanto identica con se stessa, una negatività appunto riferentesi soltanto a sé: «l’essenza della realtà consiste nell’essere sempre qualcosa di più e qualcosa di diverso da ciò che di volta in volta essa è»<sup>69</sup>. Nessun “determinato” potrà essere essenza e dunque autentica persistenza dell’ente: «l’*eguaglianza* con sé della *riflessione*, che ha il negativo solo come negativo, come tolto o come posto, è quello che gli dà il sussistere»<sup>70</sup>. In tal senso si può caratterizzare la riflessione come un *movimento speculativo* intrinseco alla vita pura. Marcuse ne parla come di una possibilità, letteralmente un “modo di comportarsi” da parte dell’ente. L’unità dell’ente dipenderebbe dall’esser riflesso in sé, inteso come essenziale atteggiamento, modo di comportarsi dell’ente: «solo se l’essere dell’ente (comunque esso sia) è un contenersi, un comportarsi (*sich verhalten*), si può parlare di “oggettività” in opposizione a una determinazione soltanto soggettiva»<sup>71</sup>.

Già a questo livello, nella logica dell’essenza, «una possibilità di trascendere l’assoluto non c’è più; esiste soltanto ancora la possibilità di “interpretare” l’assoluto, di “mostrare che cosa è”»<sup>72</sup>: concetto, giudizio e sillogismo saranno “soltanto” esposizione, esplicazione di quell’assoluto che si è già costituito a livello di realtà ogget-

<sup>67</sup> Ivi, p. 98.

<sup>68</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. VI, p. 26 [tr. it., cit., p. 445].

<sup>69</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 121.

<sup>70</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. VI, p. 34 [tr. it., cit., p. 452].

<sup>71</sup> H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 140.

<sup>72</sup> Ivi, p. 114.



tiva. La terza parte della logica è “soggettiva” nel senso che la realtà assoluta viene indagata e approfondita seguendo una *sua* certa possibilità – eminente, non una qualsiasi – ossia mettendosi sulle tracce di un suo peculiare modo di comportarsi, quello del comprendere se stessa. Marcuse riesce a mostrarne anche il “valore” sul piano ontologico:

se l'essere dell'ente in movimento è tale che esso si risolve interamente nella sua momentanea negatività, non sa intenderla come sua negatività e comportarsi con essa in modo da comprenderla, allora l'ente si trasformerà, trapasserà nell'altro, si distruggerà. [...] Se invece l'essere dell'ente è un comportamento concettualmente pensante, allora in questo secondo stato del movimento interviene il vero «cambiamento di direzione» dell'essere<sup>73</sup>.

Inutile precisare che quando individuiamo questo specifico modo di essere dell'ente, che non è più soltanto rapportarsi, ma un relazionarsi a se stesso che accade nella forma della riflessione, al centro dell'ontologia troviamo l'Io: «il concetto – scrive Hegel introducendo la dottrina del concetto – in quanto è arrivato ad un'esistenza tale, che è appunto libera, non è altro che l'Io, ossia la pura coscienza di sé»<sup>74</sup>, e si tratta di un esito inevitabile, a meno di non voler intendere il concetto come «abisso della sostanza informe»<sup>75</sup>, mentre invece il concetto è l'anima del concreto: «non viene trascinato via nel divenire, ma si continua non turbato attraverso ad esso e ha la virtù di una immutabile, immortale conservazione»<sup>76</sup>.

Ci eravamo chiesti «come può l'unità viva dell'io avere la medesima natura dell'unità logica del concetto?»<sup>77</sup>: ora sappiamo che l'universalità intrinseca al concetto è un modo di comportarsi da parte dell'ente – senza per questo cadere in due estremi contrapposti e parimenti capaci di sviarci rispetto alla strada percorsa da He-

<sup>73</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 214.

<sup>74</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, cit., vol. VI, p. 253 [tr. it., cit., p. 658].

<sup>75</sup> Ivi, p. 276 [tr. it., p. 682].

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 142.

gel. Il concetto, in quanto Io, non è da intendere come morta astrazione dell'universale; l'io, in quanto concetto, non ha nulla di personalistico o individualistico.

Non la coscienza umana, neppure la sua forma trascendentale, comprende l'oggettività, bensì il comprendere è lo specifico fare e la specifica essenza dell'oggettività stessa e il comprendere della coscienza umana e i suoi concetti possono essere veri e cogliere l'essenza dell'oggettività solo per il fatto che il comprendere costituisce l'essenza propria dell'oggettività<sup>78</sup>.

Anche Hyppolite ha precisato il carattere “decentrato e infinito” della riflessione<sup>79</sup> proprio per evitare che il riferimento all'Io riducesse lo statuto del trascendentale a una dimensione antropologica, e che l'*Erinnerung* venisse ridotta a un fattore psicologico. Conoscere è pur sempre un modo del comportarsi – e in questo si evidenzia come la sostanza sia diventata soggetto: si comporta in un certo modo – ma questo “modo” è insieme un accadere oggettivo: «non più primariamente il comportamento di un determinato ente (dell'io umano) rispetto alla totalità dell'ente, bensì un comportamento che è soltanto l'espressione di un venire-a-sé, di un diventare-per-sé dell'ente medesimo»<sup>80</sup>.

Da qui si potrebbe seguire il percorso attraverso giudizio e sillogismo sino ad arrivare alla teleologia, all'idea, ma già a questo “livello” Hegel guadagna quella possibilità “non storica” che si costituisce a partire dalla storicità dell'ente. L'ente diviene essenzialmente storico, senza più alcun Aldilà, *soltanto* perché il comprendere – come modo caratteristico del suo comportarsi – ha come sua peculiarità, come sua virtù, come sua eccellenza quella di conservarsi, e in questo suo conservarsi si eleva verso qualcosa che non diviene. Si tratta di un punto di osservazione da cui si può cogliere, assieme all'estrema vicinanza tra Hegel e Aristotele nel concepire il movimento come categoria dell'essere, anche il tratto che maggiormente li differenzia: per lo Stagirita l'eterno è oggetto di contemplazione,

<sup>78</sup> Ivi, p. 146.

<sup>79</sup> J. HYPOLITE, *Logique et existence*, cit., p. 85 [tr. it., cit., p. 265].

<sup>80</sup> H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, cit., p. 142.

concerne le cose che non possono essere diversamente da come sono; per Hegel, “aristotelico” certo, ma pur sempre appartenente all’età moderna, l’eterno è invece risultato del lavoro di tutti e di ciascuno che si rende oggettivo nell’opera. Reale, oggettiva è l’opera in quanto *frutto non storico dell’agire storico*.