

L'attività intersoggettiva e la Cosa stessa nella Fenomenologia dello Spirito: due letture a confronto

Veronica Ceruti

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

veronica.ceruti@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is to compare two different interpretations of the figure “the action of each and everyone” as put forth by Hegel in the *Phenomenology of Spirit*; in the passage of his work where this figure is described, the intersubjectivity of the Spirit arises from the dynamics of human action. I will examine Herbert Marcuse’s and Jean Hyppolite’s understanding of this figure; the former’s is contained in Marcuse’s license work *Hegel’s Ontology and the Foundation of a Theory of Historicity*. In this work, Marcuse explains Hegel’s figure starting from the concept of life and from a heideggerian and an aristotelian perspective; he also appeals to the categories of possibility and reality; Hyppolite’s understanding of the Hegelian figure is exposed in the well-known commentary *Genesis and structure of the Phenomenology of Spirit Hegels*, and it appears to be existentialist in kind. Therefore, in my analysis I will compare these different understandings of the same figure, and I will sketch these authors’ philosophical theses and positions by explaining the points they share and the differences in their interpretations. For this reason elements crucial to my analysis will be the structure of action as a circle, the concept of individuality, the element of the light, the process of production of a work, the intersubjective dimension and the “thing itself” as one of the incarnations of the spirit.

KEYWORDS

Marcuse Hyppolite Phenomenology Spirit activity intersubjectivity

1. *Introduzione*

Oggetto del presente articolo è l’“operare di tutti e di ciascuno”, trattato nella sezione “Ragione” della Fenomenologia dello spirito¹, grazie al quale Hegel prepara il passaggio allo spirito, investendolo così di un ruolo centrale; intendo analizzare questo decisivo snodo attraverso due delle rare interpretazioni² disponibili, molto autorevoli e a mio avviso apparentate. Da un lato quella di Jean Hyppolite, che con il suo commento *Genesi e struttura della fenomenologia dello spirito di Hegel*³ si inserisce nella cornice della Hegelrenaissance francese⁴; Salvadori lo presenta in questo modo:

Di formazione bergsoniana, Hyppolite sarà attento e seguace interprete dei più rilevanti fenomeni culturali della sua epoca, dalla psicanalisi all’epistemologia e, soprattutto, all’esistenzialismo (tanto

¹ Cfr. Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft, erster Teil*, 1807, ed. crit. *Gesammelte Werke*, vol. 9, ed. da W. Bonspien e R. Herde, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980, d’ora in poi PhG, pp. 214-237, ed. it. *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, d’ora in poi FS, pp. 535-567.

² Tra gli studi sul tema segnalo Landucci, Sergio, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello Spirito”*, Firenze, La nuova Italia, 1976, e *L’operare umano e la genesi dello “Spirito” nella “Fenomenologia” di Hegel*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, anno XX, Gen-mar. 1965, fasc. I, Firenze, La nuova Italia. In quest’ultimo, a pp. 16-17, si trova anche uno stato dell’arte. Si veda inoltre Di Tommaso, Giannino Vincenzo, *Il concetto di operare umano nel pensiero jenense di Hegel*, Bari, Zonno, 1980.

³ Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1946, trad. it. di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2005. “Di formazione bergsoniana, Hyppolite sarà attento e seguace interprete dei più rilevanti fenomeni culturali della sua epoca, dalla psicanalisi all’epistemologia e, soprattutto, all’esistenzialismo (tanto che dirà di se stesso di essere “uno che ha partecipato a tutto il movimento esistenzialista francese”). Ma il grande avvenimento della sua vita fu l’incontro con Hegel, avvenuto agli inizi degli anni ‘30 sotto l’influsso delle interpretazioni tedesche di Haering e Kroner da un lato, e di Wahl e Koyré dall’altro” (Salvadori, Roberto, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, p. 117).

⁴ A riguardo si vedano gli articoli di John Heckmann, *Hyppolite and the Hegel revival in France*, in “Telos”, 16, 1973, pp. 128-145, e di Alberto Bonchino, *Note sulle letture francesi di Hegel fino ad Alexandre Kojève*, Babelonline.

che dirà di se stesso di essere “uno che ha partecipato a tutto il movimento esistenzialista francese”). Ma il grande avvenimento della sua vita fu l'incontro con Hegel, avvenuto agli inizi degli anni '30 sotto l'influsso delle interpretazioni tedesche di Haering e Kroner da un lato, e di Wahl e Koyré dall'altro⁵.

Dall'altro lato esaminerò l'opera di Herbert Marcuse, poi noto come esponente della Scuola di Francoforte, presentata nella sua dissertazione *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*⁶, scritta sotto la supervisione di Heidegger, in cui è proposta una lettura marcatamente teoretica del testo hegeliano; occorre tenere presente che egli è in questa fase molto vicino alle posizioni dei cosiddetti marxisti non ortodossi, Lukács e Korsch, da cui mutua la problematica della prassi, e di Dilthey, probabilmente filtrato dallo stesso Heidegger, attraverso il quale si interessa del tema della vita.

Intendo qui confrontare le due esegesi, evidenziandone i punti di contatto e di divergenza, al fine di portare alla superficie le rispettive posizioni filosofiche sottese.

Già nel titolo della figura più ampia nella quale il passaggio di nostro interesse è inserito, ossia “regno animale dello spirito”, si trovano accostati

⁵ Salvadori, Roberto, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari, De Donato, 1974, p. 117.

⁶ Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1932, trad. it. di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, La nuova Italia, 1969, da qui in poi HO. Rispetto alla letteratura critica, vedi Adorno, Theodor Wiesengrund, Recensione a H. Marcuse *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1932, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1932, pp. 409-410, Laudani, Raffaele, *Politica come movimento. Il pensiero di Herbert Marcuse*, Bologna, Il Mulino, 2005, Maraméo, Giacomo, *Ontologia della libertà. Una rilettura di Herbert Marcuse*, in *Eros, Utopia e Rivolta. Il pensiero e l'opera di Herbert Marcuse*, a cura di L. Casini, Milano, Franco Angeli, 2004, Palombella, Gianluigi *Ragione e immaginazione: Herbert Marcuse*, Bari, De Donato, 1982, Scafoglio, Luca, *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l'idea di teoria critica*, Bologna, Manifestolibri, 2009.

due aggettivi a prima vista contraddittori: “spirituale”, riferito all’agire storico dell’uomo, e “animale”, indicante la vita che si svolge nella varietà degli elementi naturali, ossia in uno stadio presociale dove la natura originaria determinata⁷, l’essenza, permane identica a sé. Il movimento per cui una sostanza, pur articolandosi in momenti differenti, mantiene la prerogativa dell’autoidentità, era già stato da Hegel predicato della vita, sostanza universale che permea di sé il mondo intero; si noti che Marcuse trascura stranamente questa espressione⁸, nonostante egli indichi proprio il concetto di vita, filo conduttore delle sue prime indagini filosofiche, come fondativo della dimensione della storicità nel sistema hegeliano e come la nozione ontologica e concreta attraverso cui Hegel pensa l’unità degli opposti. Anche Hyppolite presta attenzione a tale l’elemento, tanto da dedicare un capitolo alla filosofia della vita jenesa nei Saggi su Hegel e Marx, ma perlopiù egli lo pone in una strettissima relazione con l’autocoscienza.

2. *L’operare umano*

Hegel definisce l’attività (das Tun)⁹ umana come espressione dell’individualità, dove il termine Aussprechen significa letteralmente

⁷ La “natura originaria determinata”, è l’individualità, ossia il semplice essere-in-sé contenente la negatività quale propria determinatezza; essa costituisce il contenuto della coscienza; l’attributo “originaria” sta a significare che l’individualità è impensabile senza questa determinatezza che, allo stesso tempo, non è stata lei a produrre. Hyppolite (cfr. GS, p. 363) ricollega questo punto ad un’affermazione hegeliana riguardante la ragione osservativa, in cui Hegel evidenzia che l’individualità è composta dall’elemento corporeo, che non ha prodotto lei stessa e che le è irriducibile: “Questo essere, che è il corpo dell’individualità determinata, costituisce il carattere originario dell’individualità stessa, è ciò che essa non ha fatto (PhG, p. 172, GS p. 429). Si noti fin d’ora che Hyppolite presta una certa attenzione nei confronti degli elementi logici, in particolare all’elemento del negativo.

⁸ Hyppolite, invece, chiarisce in questa occasione il significato generale della figura, ossia la pretesa dell’individualità di attribuire all’opera, nella quale essa si esprime, un significato universale. Cfr. GS, p 358.

⁹ Das Tun viene tradotto da Cicero come “attività”, nella traduzione del testo di Marcuse viene invece usato il termine “operare”.

“pronunciare”, ed è dunque assimilabile a “esteriorizzazione” e “manifestazione”; l’operare è quindi l’unico modo in cui l’individualità può mostrare agli altri la propria essenza, ma ancor prima conoscerla lei stessa, ed è inoltre “presentazione” (Darstellung), sempre nel senso di “dimostrare”, “portare fuori”¹⁰. Si può ricollegare tale elemento alla lotta per la vita e per la morte dove, per sopravvivere, l’autocoscienza deve presentare la propria libertà davanti a un’altra autocoscienza, dimostrando così di non tenere alla propria vita; a tal proposito Marcuse scrive che la libertà dell’autocoscienza, ossia la possibilità di sottrarsi e di negare la vita,

è a sua volta soltanto nella “dimostrazione” e “presentazione”: essa deve essere sempre dimostrata, conquistata e mantenuta: l’autocoscienza è libera soltanto in un continuo porsi, mantenersi, lasciarsi accadere [...] La realtà della vita è un risultato completamente raggiunto: un manifestarsi e un presentarsi delle proprie possibilità. Mediante il suo sapere e la sua libertà la vita si colloca nell’esistenza, si mantiene nell’esistenza¹¹.

Nel commento ad un passo della “Ragione”¹², Marcuse aveva attribuito alla vita e all’autocoscienza le stesse proprietà dell’ἐνέργεια, l’atto aristotelico, corrispondente alla categoria hegeliana di essere-per-sé¹³, la quale è alla base della sezione della Logica riguardante la Wirklichkeit, in cui l’essenza giunge a manifestazione; nell’Enciclopedia Hegel scrive che la

¹⁰ “L’attività è solo la traduzione pura dalla forma dell’essere non ancora presentato nella forma dell’essere presentato” (PhG, p. 217, FS p. 539). Il termine Darstellung indica “il presentarsi nella realtà di qualcosa che prima non c’era: qualcosa che è stato fatto, non trovato. In questo senso si tratta qui di un operare creativo” (Landucci S., *L’operare umano*, cit., p. 35).

¹¹ HO, p. 300.

¹² “L’autocoscienza è ogni realtà [...] solo perché diviene questa realtà, o meglio, solo perché si dimostra come tale lungo l’intero cammino già percorso”. (PhG, p. 133, FS p. 335)

¹³ Si ricordi che dalla stessa radice greca deriva il sostantivo ἔργον, opera, prodotto, ma anche azione e lavoro, che indica perciò sia il processo sia il suo risultato; questo elemento è fondamentale per comprendere il concetto di prassi.

realtà è “interno assolutamente esteriorizzato”¹⁴. Marcuse richiama le caratteristiche proprie dell’*ἐνέργεια* anche rispetto ad altri passi fenomenologici, come l’osservazione della natura organica¹⁵; a tale lettura è sottesa una precisa scelta teoretica, in quanto nel passo citato Hegel non utilizza il termine *Wirklichkeit*, bensì *Realität*, ed *erweisen* piuttosto che *darstellen*, non inserendosi quindi né nella cornice della Logica, né dell’autocoscienza.

Il processo di realizzazione ha anche un carattere produttivo; la realtà ha infatti la capacità di *wirken*, avere degli effetti, e quindi produrre, *hervorbringen*, portare fuori ciò che è all’interno¹⁶. A questo proposito è da evidenziare il ruolo decisivo rivestito secondo Marcuse da questo aspetto, strettamente connesso al concetto di vita; egli lo accosta al fare, che

è essenzialmente “cambiamento” e “produzione”. Ogni fare “intraprende” un cambiamento, cambia qualcosa nell’ente stesso che esso fa, esce da ogni stato momentaneo, lo “rovescia”. Questo [...] distingue la natura dell’autocoscienza come vita dal semplice “pensiero”. La vita è, dal punto di vista ontologico “rovesciamento e cambiamento”, giacché la vita rovescia e cambia non già qualcosa,

¹⁴ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, in *Gesammelte Werke*, vol. 20, ed. da W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, Felix Meiner Verlag Hamburg 1992, ed. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, it. a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000, § 142, cit. in HO, p. 129.

¹⁵ Egli descrive il mondo corporeo attraverso l’autopresentazione e l’autodimostrazione, caratteri dell’“azione infinita”: “Costituisce appunto l’essere della vita il porre come prodotta, procurata, ottenuta quest’immediata originarietà trovata; solo in quanto “risultato” di tal genere l’individualità è reale. Prima di quest’azione che l’ottiene, non sono in sé “realtà” né l’individualità per sé né il mondo di essa, bensì sono semplice “astrazione”” (HO p. 323).

¹⁶ Hegel afferma che “quello che è attuale, ossia reale, può agire (*Was wirklich ist kann wirken*)”. Cfr. Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg, Bd. I, 1. Buch 1812, 2. Buch 1813, Bd. II 1816, ed. crit. In *Gesammelte Werke*, vol. 11-12, ed. da F. Hogemann e W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1978, d’ora in poi *WdL*, p. 385 *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, a cura di Claudio Cesa, Bari, Laterza, Bari, Laterza, 1974, d’ora in poi *SL*, p. 611. Cfr. Lugarini Leo, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell’essere. Rileggendo la Scienza della Logica*, Milano, Guerini, 1998, p. 397.

bensì in questa attività “produce” se stessa. [...] Il concetto del prodursi (sich hervorbringen) concretizza l'accadere della vita come presentarsi e dimostrarsi, come apparire. Nel suo grado supremo il fare produttivo è soltanto il “tradurre” i singoli contenuti del sé “nell'elemento oggettivo” in cui diventa realtà¹⁷.

Un'altra definizione da Hegel fornita dell'attività è che essa è “la forma pura della traduzione dal non-essere-visto all'essere-visto, e il contenuto portato e presentato alla luce del giorno è soltanto ciò che l'attività è già in sé”¹⁸. Si ritrovano qui due sfumature interpretative differenti fra i nostri autori. Marcuse ricollega il tema del vedere ad un passo degli Scritti teologici giovanili, ove la vita vivente (ζωή), immediata e priva di autocomprensione, è contrapposta alla vita concettualmente pensata (φῶς), ossia luce “che fa scorgere l'ente nella verità”¹⁹, in cui è compresa l'unità originaria di io e mondo e di mondo e Dio. L'uomo, attraverso la sua azione, introduce il φῶς nel mondo, che dapprima era semplicemente la totalità infinita e indefinita degli enti, e che ora si costituisce come intero ordinato (κόσμος) attraverso la trama delle relazioni umane, è “opera dell'uomo che si sviluppa”²⁰. Si apre così la dimensione della storicità, della vita pratica e attiva. Da notare che in

¹⁷ HO, p. 310.

¹⁸ PhG, p. 215, FS. P. 535. Si ricordi inoltre che il tema della luce è la prerogativa annunciante la prossimità dello Spirito, secondo le parole dello stesso Hegel al termine del momento “Intelletto”: “Lasciandosi dietro la parvenza policroma dell'aldiqua sensibile e la vuota notte dell'aldilà soprasensibile, la coscienza penetra allora nel giorno spirituale della presenza” (PhG, p. 102, FS p. 273). Sul tema si veda anche Landucci, che individua nell'utilizzo di tale immagine dei richiami alla Rivoluzione Francese e alla Riforma (cfr. Landucci S., *L'operare umano*, cit., p. 19).

¹⁹ HO, p. 246.

²⁰ Hegel G. W. F., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, Berlin, 1907, ed. it., *Scritti teologici giovanili*, a cura di Vaccaro e Mirri, Napoli, Guida editori, 1976 (2. Ed. 1993), p. 419, cit. in HO, p. 248.

questa interpretazione riecheggia il concetto heideggeriano della verità come α -ληθεία, disvelamento²¹.

Hyppolite, invece, si riallaccia al motivo della luce diurna, commentando un altro passo della Fenomenologia in cui l'agire è descritto come traduzione dell'individualità “dalla notte della possibilità al giorno della presenza, dall'In-sé astratto al significato dell'essere reale”²²; è a mio avviso significativo il nesso possibilità/presenzialità, essere-in-sé/essere-per-sé, che corrisponde alle categorie logiche sopra richiamate e che è reso esplicito nella dichiarazione che il passaggio dalla potenza all'atto “è tutto il mistero dell'operare”²³, o nell'affermazione del primato dell'esistenza rispetto all'essenza²⁴; Hyppolite, come già notato, si conferma dunque maggiormente attento agli elementi logici.

3. *L'attività come circolo*

Hegel aveva precedentemente definito l'individualità come “il circolo della propria attività, [in cui] essa si è presentata come realtà”²⁵; è dunque attraverso l'agire che il soggetto acquista realtà, effettività, e diventa libero. L'attività “ha l'aspetto del movimento di un circolo che, librandosi nel vuoto, si muove entro se stesso [...] che, non incontrando ostacoli, ora si allarga ora si restringe, e che gioca con piena soddisfazione solo entro e con se stesso”²⁶. Tale dinamica è da Marcuse ricollegata al “puro movimento di rotazione”²⁷ dell'essenza autonoma e indipendente della vita, il quale,

²¹ Cfr. Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, da qui in poi ET, § 44, e Sini, Carlo, cfr. *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 159.

²² PhG, p. 220, FS, p. 545.

²³ GS, p. 364.

²⁴ Ibidem, cfr. PhG, p. 219, FS, p. 545. Hegel concepisce infatti l'agire come il passaggio dal possibile all'essere, dalla natura originaria determinata alla sua realizzazione; tale caratteristica è a mio parere riscontrabile anche nella trattazione dei talenti e delle doti (PhG, p. 218, FS, p. 541, GS, p. 360).

²⁵ PhG, p. 171, FS, p. 427.

²⁶ PhG, p. 215, FS, p. 535.

²⁷ HO, p. 265.

perfetto nella sua circolarità, è “il supremo e il più genuino modo della mobilità”²⁸. Va sottolineato che per Marcuse il movimento è una caratteristica fondamentale della vita – aristotelicamente, il vivente è quell’ente che ha in sé il principio del proprio movimento – e la base della storia, proprio in forza della sua analogia con la δύναμις.

Hyppolite evidenzia invece la funzione del circolo come unificatore del mondo e dell’individualità, che non sono da considerarsi separatamente; egli pone in risalto il valore metodologico del circolo, presupposto dell’unità di soggetto e oggetto. La stessa struttura è riscontrabile anche nella tripartizione dell’attività: il fine, ossia il proposito secondo il quale l’individualità agisce, il mezzo, ossia il movimento del fine, e l’opera, ossia l’oggetto reso autonomo. Questi momenti hanno tutti lo stesso contenuto e rendono l’azione un intero. Ciò ci permette di mettere in luce la struttura autotelica, ossia contenente in sé il proprio fine²⁹, della prassi, grazie alla quale l’autocoscienza può conoscersi in azione. Tuttavia, proprio in questo punto si genera una contraddizione: da un lato, l’individuo può scorgere la propria essenza solo attraverso l’opera in cui essa è oggettivata, dall’altro egli agisce sempre a partire da un fine predeterminato, un’intenzione³⁰. Con le parole del francese,

²⁸ Ivi, p. 331. Tale motivo ricomparirà anche nella descrizione dell’automovimento della Cosa stessa (“il tutto è la mobile compenetrazione dell’individualità e dell’universale” HO, p. 338, cfr. PhG, p. 226, FS, p. 561), interpretato da Marcuse nel senso che l’azione universale può essere reale solo come mobilità, accadere.

²⁹ ²⁹Al fine di comprendere meglio questo concetto si consideri la nozione aristotelica di ἐντελέχεια; secondo lo Stagirita, quando l’operazione stessa è il fine dell’azione, ossia quando ἔργον e ἐνέργεια sono intercambiabili, allora l’ἐνέργεια diventa il fine, dando luogo all’ἐντελέχεια (Cfr. Aristotele, Met. \cup , 1050a, 21-23), ossia al processo attuativo preso nel suo insieme, nel quale l’attività dell’ἐνέργεια permane fungente. Un atto di questo tipo è il guardare, dove il fine (τέλος) è contenuto nell’attività stessa; caso diverso è invece quello del costruire, il cui fine è esterno all’azione e, nel momento in cui viene raggiunto, fa arrestare il processo ed estinguere il potenziale (i mattoni rispetto alla casa); è questo un atto che ha come risultato un’opera, un prodotto. Occorre infine notare che anche la vita presenta secondo Marcuse una struttura autotelica (cfr. HO, 324).

³⁰ Hegel scrive: “Che cosa essa sia in sé, dunque, la coscienza lo sa dalla propria realtà. L’individuo non può sapere che cosa esso è prima di essersi tradotto, mediante l’attività,

per agire su un individuo il mondo si deve già essere particolarizzato e presentarsi come il mondo-di-questo-individuo. Il mondo dell'individuo si può concepire soltanto a partire dall'individuo stesso. Non esiste un essere-in-sé o un mondo distinguibile dall'agire di questo individuo [...] Invece di considerare l'essere-in-sé e l'essere-per-sé nella loro separazione, occorre cogliere l'unità dei termini³¹.

Inoltre, secondo Hyppolite “io sono sempre collocato in una certa situazione, la mia situazione d'essere-nel-mondo la quale, nell'interesse che ha per me, è la rivelazione della mia propria natura originaria e mi indica cosa vi sia da fare”³². Ritengo che in questa interpretazione si possa rintracciare un duplice riferimento ad Heidegger, in primo luogo al circolo ermeneutico³³, in secondo luogo ai concetti di situazione affettiva e *In-der-Welt-sein*; non si dà mai un io isolato, bensì costantemente situato in un mondo e in rapporto ad esso attraverso particolari progetti ed affezioni. Anche il cenno hegeliano all'interesse può essere letto in tal senso, in quanto l'individuo è sempre già emotivamente tonalizzato ed è continuamente

nella realtà. [...] L'individuo che passa all'azione, dunque, sembra trovarsi all'intero di un circolo in cui, poiché ciascun membro già presuppone l'altro, non ci sia nessun inizio: infatti, mentre per un verso è solo dall'atto compiuto che l'individuo impara a conoscere la propria essenza originaria, la quale deve costituire il suo proprio fine, per l'altro verso, affinché ci sia l'azione è necessario avere determinato preliminarmente il fine” (PhG, p. 217, FS, p. 541). A proposito della retrospettività dell'intenzione un'interpretazione interessante e affermata è quella di Pippin, che sostiene, estremizzando, che l'intenzione si possa determinare unicamente a partire dall'atto compiuto (Tat), ossia retroattivamente. Tra i vari luoghi in cui espone la tesi rimando qui, per brevità, a *Hegel's Theory of agency: the inner-outer problem*, in *Hegel on action*, ed. da Arto Laitinen e Constantine Sandis, London, Pallgrave MacMillan, 2010.

³¹ GS, p. 316.

³² Ivi, p. 367.

³³ Cfr. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 2005, § 32. L'influsso heideggeriano su Hyppolite è messo bene in luce da Francesco Valentini in *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1958, pp. 269-273.

colpito da qualcosa: “L’interesse che l’individuo prova per qualcosa è la risposta già pronta alla domanda “Bisogna fare qualcosa?, a che cosa?”³⁴.

Vorrei qui introdurre una mia personale chiave di lettura; a mio avviso, questi punti sono carichi di significato anche per Marcuse, sebbene non li citi esplicitamente, poiché indicativi di quell’unità ontologica di soggetto e oggetto, io e mondo, che egli va sempre ricercando. Ritengo inoltre che si possa qui tracciare un parallelo con il concetto, trattato nella *Scienza della Logica*, di possibilità materiale o reale³⁵, che presenta secondo Marcuse una particolare valenza. Opposta alla possibilità formale, essa si dà quando viene attuata, posta nell’esistenza, in forza del verificarsi di determinate circostanze; in questo caso la possibilità entra nell’effettualità ed acquista un contenuto determinato. A mio parere, Marcuse ritiene che la possibilità reale abbia un carattere “esistenziale”, si pensi ad esempio alle possibilità d’azione da lui teorizzate nei primissimi scritti e funzionali alla realizzazione della situazione rivoluzionaria³⁶.

4. *L’opera*

L’opera, prodotto dall’attività individuale, rappresenta la realtà dell’autocoscienza, esprime la sua natura determinata³⁷, e presentante

³⁴ PhG, p. 218, FS, p. 541.

³⁵ Cfr. Hegel, G. W. F., WdL pp. 385-389, SL, pp. 611-621.

³⁶ Cfr. *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, in “Philosophische Hefte”, n.1, Berlin, luglio 1928, tr. it. di A. Marini, *Contributi per una fenomenologia del materialismo storico*, in H. Marcuse, *Fenomenologia ontologico-esistenziale e dialettica materialistica. Tre studi, 1928-1936*, a cura di G. Casarico, Milano, Unicopli, 1980. Si noti che questo carattere aperto della possibilità è presente anche in *Essere e Tempo*, dove l’esserci si progetta secondo questa categoria (cfr. ET, § 9), la quale possiede un’importanza addirittura superiore a quella della realtà (cfr. *ivi*, § 7c).

³⁷ Hyppolite illustra puntualmente come nell’operare la natura determinata non coincida più con la statica determinazione spinoziana, ma come essa venga dinamizzata dall’elemento del negativo: “Nell’in-sé la negatività è irrigidita nell’essere e appare dunque come una determinazione statica; nell’operare, nel divenire per sé della coscienza, la negatività è in atto, è il processo della pura negazione” (GS, p. 370).

una duplicità strutturale, corrispondente, come evidenzia Hyppolite, alla dialettica intellettuale del gioco delle forze³⁸: da una parte il lato oggettuale, del per-altro, ossia la dimensione eminentemente pubblica, intersoggettiva, dischiusa appunto dal vedere, dall'altra quello soggettivo, la determinatezza, la particolarità, il per-sé. A proposito del primo versante, Hyppolite scrive che la determinatezza dell'opera non è semplicemente il contenuto della realizzazione dell'individualità, ma è anche “la sua forma in rapporto alla coscienza; il che significa che tale effettualità è quanto si manifesta come l'opposto dell'autocoscienza, la determinatezza di ogni realtà effettiva opposta al movimento determinante”³⁹. Marcuse sottolinea invece la spaccatura interna all'opera, contrapponendo l'autocoscienza alla realtà, e sottolineando come riemergano qui tutti i conflitti che sembravano essersi risolti nell'unità della vita⁴⁰; si presenta anche un dissidio esterno all'opera, tra la determinatezza di questa e l'universalità della coscienza la quale, non sentendosi del tutto risolta ed esaurita in essa, la trascende. Marcuse collega il carattere universale della coscienza in quanto medium della realizzazione dell'opera alla vita come medium universale della differenze⁴¹. Anche Hyppolite commenta questo punto:

in quanto movimento dell'operare, in quanto negatività in atto, la coscienza è distinta dall'opera in cui tale negatività si iscrive unicamente come determinazione particolare. La coscienza operante trascende dunque la sua opera e diviene il medium universale in cui l'opera è qualcosa di particolare. Così fra l'opera e la coscienza operante si profila una differenza la quale contraddice il concetto che la coscienza si faceva di sé⁴².

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 372.

³⁹ *Ivi*, p. 371.

⁴⁰ Cfr. HO, p. 333.

⁴¹ Hegel scrive che “niente è per l'individualità che non sia mediante essa: non c'è realtà che non sia la sua natura e la sua attività, e non c'è attività né In-sé dell'individualità che non sia reale” (PhG, p. 220, FS, p. 545).

⁴² GS, p. 369.

Secondo Hegel, inoltre, l'opera "è qualcosa di transeunte che si disperde nel controggioco di altre forze e di altri interessi, e che presenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta"⁴³. Marcuse accentua questo aspetto contingente, caduco, precario, e scrive che nella dinamica del dileguare del dileguare e nel movimento di produzione e cambiamento originante l'opera si svela la sua vera realtà, "ciò che dell'opera accade in questo movimento, la sua storia"⁴⁴; a mio parere, questa sfumatura interpretativa è da collegare al peso da lui dato all'elemento del finito nell'analisi della Logica, riconducibile ancora una volta all'influenza di Heidegger. Marcuse evidenzia l'affermazione hegeliana secondo la quale il limite è ciò in forza del quale l'ente è destinato alla morte⁴⁵ e attraverso cui si svela la sua finitezza. In questa interpretazione riecheggiano la concezione heideggeriana della vita storica, che nella propria fatticità è sempre riferita unicamente a se stessa, e il concetto di essere-per-la-morte.

Emergono così nitidamente i due poli del discorso marcusiano; da un lato, l'agire, che non è un comportamento, bensì un carattere ontologico del concetto di vita, "il processo in cui [essa] diventa per la prima volta ciò che è"⁴⁶; Marcuse richiama qui il fare identico di entrambe le autocoscienze e sottolinea ancora il carattere produttivo dell'operare⁴⁷. Coabitante e inserito

⁴³ PhG, p. 221, FS, p. 549.

⁴⁴ HO, p. 334.

⁴⁵ Cfr. *ivi* pp. 68ss, WdL, p. 155.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 330.

⁴⁷ Marcuse introduce il tema dell'intersoggettività spirituale, di cui tratterò meglio più avanti. Con lo sdoppiamento dell'autocoscienza, grazie al quale essa diventa reale e si trova di fronte un'altra autocoscienza, il superamento dell'oggettivazione diventa concreto: si apre con ciò la dimensione dell'intersoggettività, del "noi" spirituale; si giunge così a un grado superiore di unificazione, quello tra io e io. Marcuse osserva che "con questa scoperta dell'accadere della vita avente il carattere del noi, come rapporto di implicanza e di opposizione di diverse autocoscienze nel mondo vivificato, è raggiunta la dimensione della storicità della vita. L'aver messo in evidenza l'accadere dell'oggettivazione e del suo superamento come moto costituente l'essere della vita è forse la più grande scoperta di Hegel, la fonte della nuova visione dell'accadere storico resa possibile da Hegel" (HO, p. 292). E ancora: "l'accadere in forma di "noi" della vita, la spiegazione in cui si compie il reciproco "riconoscimento" è quindi un "fare". La vita realizza il senso del suo proprio essere e poi anche la sua sostanzialità; l'inverare e il far

in questo primo aspetto è quello cognitivo; “proprio il fare è soltanto un fare conoscente, “spirituale”: un operare condotto dal vero sapere e riconducente al vero sapere”⁴⁸. Queste due dimensioni vanno di pari passo, unicamente il fare rende infatti possibile un progresso spirituale e, viceversa, il conoscere accade sempre come un gesto storicamente determinato e non è mai un’operazione meramente teorica. Si può qui riscontrare un rimando alla determinazione dell’idea assoluta, “fare sapiente e sapere operante”⁴⁹, in quanto identità delle idee di bene e vero⁵⁰. Ecco un’altra operazione ermeneutica di Marcuse, che consiste nell’attribuire alla ragione le determinazioni dell’idea: l’autocoscienza può solo trovare il materiale che le si presenta sottomano, ed è dunque passiva, analogamente all’idea teoretica, mentre la ragione cerca i suoi oggetti, ha un atteggiamento attivo e positivo nei loro confronti, similmente all’idea pratica.

5. *L’operare di tutti e di ciascuno e l’intersoggettività spirituale*

La Cosa stessa è il risultato dialettico che sorge dalla *Aufhebung* delle opere particolari, ed è perciò l’elemento permanente al di là delle azioni dei singoli; essa è, l’”oggettività spirituale”⁵¹, generata dalla coscienza ma al contempo universale e libera, in cui la certezza si è oggettivata. Marcuse scorge nella *Fenomenologia* una storia della vita, unificante progressivamente soggetto e oggetto; si noti che tale movimento di oggettivazione e disoggettivazione ripropone la dialettica di indipendenza della vita, dove ogni membro tenta di autonomizzarsi dal tutto⁵². La Cosa stessa si colloca al culmine di questo processo come “la disoggettivazione diventata oggettiva. Nell’accadere della

sussistere ogni ente, soltanto nel fare, nella concreta spiegazione reale con se stessa e con il mondo” (Ivi, p. 299).

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ WdL, p. 348 nota.

⁵⁰ Cfr. Menegoni, *Francesca, Soggetto e struttura dell’azione in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche 20, Trento, 1993, cap. V, § 4. Hegel realizza così l’unità di di teoria e prassi: “la prassi della coscienza è in se stessa anche “teoria”: nell’unità e totalità del concetto ontologico della vita si uniscono l’essere teoretico e l’essere pratico” (HO, p. 316 nota).

⁵¹ GS, p. 373.

⁵² La vita “è un essere tale che con la sua esistenza ogni ente è stato essenzialmente disoggettivizzato, “riferito” alla vita, diventato vita; la vita è essenzialmente essere vivificante” (HO, p. 276).

vita la posizione dell'autocoscienza rispetto al mondo si converte da comportamento di fronte a semplici "cose" in comportamento relativo a "opere" e infine in comportamento verso la "cosa stessa"⁵³; la disoggettivazione dell'opera va così di pari passo con la sua vivificazione. In quanto è diventata essa stessa soggetto, la Sache si distingue dalla cosa della percezione (das Ding), mera oggettualità contrapposta alla soggettività; Hyppolite menziona tale distinzione, rimandando alla sezione "coscienza", e richiama inoltre il concetto greco di *πρᾶγμα*, come fa anche Marcuse, che lo attribuisce alla cosa prodotta dall'uomo, l'opera, e lo ricollega alla nozione attiva di *πρᾶξις*⁵⁴, elemento, come si è già notato, da lui spesso rilevato.

⁵³ Ivi, p. 335. Hyppolite riprende quasi letteralmente questa espressione, senza tuttavia citare Marcuse. Inoltre egli insiste sul carattere di realizzazione dell'autocoscienza: "Quanto più l'oggetto diviene spirituale, quanto più si chiarisce all'autocoscienza che vi si ritrova in se stessa, tanto più diviene reale in un senso nuovo. [...] La cosa stessa si presenta soltanto nel sapere disoccultante e nell'operare della soggettività. La cosa è tanto oggettività quanto oggettività tolta, tanto una cosa reale quanto un operare dell'autocoscienza" (GS, pp. 377-8).

⁵⁴ Per sottolineare il lato attivo e produttivo dell'operare Marcuse rimarca il collegamento tra *πρᾶγμα* e *πρᾶξις*, concetto quest'ultimo aristotelico che designa l'agire etico, in cui si mostrano l'intenzione e l'atteggiamento dell'agire e la virtù della saggezza, opposto alla *ποίησις*, esecuzione di un lavoro tecnico, che richiede una sapienza pratica, determinate regole e capacità. Nella *πρᾶξις* l'ἔργον risiede nel processo attuativo, e il fine della produzione è così interno al processo stesso, mentre nella *ποίησις* è concepito come prodotto, risultato, ossia opera (cfr. Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart Berlin Köln Mainz Kohlhammer, 1965, p. 106). Secondo Riedel, Hegel rimuove la scissione tra *ποίησις* e *πρᾶξις* e il tradizionale primato della seconda sulla prima, ponendo il lavoro come uno strumento di formazione dell'uomo, alienazione del soggetto nell'oggetto, e non più come una tecnica esercitata su un ente estraneo; in tal mondo anche la *ποίησις* è costitutiva della coscienza. L'azione non è guidata da un fine, ma è essa stessa fine e opera, è una prassi esperita non più soggettivamente-moralmente come in Kant o Fichte, ma come produzione, attività pratica verso le cose, che diventano Sachen per l'uomo-operaio e dal loro lato diventano per sé "cosa stessa" (Cfr. ivi, cit., pp. 190ss e Riedel, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1969, tr. it. *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 15ss).

I due critici interpretano diversamente l'espressione *die Sache selbst*. Marcuse cita il passo della Logica secondo il quale la cosa stessa coincide col pensiero,⁵⁵ sostenendo che in questo stadio avanzato del sistema la nozione di essere sia trasformata, travisando il motivo della vita, non più costitutivo: a questo e al concetto di azione (a suo parere "decisivo")⁵⁶ egli si richiama nella Fenomenologia. Hyppolite, invece, si ricollega alla categoria, "essere che è io e io che è essere"⁵⁷, che attraverso l'operare si riempie di contenuto e diventa realmente ogni realtà, "il Sé che è l'essere stesso e l'essere che è il Sé"⁵⁸, venendo così a coincidere con la Cosa stessa e incarnandosi nell'universale concreto. Proprio per questo motivo egli definisce la filosofia hegeliana come un "idealismo concreto"⁵⁹, espressione che si chiarisce se collocata nel clima filosofico degli anni Venti e Trenta del secolo scorso, quando molti autori, tra cui lo stesso Marcuse, avvertivano appunto l'esigenza di una "filosofia concreta"; questa è identificata dal giovane berlinese nella fenomenologia di Heidegger e da Hyppolite nel pensiero hegeliano, sulla scorta di Jean Wahl⁶⁰.

⁵⁵ La scienza pura "contiene il pensiero in quanto questo è del pari la cosa stessa, ovvero la cosa in se stessa in quanto questa è del pari il puro pensiero" (WdL, cit. in HO, p. 342).

⁵⁶ "La "cosa assoluta" e quindi l'attuazione della "categoria" si trovano in intimo rapporto con l'azione dell'autocoscienza, la primaria determinazione ontologica della vita è fin da principio l'agire. Nella filosofia occidentale, sin dall'antichità, mai la vita nel suo agire e il mondo della vita come opera e *πρᾶγμα* erano stati posti così al centro dell'ontologia" (HO, p. 342).

⁵⁷ PhG, p. 228, FS, p. 565.

⁵⁸ Cfr. GS, p. 360.

⁵⁹ Ivi, p. 362.

⁶⁰ Jean Wahl scrive infatti *Vers le concret. Etudes d'histoire de la Philosophie contemporaine*, Paris, 1932. Vedi a proposito Bellantone, Andrea, *Hegel in Francia (1817-1941)*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

In questa prospettiva, si può parlare di un esistenzialismo di Hyppolite. Egli accosta l'operare all'"esistenza nel senso moderno del termine" (GS, p. 364); si può confrontare questa affermazione col saggio *Situazione dell'uomo* nella Fenomenologia hegeliana, dove l'autore si chiede quali rapporti intercorrano tra la verità e l'esistenza: "Come possa una Verità essere l'opera degli uomini, calata nel cuore stesso dell'esistenza, attraverso la mediazione dell'esistenza, e, nello stesso tempo, superare questa esistenza stessa [...]: questo un problema che non è stato risolto in modo chiaro da Hegel. Ma poteva venir risolto? È appunto il problema che si pone oggi nell'esistenzialismo, come nel marxismo, o nel cristianesimo. In ogni caso, la Fenomenologia ha avuto il merito di esporre i

fondamenti del fatto umano e della sua razionalità possibile, di proporre una via d'accesso a questi fondamenti, nel momento in cui il dogmatismo classico delle eterne verità, come pure la nozione di una coscienza trascendentale, erano scossi dal divenire storico" (Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière et Cie, Paris 1955, tr. it. di S. T. Regazzola, *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1965, p. 205. Un commento a questo testo si trova in Bedeschi, Giuseppe, *Appunti per una storia delle interpretazioni della Fenomenologia dello Spirito hegeliana*, in "Giornale critico di filosofia italiana", vol. XXI, anno XLVI, 1967, pp. 561-617). Nel saggio Vita ed esistenza in Hegel, pubblicato nella medesima raccolta, Hyppolite si sofferma sul significato del termine "esistenza", istituendo un forte nesso con la coscienza della morte, che è ciò che distingue l'uomo dall'animale: "la presa di coscienza della vita è una cosa ben diversa dalla vita pura e semplice, e l'esistenza umana, come sapere della vita, è una nuova maniera d'essere che possiamo ben chiamare esistenza. Infatti, ciò che caratterizza questa autocoscienza dell'uomo, è la separazione che essa provoca dalla vita ingenua e immediata, il suo innalzamento al di sopra delle determinazioni statiche dell'essere" (Ivi p. 30).

Valentini mette in relazione l'esistenzialismo di Hyppolite col cosiddetto "umanesimo", e col ruolo giocato da Heidegger nel suo pensiero: "Hegel è andato molto più avanti di Marx, poiché ha scoperto delle strutture dell'esistenza che non sono dei fatti ma che, se mai, generano i fatti, come degli apriori che trascendono l'esperienza pur incorporandosi nell'esperienza. [...] Il suo sforzo di oltrepassare l'umanesimo, che esprime un'esigenza filosofica giusta, finisce per condurlo, suo malgrado, su posizioni che Hegel stesso aveva criticato, come il dio ascoso e la coscienza infelice. Il suo ontologicismo, come prova anche l'ispirazione heideggeriana di esso, è dunque ancora esistenzialista come quando pretende di esser una via di "salvezza" per l'uomo "estranziato dall'Essere" attraverso una ascesi verso la sua "patria naturale"" (Valentini, F., *La filosofia francese contemporanea*, cit., p. 273).

Anche Marleau-Ponty parla "di un esistenzialismo di Hegel nel senso anzitutto che egli non si propone di concatenare dei concetti, ma di rivelare la logica immanente dell'esperienza in tutti i suoi settori. Qui l'esperienza non è più soltanto come in Kant il nostro contatto puramente contemplativo con il mondo sensibile, ma il termine riprende la risonanza tragica che ha nel linguaggio comune quando un uomo parla di ciò che ha vissuto. Non è più l'esperienza di laboratorio, bensì la prova della vita. Più precisamente, c'è un esistenzialismo di Hegel nel senso che per lui l'uomo non è di primo acchito una coscienza dotata nella chiarezza dei propri pensieri, ma una vita lasciata a se stessa che tenta di autocomprendersi" (Marleau-Ponty, Maurice, *L'esistenzialismo in Hegel*, in *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1948, ed. it *Senso e non-senso*, a cura di E. Paci, trad. Di P. Caruso, Milano, Garzanti, 1974 p. 89). Per lui, "l'uomo è un essere che non è, nega le cose, un'esistenza senza essenza [...] La verità della morte e della lotta è la lunga maturazione con cui la storia supera le sue contraddizioni per realizzare nel vivo rapporto tra gli

Una tesi analoga, anche se più incentrata sul concetto di vita, è sostenuta da Marcuse, quando scrive che “la vita in Hegel è la totalità, la medesima cosa che in seguito si chiama spirito. La vita storica, la vita dello spirito ne costituisce il più importante contenuto. [...] Nel concetto di vita la soggettività della ragione si unisce con l’oggettività del suo operare, l’idealità del pensiero si unisce con la realtà dell’essere storico”⁶¹.

Ritornando alla Cosa stessa, essa viene in una prima battuta completamente dissolta nelle dinamiche e nei conflitti propri della dimensione intersoggettiva, rimanendo un predicato universale e astratto, e non è ancora soggetto dell’accadere; è questo il momento della coscienza onesta ⁶², citata da Hyppolite, che analizza gli andamenti della vita comunitaria paragonandola ad un insieme individualistico di monadi⁶³.

Il travaglio di questa dialettica conduce al sorgere dell’autentica Cosa stessa, l’essenza spirituale, l’intersoggettività compiuta, “l’operare di tutti e di ciascuno”⁶⁴, dove l’attività del singolo e quella dell’intero vengono a coincidere. Marcuse scrive che

uomini la promessa d’umanità che appariva nella coscienza della morte e nella lotta con l’altro. È qui, aggiunge Hyppolite, che Hegel cessa d’essere esistenzialista. Mentre in Heidegger siamo per la morte e la coscienza della morte rimane il fondamento della filosofia come del comportamento, Hegel trasforma la morte in vita superiore. Passa dunque dall’individuo alla storia” (ivi, 93).

⁶¹ HO, p. 243, nota.

⁶² Attraverso l’onestà “l’uomo come individuo s’innalza al di sopra di una natura animale e arriva a una nozione già ideale di quanto valga in sé e per sé come realtà” (GS, p. 376).

⁶³ Landucci nota che in questa prima fase il produrre corrisponde al ποιειν, essendo completamente creativo, libero da condizionamenti esterni, e non è quindi ancora definibile come πραξις, operare sociale; anch’esso è in uno stadio naturalistico, pre-sociale e pre-storico, poiché ci si trova appunto nel “regno animale dello spirito”. Cfr. Landucci, *La coscienza e la storia*, op. cit., p. 175, e anche *L’operare umano e la genesi*, op. cit., p. 23. Come scrive lo stesso critico, “il significato speculativo dell’operare umano è di instaurare un verum che è tale perché è un factum” (Ivi, p. 34).

⁶⁴ Ivi, p. 565. Vegetti evidenzia la struttura autotelica della Cosa stessa:, opponendola alla “dialettica servo/signore, che sembra tradurre in termini speculativi la modalità aristotelica della poesis). L’operare posto nel noi ha invece il carattere autotelico della prassi [...]. Se infatti l’effettualità dell’operare non sta nell’opera stessa ma nel stare in cammino verso il fine, sicché il movimento imperfetto non è mai in atto, ma sempre in potenza per il suo atto, Hegel riconosce a sua volta che “nell’opera risulta l’accidentalità

ogni autocoscienza è per sé un io; l'unità del concetto è quindi l'unità di diversi io: un noi, ma un noi in cui l'io non si è risolto, ma è stato superato: l'io che è noi, e il noi che è io. Lo spirito, che è un accadere come unità unificante, accade come un noi unificante diversi io, il quale accadere in forma di noi è esso stesso di nuovo un accadere cosciente. Tale accadere è però essenzialmente l'accadere della vita umana, cui la realtà dello spirito è essenzialmente legata. L'essere della vita umana è in senso proprio accadere spirituale⁶⁵.

La Cosa stessa è la sostanza divenuta soggetto⁶⁶, nel quale “l'individualità è tanto se stessa – cioè, tanto questa individualità particolare -, quanto tutti gli individui”⁶⁷; Marcuse sottolinea a proposito il carattere attivo proprio della soggettività, che sola può propriamente agire; solo a questo livello si può per lui parlare di storicità, e qui avviene la definitiva trasformazione del concetto di vita in spirito. Hyppolite scrive invece che

non è più la lotta a morte che apriva il primo stadio del riconoscimento, è però ancora un conflitto poiché l'opera ha senso solo come opera collettiva. Al limite è l'umanità tutta intera, nel gioco delle sue opposizioni interne e della sua unità, che deve esprimersi e farsi in quest'opera che, allora, cessa di essere un'opera particolare, abbozzo che attende la pienezza del proprio significato. [Il capitolo sulla Cosa

che l'esser compiuto ha di contro al volere e al condurre a compimento”. Ma poiché il compimento è la negazione dell'azione che lo realizza, nel duplice dileguare dell'operare nell'opera e dell'opera nell'operare, effettuale è soltanto per Hegel l'unità dei due momenti, l'essere come “unum atque idem con l'operare”, l'unità della sua decisione e della realtà” (Vegetti, Matteo, *Hegel e i confini dell'occidente, La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève e Schmitt*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 164).

⁶⁵ HO, p. 294.

⁶⁶ Marcuse scrive a proposito che “in questa forma il principio ontologico della sostanza come soggetto trova la sua espressione e realizzazione nel concreto accadere della vita” (Ivi, p. 338).

⁶⁷ PhG, p. 228, FS, p. 565.

stessa] fonda le condizioni generali di una storia dell'uomo e di una verità vivente che si svela e si crea nel corso di questa storia⁶⁸.

6. *Considerazioni conclusive*

Entrambi gli autori concordano nel ritenere questa figura centrale nell'economia dell'intera Fenomenologia e condividono alcuni punti di riferimento essenziali, quali Heidegger e il marxismo, che tuttavia sfociano in due interpretazioni molto diverse.

Hyppolite è, come si è notato, più sensibile agli elementi logici, e rimanda spesso al testo hegeliano nella sua globalità. Al contempo, egli colora il suo commento di una sfumatura esistenzialistica, e sembra interessato ai possibili risvolti, anche problematici, nella sfera dell'intersoggettività; questa è invece trascurata da Marcuse, non in modo semplificatorio, ma poiché egli è maggiormente concentrato a cogliere i passaggi di cui si serve a supporto delle sue tesi. In questo frangente, egli risente molto della sua formazione marxista e dell'importanza di tematiche quali lavoro, reificazione e, in particolare, prassi, come si è visto rispetto all'accento posto sulla produzione, mentre l'influsso heideggeriano è a mio parere più visibile nella parte dell'opera dedicata alla Scienza della Logica e nell'uso teoretico dei concetti di δύναμις ed ἐνέργεια, che danno vita al movimento dialettico e alla sua bidimensionalità. Individuando nella vita il fulcro portante che gli permette di fondare l'unità fra soggetto e oggetto, agire e sapere, e che costituisce un ponte verso la storia e il movimento, egli si richiama unicamente e continuamente alla sezione "autocoscienza", trascurando la "coscienza". Dall'analisi di questa nevralgica sezione si possono inoltre comprendere appieno le conclusioni critiche cui egli giunge in merito al sapere assoluto⁶⁹.

⁶⁸ Hyppolite, J., *Situazione dell'uomo nella Fenomenologia hegeliana in Saggi su Hegel e Marx*, cit., p. 204.

⁶⁹ Marcuse ritiene il concetto di spirito ambiguo in quanto, da un lato, sorge sulla base della storicità della vita, ma dall'altro è in ultima istanza determinato dal sapere, che mostrerà la sua incompatibilità con l'operare nello spirito assoluto, sciolto appunto dalla prassi. L'autocoscienza deve accogliere l'opera "nel suo sapere intorno a se stessa e al mondo, riconoscerla come ciò che costituisce la verità e la realtà del mondo". (HO, p.

338). Sull'interpretazione marcusiana del sapere assoluto si veda Sini, C., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, cit., p. 162.