

L'ontologia di Hegel. Secondo Marcuse 1932

A Francoforte, nel 1932 – doveva ancora salire Hitler al potere ... – il trentaquattrenne sociologo e filosofo della horkheimeriana ed adorniana neo-marxista Scuola di Francoforte, il berlinese Herbert Marcuse, pubblicò il suo primo libro: *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*. Come spesso accade a titoli così dualisticamente ripartiti, si potrebbe tentare subito di scioglierne il significato, facendo della congiunzione “e”, un predicato ed avanzando l'ipotesi interpretativa per cui: l'ontologia di Hegel è o sarebbe la fondazione di una teoria della storicità. Con ciò – con l'occuparsi ontologicamente di Hegel – Marcuse non soltanto omaggiava il maestro putativo Heidegger, ma anche – indirettamente: e giungendo così, fra l'altro, alla sociologia partendo dalla filosofia – forniva un contributo importante alla caratterizzazione (ontologica) del marxismo; nella misura in cui questo, com'è notorio, da Hegel prende le mosse.

Il libro venne tradotto in italiano – dalla Nuova Italia – oltre trentacinque anni dopo il suo primo apparire: nel 1969, nel contesto dei movimenti di “contestazione” da sinistra e sull'onda della celebrità nel frattempo ottenuta da Marcuse. Non è stato più riedito: non a caso; come se esso non si occupasse di cose importanti ... O come se l'ontologia lì proposta potesse valere soltanto per Hegel/Marx – e col tramonto d'Hegel/Marx non fosse più interessante – anziché valere, magari, anche per altro. E – a vari livelli; in positivo od in negativo – proprio per un qualcosa che oggi chiamiamo *ecologia*.

L'ontologia di Hegel di Marcuse – “è uno dei più grandi libri che abbia letto”, mi verrebbe da dire al termine delle sue 400 pagine, che per la loro densità paiono non finire mai. (E lo si dice del resto sempre, quando un libro è un libro ossia quando non è un libro e basta ma quando merita il tempo di vita extra letteraria che ti sottrae spietatamente.) Non cede un passo o su di un punto. È indefessamente teso e intensissimo. Come soltanto da giovani – epperò saggiamente educati – si riesce ad essere. Pone varie questioni meta-testuali. Forse tante e tanto importanti quanto quelle interne al testo. Isoliamole:

1) La questione dell'esprimere (reprimendo) la propria persona, il proprio vissuto e sentimento nell'impersonalità di un'esposizione logicamente (e filologicamente) serratissima. Farla sfociare – come un fiume prezioso – nel mare dell'impersonalità della logica (o della filologia sulla logica) hegeliana, la propria persona, il proprio vissuto e sentimento, anziché, mettiamo, in più o meno vani tentativi poetici o pittorici o musicali. Ci vuole molta autodisciplina per questo. Ma anche, diciamo, auto-destinazione; l'essere destinati, cioè, ad una simile disciplina. Ed esserlo per motivi, in percentuale, riconducibili a predisposizione naturale ed in percentuale (riconducibili) ad un favoreggiamento in questo senso da parte dell'ambiente socio-culturale.

- 2) La questione di che cosa significa avere 34 anni. Delle possibilità inerenti a quest'età. Possibilità colte o meno. *À Bout De Souffle* – fino a l'ultimo respiro, direbbe Godard, pare sia vissuto nei suoi primi 34 anni Marcuse. Per aver tecnicizzato tanta saggezza. Per aver accumulato tanta tecnica tramite la saggezza e tanta saggezza tramite la tecnica. Sempre tenendo il ritmo, il tempo (del senza-respiro). Fede? Nel senso di un'irriflessiva predisposizione per la riflessione. Nel senso di un'immanenza biologica. Così come i pesci hanno la "fede" di non annegare in acqua e si muovono, senza pensarci, in quello che di fatto considerano il loro elemento; Marcuse si sarà mosso – sentendone il positivo attrito o corrispondenza – nell'elemento-Hegel (o filosofia, in senso anzitutto tecnico). Grazie anche, forse, al parlare tedesco, all'essere tedesco, Marcuse si sarà sentito addosso il concetto di Hegel. Condivide – con l'autore che studia e con il quale perciò si sente solidale – la medesima fede o aderenza al concetto, al riuscire nel concetto, a starci nel concetto. Nella filosofia: la quale dialoga, a mezzo tecnica, con loro.
- 3) Marcuse diverrà celebre da vecchio, col giovanile Movimento Studentesco degli anni Sessanta; dopo essersi trasferito negli USA (1934) ed aver pubblicato *Ragione e rivoluzione* (1941), *Eros e civiltà* (1955) e *L'uomo a una dimensione* (1964). Tuttavia potrebbe essere quest'opera giovanile quella sua filosoficamente più interessante. Perché quest'opera, però, non lo avrebbe mai reso celebre? Per motivi tecnici – perché rispondente a certi criteri di tecnicità – venne pubblicata da un prestigioso editore. E sempre per motivi tecnici, perché troppo tecnica (difficile) e non rispondente a tecniche (retoriche) maggiormente popolari, è stata condannata all'oblio o a pochi lettori ed altre sono le opere di Marcuse bestseller?

Marcuse, attraverso Hegel, consente – oltre trent'anni prima di Lukács, da cui pure era partita la sua speculazione – di tentare una fondazione, o se non una fondazione, una possibile sistemazione ontologica del marxismo. Il problema – come poi, in parte, accadrà ancora in Lukács – è che se risulta giusta la richiesta e ricerca ontologica, sbagliato o parziale od insufficiente pare il suo conseguimento. Come Lukács, negli anni '60, si dedicherà all'ontologia, ma all'ontologia dell'essere sociale (ancorché relata a quella dell'essere organico ed inorganico), così Marcuse, negli anni '30 si dedica sì all'ontologia, ma ad un'ontologia limitata alla vita ed in particolare alla vita (implicitamente – neanche troppo – considerata la vita per eccellenza) dell'uomo. L'ontologia di Marcuse risulta pertanto – attraverso Dilthey – un'ontologia heideggeriano-esistenzialista, con tutti i limiti di questa. Un'ontologia non-ontologia o antropocentrica o non abbastanza metafisica, potremmo anche – a vario titolo ed in vario modo – considerarla od accusarla di risultare.

Per un adeguato rinvenimento dell'ontologia di Hegel come "teoria della storicità", Marcuse non si rifà, di Hegel, alle tarde *Lezioni sulla filosofia della storia* (che il Maestro tenne per circa un decennio, dal 1821 alla morte, nel '31) ma alla

relativamente giovanile *Fenomenologia* (1807) ed alla *Scienza della logica* (1812/16): soltanto qui si avrebbe, dell'essere, "una più originaria fondazione orientata secondo il concetto ontologico della vita e la storicità di questa" (p. 6). (Osservazione critica, già avanzata: se è certo che la vita sia ontologia, non altrettanto certo è che l'ontologia si limiti o debba limitarsi alla vita ...)

Nell'introdurre la sua opera, Marcuse ci usa la cortesia, diciamo così, di riassumercene in due paginette il contenuto; anche se esso risulta talmente denso da richiedere le successive 400 pagine per venire adeguatamente diluito.

Rileggiamo, dunque, per esteso queste due paginette, cercando, a posteriori, dopo aver scorso per intero l'opera, di rinvenirne il contributo fondamentale. Contributo fondamentale al fine, però, non tanto di un'interpretazione filologicamente corretta del testo di Marcuse e, magari, di esso all'interno della ricerca marcusiana nel suo evolversi, bensì al fine – teoretico, dunque, e non storiografico – di valutare se questo contributo, nella sua essenzialità, sia – ed in che misura – ecologizzabile (od utilizzabile per una filosofia ecologica ancora di là da venire), oppure no. Ecologia in ogni caso la facciamo andando a recuperare un testo oggi non letto e con ciò stimolando quella che potrebbe chiamarsi biodiversità culturale o qualcosa del genere.

Scriva Marcuse (pp. 7-8): "L'indagine prende il seguente cammino: Partendo dall'originaria situazione storico-problematica della filosofia hegeliana, si esamina come Hegel, prendendo posizione nei confronti di Kant, abbia elaborato un nuovo concetto di essere. Il senso fondamentale di essere, che determina la formulazione del concetto di essere, è l'unità originaria degli opposti di "soggettività" e "oggettività" (essere per sé, coscienza, e essere in sé, essere oggettivo). Siccome quest'unità viene concepita da Hegel come unità unificante e pensata come l'accadere dell'ente medesimo, la mobilità viene riconosciuta quale carattere fondamentale dell'essere. – Su questa base vengono poi sviluppate le diverse regioni dell'ente come diversi modi del movimento (dell'unità unificante). Ogni regione si costituisce in uno specialissimo movimento, e questo accadere viene interpretato da Hegel come la legittimazione ontologica delle categorie della logica tradizionale. In tal modo Hegel abbozza ... la storia dell'ente come l'accadere unico in cui l'ente in genere è.

Questo sviluppo ... è a sua volta diretto verso una determinata idea conduttrice: verso l'idea del più autentico movimento, che per la prima volta attua compiutamente come verità il senso dell'essere ed è davvero unità unificante, realizzando così la storia di ciò che è. Come attuazione di questo movimento e quindi dell'essere più autentico viene elaborato l'essere che intende: il concetto.

Ora, Hegel dimostra che solo con l'essere della "vita" la storia dell'ente viene realizzata fino al punto in cui l'ente come ente sia reale nella sua verità. La vita è la "prima", "immediata" forma della "idea": del "concetto" reale, attuato nella sua "libertà" e nella sua "verità". Solo così l'idea della vita può rappresentare l'unità davvero unificante nell'accadere liberamente attuantesi come concetto, e le idee del "conoscere" e del "sapere assoluto" si possono sviluppare dalla vita come le forme supreme dell'"idea".

Parafrasi (tentativo di):

La “originaria situazione storico-problematica della filosofia hegeliana” sarebbe Kant. Hegel, nel suo spaziotempo – nella sua “situazione storico-problematica” di partenza – può fare filosofia soltanto “prendendo posizione nei confronti di Kant”. E come? E su che cosa “prendendo posizione”? Su ciò che v’è di più importante perché più universale: l’essere. Si tratterà dunque di elaborare – rispetto al kantiano – “un nuovo concetto di essere”. Ma come?, o meglio, qual è la via scelta da Hegel secondo Marcuse? Quella della “unità originaria degli opposti” – opposti secondo Kant e la tradizione così riletta. E quali “opposti”? Quelli di “soggettività” e “oggettività” (essere per sé, coscienza, e essere in sé, essere oggettivo)”. Se si parla di “unità originaria”, vuol dire che ogni dualismo viene escluso *a priori*. Almeno ogni dualismo soggettività/essere-per-sé/coscienza – oggettività/essere-in-sé/essere oggettivo. Ma perché? Perché – ci pare di poter dedurre – soggettività/essere-per-sé/coscienza e oggettività/essere-in-sé/essere oggettivo sono correlativi l’uno dell’altro, per cui quando si dice l’uno, si dice anche l’altro. Così come quando si dice salita, si dice anche discesa. Così come quando si dice qui, si dice anche là.

Marcuse compie quindi un altro passo nella sua interpretazione. Ci dice che “quest’unità” di soggetto/oggetto viene da Hegel “pensata come l’accadere dell’ente medesimo”. Quando “accade”, cioè, l’“ente” – ogni ente, l’ente in quanto tale – accade sotto forma di “quest’unità”. Anche come soggetto ed oggetto insieme. È – o consiste di, potremmo dire – soggetto ed oggetto insieme. Tuttavia – e qui Marcuse va interpretato, perché nella sintesi introduttiva lascia molto all’implicito – l’essere o accadere, il darsi, dell’ente – di ogni ente – proprio perché è *a priori* o per definizione “unità” soggetto/oggetto, è *a priori* o per definizione “mobilità”. Infatti se, in un qualche senso del termine, la “unità” soggetto/oggetto, di cui si sostanzia l’ente, non fosse mobile ma statica, non sarebbe “unità” di “opposti”; sarebbe falsa unità, derivante da falsa opposizione. Pertanto, da Hegel, secondo Marcuse, “la mobilità viene riconosciuta quale carattere fondamentale dell’essere”. E qui il pensiero ad Eraclito, o ad un qualche modo fra i tanti d’intenderlo e fraintenderlo, pare inevitabile. (Celebre, del resto, è l’esternazione dello stesso Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Non c’è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia Logica»; esternazione poi, altrettanto notoriamente, fatta propria da Heidegger – per cui si è detto che essere è tempo – nei suoi seminari sul presocratico di Efeso tenuti nel 1966/67 all’Università di Friburgo.)

Continua Marcuse: “su questa base” – quella dell’essere = mobilità, causa/effetto dell’unità soggetto/oggetto – da Hegel “vengono poi sviluppate le diverse regioni dell’ente come diversi modi del movimento”; movimento inteso come “unità unificante”; unità, a sua volta, intesa come ogni volta da farsi od ottenersi; ed *a priori*, allora, non è tanto l’unità quanto il suo ogni volta farsi od ottenersi. E come? Nei “diversi modi del movimento”. E che cosa sono questi? Le “diverse regioni dell’ente”. Cioè? Tutto nelle sue differenze, potremmo rispondere. Un vaso, un biscotto, un gatto – ma anche un desiderio od uno scivolone – sono enti (o stati), nella misura in cui sono od esistono. Però sono anche enti (o stati) diversi l’un l’altro. Causa/effetto di “diverse regioni dell’ente”. Perché? Per i “diversi modi del

movimento”. Cioè? Perché unificano in modi e/o gradi diversi soggettività/essere-per-sé/coscienza e oggettività/essere-in-sé/essere oggettivo. (Scriverà Marcuse a p. 242: “Riallacciandosi consapevolmente al “punto supremo” della filosofia trascendentale, Hegel convertì l’originaria unità sintetica dell’io-penso nell’unità unificante di soggettività e oggettività in generale, nell’assoluto accadere dell’ente come tale, e determinò quest’accadere come identità-con-se-stesso nell’esser-altro, e quindi essenzialmente come un’unità nel movimento”. In termini senz’altro ecologizzabili, Hegel – poi citato da Marcuse – aveva scritto a tal proposito: “Il tutto è la mobile compenetrazione dell’individualità e dell’universale”).

Forse ci siamo spinti un po’ troppo nel dettaglio e con esempi un po’ troppo triviali; pretendendo poi ad una forza onniesplicativa ed onnicomprensiva dell’ontologia hegeliana per come ce la presenta Marcuse. Ma non importa. La valenza di una teoria la si misura anche – e soprattutto, direbbe Popper – quando la si mette alla prova nei contesti ad essa meno congeniali. Pertanto continuiamo.

“Ogni regione” – dell’essere, ma potremmo forse anche arrivare a dire: ogni ente – “si costituisce in uno specialissimo movimento, e questo accadere viene interpretato da Hegel come la legittimazione ontologica delle categorie della logica tradizionale”. Le quali quindi – come del resto era già in Aristotele – vengono recuperate a livello ontologico, in una coincidenza fra logica ed ontologia (la quale, riguardando l’esistenza, riguarda anche la vita, ed anche quella personale) che pare causa/effetto di quella tra soggettività/essere-per-sé/coscienza ed oggettività/essere-in-sé/essere oggettivo e che spiega il perché Marcuse si rifaccia anzitutto, occupandosi dell’ontologia di Hegel, alla sua *Logica*. Coincidenza che però non fa ritornare Hegel ad Aristotele. Infatti, come abbiamo visto, le regioni logico-ontologiche dell’essere – o, potremmo forse anche intendere, categoriali-esistenziali – sono semoventi; con l’unità – e quindi identità, e quindi ente – che è sempre una risultante; una risultante poi sempre *in fieri* (anche in questo senso si può intendere quel capitolo, nel volume di Marcuse, intitolato alla “infinità come carattere della mobilità”). Allora, par di capire che quando Marcuse, a conclusione di paragrafo, prima di andare a capo, scrive che “Hegel abbozza ... la storia dell’ente come l’accadere unico in cui l’ente in genere è”, il termine fondamentale diviene “storia”. La “storia dell’ente”, infatti, risulta “l’accadere unico” – cioè l’esclusivo darsi – “in cui l’ente in genere è” o si dà od esiste. Essere come movimento e movimento come storia, dunque. L’essere come tempo di Heidegger – a cui Marcuse tributa la sua opera – risaliva a cinque anni prima. Lo storicismo, però, rimonta, passando da Marx, anche a ben prima di Hegel: ossia a Giambattista Vico, come in Italia dovrebbe essere piuttosto noto.

Marcuse va a capo per un ulteriore, importante e difficile passaggio. Quello che chiama “sviluppo” – magari interpretando, in parte, Hegel proto-darwinianamente: con l’hegeliano Marx che, del resto, alla prima occasione non mancherà di vedere confermate in Darwin le proprie concezioni (salvo ritrattamenti successivi ...). Intende Marcuse per “sviluppo” quello dell’essere come “mobilità” – anche nel senso della differenziazione in “regioni”. E tale sviluppo sarebbe “a sua volta diretto verso una determinata idea conduttrice”. Darwiniano o para-darwiniano, dunque, in quanto

“sviluppo” ma non darwiniano in quanto non casuale, non cieco: anche se ci sarebbe molto da discutere – e lo si è fatto – se nell’evoluzionismo darwiniano prevalga la dimensione della “cecità” o quella dell’ “orologiaio”; probabilmente si ha una compenetrazione aprioristica di entrambe, come del soggetto/oggetto in Hegel, e come risulta da classiche tematizzazioni post-darwiniane quali *Il caso e la necessità* di Monod, bestseller dal 1970.

Ma quale sarebbe “tale determinata idea conduttrice”? – Rispetto alla quale, qualunque essa sia, potremmo anche dire, volendo, che essa è “laicizzabile” o riconducibile a Darwin, nella misura in cui, con tutta l’ approssimazione dei termini, qualcosa come “determinata idea conduttrice” dell’evoluzione possa considerarsi la “selezione naturale” (ed è questa, più ancora dell’evoluzionismo, la grande ed originale idea di Darwin). Il darwiniano Dennett, nel 1995, ha del resto intitolato un suo contributo in proposito, *L’idea pericolosa di Darwin* ...

[Fra parentesi, può essere interessante mettere in rapporto quanto stiamo dicendo su Hegel e Darwin tramite Marcuse, con quanto si scriveva, nel 1932, cioè nel medesimo anno dell’uscita di *L’ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, nella fascista e gentiliana *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce “evoluzionismo”, per mano del filosofo dell’Università di Napoli Antonio Aliotta: “È quella concezione filosofica che spiega la formazione del mondo fisico, delle specie viventi, della coscienza e della società umana con uno stesso processo di sviluppo naturale e si deve perciò distinguere dalle altre teorie che, pur ammettendo una formazione storica graduale, riconoscono in essa l’attuarsi d’un piano divino; e tanto più da quelle che considerano il processo, non come un succedersi di fasi nel tempo, bensì come un ordine logico di momenti dialettici, alla maniera del Hegel. L’evoluzionismo si contrappone a tutte le spiegazioni finalistiche, in quanto pretende di dar ragione di ogni sviluppo con cause puramente naturali; e nega l’immutabilità dei tipi, così per le specie chimiche e biologiche, come per le forme della vita spirituale e sociale”. Dunque: mentre per Marcuse l’ontologia di Hegel – e quindi l’eventuale sua componente evoluzionistica – consiste nella fondazione di una teoria della storicità, per l’Aliotta – ma, potremmo dire, per il modo d’intendere Hegel ai tempi di Marcuse – lo sviluppo cui farebbe riferimento il Maestro di Stoccarda sarebbe uno sviluppo logico e non storico. Lo scontro, insomma, starebbe nell’interpretazione della logica di Hegel; per le enciclopedie essa sarebbe, diciamo così, logica-logica; per Marcuse – grazie alla lezione di Heidegger, che aveva rinverdito esistenzialisticamente lo storicismo e che evidentemente nel 1932 era lungi dal venir assimilata diffusamente – la logica hegeliana sarebbe tale nella misura in cui varrebbe come “teoria della storicità”, ancorché dialetticamente (e quindi con una forte componente logica) e non ingenuamente intesa. Ora, Aliotta scriveva nell’Italia dell’hegeliano Croce, di un Croce che veniva identificando non solo la logica ma l’intera filosofia – e l’intero pensiero e l’intera azione – con la storia. Risulta quindi piuttosto paradossale la sua lettura drasticamente atemporale di Hegel. Dovremmo concluderne, che in considerazione anche del luogo dov’è uscito il suo scritto, Aliotta leggerà Hegel attraverso Gentile, che antistorico non è ma non è neppure storicista alla Croce; per la “teoria dell’atto puro” del quale può andar bene la caratterizzazione

che Aliotta da dell'essere come "processo" di Hegel intendendolo non quale "succedersi di fasi nel tempo" ma quale "ordine logico di momenti dialettici". Nel seguito del volume, Marcuse affronta la concezione di Hegel stando alla quale "la storia è la vita che diventa Spirito". In certo modo, pure questo potrebbe considerarsi una maniera, molto metaforica, d'intendere l'evoluzione – anche nel senso darwiniano. Solo che, mentre per Darwin l'evoluzione si ha secondo una selezione valutativa e che rende necessaria una certa percentuale di caso, per Hegel la storia – biologica e non – si farebbe portatrice di una pura (*a priori* ed immutabile) verità onto-logica; la comprensione della quale sarebbe ciò che renderebbe speciale l'uomo-ragione e la sua storia, la quale risulterebbe quindi la storia – o vita od essere – in senso eminente. Senso che per Darwin è insensato.]

Torniamo alla domanda, lasciata inevasa dinanzi ad un tratto in cui è stato particolarmente necessario distenderci nella parafrasi. Quale sarebbe la "determinata idea conduttrice" dell'essere come divenire – o della mobilità soggetto/oggetto – dell'Hegel letto da Marcuse? "L'idea del più autentico movimento, che per la prima volta attua compiutamente come verità il senso dell'essere ed è davvero unità unificante, realizzando così la storia di ciò che è" sarebbe "l'essere che intende", cioè "il concetto". Siamo giunti dunque al vertice di quella piramide in movimento – o con una storia – che sarebbe l'essere; vertice che in quanto semovente, può o deve stare – ancorché con le differenze necessarie ai "diversi modi del movimento" o secondo le "regioni dell'ente" – in tutte le zone della piramide, se vogliamo così intenderla. Che sarebbe come sostenere l'onnipresenza del "concetto". Da qui il mantra – comunque da intendere molto *cum grano salis* – dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820) per cui "ciò che è razionale, è reale; ciò che è reale, è razionale". Volendo usare un po' di spregiudicatezza ed insistendo su quella che più sopra abbiamo chiamato laicizzazione, possiamo rendere meno apparentemente assurda la posizione di Hegel – per come ce la presenta Marcuse – circa questo punto dell'onnipervasività del "concetto" nell'essere. Se infatti per concetto intendiamo qualcosa come la legge – magari la legge di natura; e Marcuse in parte ci autorizza a farlo, scrivendo (p. 151) che "a rigore, per Hegel ogni concetto è "genere" e per lui ci sono soltanto concetti-genere" – e se consideriamo com'è ovvio la darwiniana selezione naturale una legge di natura, allora, concludendo che ovunque, nella natura biologica, si ha questa selezione, una *forma mentis* od un modo di ragionare del tipo di quello qui proposto apparirà forse meno gratuito od inconcepibile (e di Hegel si potrà capire anche la considerazione del concetto come dell' "assolutamente concreto").

Arrivati al "concetto", nella considerazione della mobilità dell'essere – o della logica (vale a dire, ci parrebbe di poter anche intendere, le leggi del mondo) come storia – non siamo ancora giunti alla fine. Un ulteriore passo. Un arricchimento di complessità. Scrive Marcuse: "Ora, Hegel dimostra che solo con l'essere della "vita" la storia dell'ente viene realizzata fino al punto in cui l'ente come ente sia reale nella sua verità. La vita è la "prima", "immediata" forma della "idea": del "concetto" reale, attuato nella sua "libertà" e nella sua "verità"". Alla caratterizzazione della mobilità ,

diciamo massima, dell'essere come "concetto" – al concetto come "idea del più autentico movimento, che per la prima volta attua compiutamente come verità il senso dell'essere ed è davvero unità unificante, realizzando così la storia di ciò che è" – si aggiunge quella di "vita". Il concetto, insomma, se non è vivo, non è: non è libero e non è vero e come tale non può storicizzarsi, non può farsi storia. Storia è storia della vita. E del concetto in quanto vita. Vita data, considerata, come "prima", "immediata" forma della "idea" (che è come dire della possibilità o concepibilità).

Il tradizionale *Primum vivere deinde philosophari* verrebbe qui da Hegel preso nella massima serietà logico-ontologica. Costituirebbe nientemeno che l'*a priori* logico-ontologico: ciò che rende possibile logica ed ontologia; logica come ontologia. Ciò che rende possibile il possibile. Prendendo per buona la lettura di Marcuse, potremmo notare come il *Primum vivere deinde philosophari* sia stato potuto essere veicolato ad Hegel dall'amico Goethe: il cui faustiano "ogni teoria è grigia e verde è l'aureo albero della vita" pare un sostanziale equivalente. Mentre, per quanto riguarda l'interpretazione, che potremmo dire "vitalistica" (*sebbene a base logica*) che Marcuse propone per Hegel, questa potrà essergli stata fornita (od imposta) dall'allora recente esistenzialismo heideggeriano; su questo magari influenzato dall'immediatamente precedente bergsonismo; esistenzialismo heideggeriano e vitalismo bergsoniano che poi possono intendersi a loro volta come forme di neo-romanticismo, nel senso faustiano richiamato.

A prescindere dalla condivisibilità o meno di questa nostra lettura (della lettura hegeliana) di Marcuse, ripetiamo quanto già notato: che ontologia è – che analisi dell'essere o realtà è – quella che si ferma alla vita? Darwin stesso, per spiegare la vita, prese le mosse dalla geologia. In particolare dai *Principles of Geology* dello scozzese Charles Lyell, il primo volume dei quali uscì – Hegel vivente – nel gennaio 1830 a Londra. (Invero l'Hegel di Marcuse non si ferma alla vita. Va oltre ma peggiorando – da un punto di vista ecologico-naturalistico – le cose. Al termine della sua interpretazione, Marcuse dialettizza – mediante una "libertà" che potremmo dire di-sé e su-di-sé – la nozione di vita "come l'altro della vita, come "autocoscienza"". A p. 313 scrive: "La vita è quindi un modo del sapere (dello spirito); ma i modi del sapere sono i modi dell'essere: movimento dell'unificante identità con se stesso nell'esser altro, il sapere è il modo supremo di questo movimento [o anche: fare], in quanto "movimento pensante" e quindi il supremo modo dell'essere".)

Senza tenere conto di queste difficoltà (ecologiche), Marcuse conclude il paragrafo dedicato al concetto come vita, assumendo ciò che dovrebbe dimostrare: ossia che "solo così" – solo se, come abbiamo visto, "la vita è la "prima", "immediata" forma ... del "concetto" reale, attuato nella sua "libertà" e nella sua "verità"" – allora "l'idea della vita può rappresentare l'unità davvero unificante nell'accadere liberamente attuantesi come concetto, e le idee del "conoscere" e del "sapere assoluto" si possono sviluppare dalla vita come le forme supreme dell'"idea". Ma perché dovrebbe esserci tutto questo? Perché la vita dovrebbe avere simili importanze e funzione? Perché dovrebbe – facendosi concetto – "rappresentare l'unità davvero unificante nell'accadere"? Perché l'accadere dovrebbe essere "unità unificante"? E perché poi – ancor più esosamente – l'essere quale accadere dovrebbe risultare "liberamente attuantesi come concetto"? Perché la libertà? E perché la libertà del

concetto? (Tanto più se non si dà concetto senza logica ... ossia senza regole). Infine: una volta che l'idea/concetto si è fatta vita – e ciò accadrebbe (anche se poi ci vuole l'adeguato dispiegamento storico) *a priori*, altrimenti non si avrebbe né idea né concetto – le idee (o forme di vita/concetto) del “conoscere” e del “sapere assoluto” si svilupperebbero come le forme supreme dell'essere (o della sintesi vita/concetto). Tutto bello – si fa per dire. Tutto da dimostrare – si farebbe per filosofare ...

Ma le paginette dell'introduzione su cui ci concentriamo non sono ancora terminate. procediamo nella parafrasi di quanto segue. Cercando, magari, chiarificazioni rispetto a quanto fin qui si è cercato di scorgere.

Scrive Marcuse (pp. 8-9): “Nello sviluppo dell' “idea della vita” nella “logica” si rivela ora un contrasto degno di essere rivelato. Le determinazioni ivi date dell'essere della vita sono, secondo il loro significato, riferite all'accadere della vita nella sua storicità; senonché nella logica tutte le categorie della storicità vengono apparentemente negate. La vita supera, per così dire, la sua propria storicità innalzandosi alla forma essenzialmente non storica del “sapere assoluto”; essa trascende la sua propria storia. Il dissidio che qui si manifesta è la conseguenza di un decisivo cambiamento della fondazione ontologica [...] La fondazione ontologica [*di una teoria della storicità*] [è] stata originariamente guidata dal compiuto concetto dell'essere della vita, il quale aveva accolto in sé la presa di posizione nei confronti della storicità considerata come carattere ontologico della vita. Appunto nella sua storicità la vita era stata concepita come la “sostanza onnipresente” e come il “mezzo (*medium*) universale” di ciò che è, in base al quale furono poi scoperte e determinate le regioni dell'essere nel loro rapporto con la vita.

In tal modo però era diventato libero il campo per una nuova visione dei problemi presenti nella storicità della vita. Il presupposto, dominante a partire da Descartes e – secondo Hegel – non ancora superato neppure da Kant, di un originario dualismo di soggettività e oggettività con la conseguente preminenza della soggettività, aveva condotto o a trascurare del tutto la storicità come modo di essere della soggettività o a determinarla in opposizione al modo di essere dell'oggettività. Hegel, scoprendo l'unità originaria dei due modi dell'essere e mostrandone la realizzazione nell'essere della vita, offrì la possibilità di sviluppare la storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente (il “mondo”) realizzato in primo luogo dalla vita”.

Tentativo di parafrasi:

La logica di Hegel si occuperebbe, secondo Marcuse, dell' “idea della vita” (in qualche cosa come “la logica dell'idea della vita” consisterebbe, dunque, ci pare di poter aggiungere, l'ontologia come storicità). Lo farebbe, però, secondo un “contrasto”. Da lato, infatti, “le determinazioni [...] della vita” sarebbero “riferite” – come abbiamo detto o assunto – alla “sua storicità”; dall'altro, “nella logica – che sennò, aggiungiamo ancora noi, non sarebbe propriamente tale o non sarebbe, stando ai significati tradizionali del termine anche *lato sensu* intesi, concepibile come tale – tutte le categorie della storicità vengono apparentemente negate”. In che senso? Nel

sensu che “la vita” supererebbe “la sua propria storicità innalzandosi alla forma essenzialmente non storica del “sapere assoluto””. Essa trascenderebbe “la sua propria storia”, ossia sé medesima. (Senza trascendenza, proviamo ad esplicitare, non potrebbe esservi nemmeno immanenza; un po’ come, in Kant, che qui fa un’assunzione aprioristica simile all’hegeliana fra soggetto ed oggetto, intuizione ed intelletto si compenetrano*; ed ancora, senza assoluto – magari invendibile anche in termini di legge: si pensi, di nuovo, a quella della selezione naturale – non vi sarebbe relativo, e quindi storia o, per continuare nel raffronto, evoluzione di specie.) Lo abbiamo, del resto, in parte già visto; nella considerazione del “concetto” quale “attuazione” – a seguito di “movimento”: in quanto umano e culturale, esprimibile come storia – “dell’essere più autentico”.

Continua Marcuse: “il dissidio che qui si manifesta” – e che abbiamo provato a conciliare; od a farlo essere un circolo non vizioso ma virtuoso – sarebbe “la conseguenza di un decisivo cambiamento della fondazione ontologica” di una teoria della storicità. Che in quanto tale, in quanto teoria, deve essere metastorica, e non storica; servendo, appunto, per spiegare/fondare la storia. Un po’ come, ci pare di poter congetturare in ampia approssimazione, l’eternità sola delle leggi fisiche dell’universo consente il divenire/espandersi o la storicità di questi; anche se la priorità delle prime è esclusivamente logica o di diritto e non temporale o di fatto.

Marcuse: la “fondazione ontologica” di una teoria della storicità sarebbe stata, in Hegel, “originariamente guidata dal compiuto concetto dell’essere della vita, il quale aveva accolto in sé la presa di posizione nei confronti della storicità considerata come carattere ontologico della vita”. L’ontologia – o essere – della vita, sarebbe la storia; dunque. E soltanto in quanto “storicità” la vita sarebbe “stata concepita come la “sostanza onnipresente” e come il “mezzo (*medium*) universale” di ciò che è”. Proprio in tale concezione – o intendimento assai *lato sensu* della vita – può trovarsi una prima risposta alla nostra già avanzata obiezione circa l’insufficienza di una ontologia che alla vita si limitasse. Infatti, se vita = storia e – come anche a noi è accaduto di ricordare – l’universo (cioè tutto) o ha storia o non è – non accade – allora ridurre l’ontologia alla vita, consistendo di fatto nel ridurla alla storia, non getta in un’insufficiente trattazione dell’ontologia stessa: perché consente di occuparsi, fra l’altro, dell’universo. E cosa c’è d’altro, di cui occuparsi, oltre l’universo (inteso come l’insieme delle “regioni dell’essere”); filmate, per così dire, da

* Lo stesso Marcuse supporta il nostro riferimento, quando a p. 22 scrive: “secondo Hegel, Kant ha mostrato [nella sua concezione dell’appercezione pura ovvero immaginazione trascendentale] non soltanto l’intima possibilità dell’unità d’intelletto e sensibilità, ma anche di pensiero ed essere, di soggettività e oggettività ... tornando così a realizzare un’esigenza della filosofia, che era andata perduta a partire da Descartes”.

Non basta. “Kant ha visto soltanto l’intima possibilità di questa unità ... affinché quest’unità sia davvero l’unità originaria, l’unità unificante [l’Assoluto come storia o Logica come dialettica], non è lecito che essa sia mantenuta e radicata ... nella dimensione della stessa soggettività (nel conoscere, secondo Kant), la quale è solo una dimensione di ciò che è: in tal caso essa sarebbe sempre soltanto [fallendo nella ricostruzione dell’Assoluto] una unità in contrapposizione a qualcosa di altro e di ugualmente originario, soggettività in contrapposizione all’oggettività [noumenica] ... La vera unità deve costituire in modo ugualmente originario la soggettività e l’oggettività, essere posta “non semplicemente nella forma del conoscere, bensì anche nella forma dell’essere”. Il problema è: come uscire – senza petizioni di principio – dalla dimensione fenomenica del velo di Maia e se Hegel dimostri di esserne capace.

Postilla: basterebbe o potrebbe bastare o costituire almeno un inizio – per lo sviluppo di una filosofia ecologica – tale riabilitazione antidualistica e (perciò) antimoderna?

Hegel, nell'enciclopedia del suo Sistema e nel sistema della sua *Enciclopedia*)? Il punto però è che così – ed in tal modo rispondiamo alla risposta alla nostra critica – perdiamo qualsivoglia significato (perdendone l'identità, col farne un tutto) della categoria di vita. E non abbiamo tanto un'ontologia vitalistico/ilozoistica ad oltranza – come si sono avute, ad es., nel mondo antico o nel Rinascimento – ma la dissoluzione di qualsivoglia caratterizzazione della vita in una storicità a sua volta dissolta nell'indistinto delle distinzioni logiche. Che non distinguono, *in quanto tali*, tra vivo e non vivo, organico ed inorganico, tempi biologici e tempi non biologici; non distinguono fra tempo e tempo o fra storia e storia; e si può avere storia, senza distinzione fra storia e storia? Lo si verifichi prendendo, del termine, l'accezione di “racconto” o di “raccontare una storia”: come si può “raccontare una storia” senza raccontare “proprio quella storia lì” o senza distinguere “quella storia lì” da tutte le altre?

Torniamo al dettato di Marcuse. Il “decisivo cambiamento della fondazione ontologica” di una teoria della storicità, consisterebbe nel passaggio, di Hegel, dalla “storicità considerata come carattere ontologico della vita”, allo “sviluppare la storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente (il “mondo”) realizzato in primo luogo dalla vita””. Marcuse esprime questo “decisivo cambiamento” in maniera piuttosto oscura. Cerchiamo di far luce – rischiando, come sempre, d'illuminare ciò che si sarebbe dovuto lasciare nel buio e di non vedere, nell'abbagliamento della luce, ciò che andrebbe visto. Cerchiamo di far luce su questo passo, rifacendoci alla breve ma incisiva ricostruzione della storia della filosofia moderna da Marcuse attribuita ad Hegel e secondo la quale: 1) “il presupposto, dominante a partire da Descartes e [...] non ancora superato neppure da Kant, di un originario dualismo di soggettività e oggettività con la conseguente preminenza della soggettività, aveva” 2) “condotto o a trascurare del tutto la storicità come modo di essere della soggettività o a determinarla in opposizione al modo di essere dell'oggettività”. Hegel, invece, “scoprendo l'unità originaria – e non s'insisterà mai abbastanza su questo, come sul fatto che tale “scoperta” possa ripetutamente venire accusata di essere invero un'assunzione indebita (un po' come, nel notoriamente pre-hegeliano monismo spinoziano, la *res cogitans* e *res extensa* quali attributi della medesima sostanza) – dei due modi dell'essere e mostrandone la realizzazione nell'essere della vita, *offrì la possibilità di sviluppare la storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente (il “mondo”) realizzato in primo luogo dalla vita*”. Ed è quest'ultimissima parte, che c'interessa (e per questo l'abbiamo sottolineata) nel tentativo d'intendere il “decisivo cambiamento della fondazione ontologica” di una teoria della storicità, attribuito da Marcuse ad Hegel. Hegel passerebbe dalla “storicità considerata come carattere ontologico della vita” ad una sorta di storicità considerata come carattere ontologico *tout court* – o, anche, ad una storicità assoluta. Ed in un senso fors'anche ontologicamente più forte di quello che, proprio negli anni in cui scriveva il giovane Marcuse, il vecchio Benedetto Croce attribuiva, con espressioni simili, al proprio neoidealismo. Come avverrebbe questo passaggio – cioè lo sviluppo della “storicità della vita unitamente alla storicità dell'ente” inteso come “mondo” (quello che noi più sopra abbiamo chiamato universo, intendendolo quale insieme di quelle che Marcuse, aristotelicamente ed heideggerianamente, chiama, attribuendole ad Hegel,

“regioni dell’essere”)? Questo passaggio avverrebbe tramite la “scoperta” – da noi prontamente sottoposta, in quanto considerata tale, a critica – della “unità originaria” dei “due modi dell’essere”, la soggettività e oggettività, la coscienza e l’incoscienza, le cartesiane *res cogitans* e *res extensa* di Spinoza.

Così come – abbiamo visto – “la vita supera, per così dire, la sua propria storicità”, la logica (o anche l’essere, in quanto logico, o anche la storia medesima in quanto logica siffatta) supererebbe la vita collegandola *a priori* – e *a priori* storicamente: quindi con un realizzarsi soltanto *a posteriori* o divenendo – alla non-vita o ente o mondo. In un superamento soltanto relativo perché – come (azzardiamo la generalizzazione) ogni cosa possibile o ogni possibilità – manifestazione di quell’assoluto (o infinito) costituito dalla storicità la quale sostanza *a priori* vita e mondo (innervandone le rispettive – ed in corrispondenza – logiche). La vita, infatti, ci ha detto Marcuse, se supera, supera “la sua propria storicità”, non la storicità in quanto tale. E lo fa proprio per inserirsi in una storicità, diciamo così, superiore. Quella costituita dalla sintesi – logicamente valevole *a priori* – tra vita o sé stessa e mondo o altro da sé. Che è come dire, fra identità (o ripetizione) e differenza. Differenza che retroattivamente – ma fin da subito – deve darsi anche nell’identità, però. Senza di essa infatti non ci sarebbe storia dell’identità. L’identità non potrebbe darsi come storia. Essendo condannata a sé, alla ripetizione di sé (astorica perché immobile o atemporale perché aspaziale).

In tutto questo – e se questa parafrasi può vantare un qualche diritto o liceità – potremmo affrettarci a vedere una seconda o ulteriore smentita della nostra illazione circa l’insufficienza dell’ontologia da Marcuse attribuita ad Hegel (ma implicitamente, è facile l’illazione, fatta propria). Hegel metterebbe vita e mondo alla pari; distinguerebbe vita e mondo, vita e non vita; non sarebbe un riduzionista del monismo vitalistico, non sarebbe panvitalista. E quindi la sua ontologia sarebbe da ritenersi tendenzialmente completa: in grado di coprire, o (sentendone la necessità) almeno di provarci, tutte le “regioni dell’essere”. Se non fosse che Marcuse – secondo noi antropocentricamente o antieocologicamente – non fa che insistere sul primato ontologico della vita. Lo sviluppo della “storicità della vita unitamente alla storicità dell’ente (il “mondo”)” viene “realizzato – e dove c’è realtà c’è ontologia – in primo luogo dalla vita”. Così come il “concetto” – per ora non altrimenti inteso se non, appunto, quale preminenza logico-ontologico, implicitamente ed anti-darwinianamente ammettendo in positivo la dimensione della preminenza o di qualcosa del genere – è stato considerato “l’essere più autentico”. Ed a ribadire il primato dell’una e dell’altro, della vita e del concetto – in quella che diviene una scala, per quanto elicoidale, dell’essere –, vita e concetto paiono risultare coestensivi l’uno dell’altro. Essendo, come abbiamo visto, la vita “la “prima”, “immediata” forma della “idea”: del “concetto” reale, attuato nella sua “libertà” e nella sua “verità””. Ora, concetto e verità si daranno anche altrove – rispetto alla vita: della quale ci viene detto soltanto che concetto e verità vi si danno primariamente e più immediatamente. Tuttavia, pare di poter dedurre, che vi si diano piuttosto derivativamente, se non per analogia. Un po’ come il male nell’ontoteologia che lo concepisce soltanto quale assenza di bene. Tanto più che: in una ontologia logica è – *a priori* o per definizione – difficile distinguere tra la categoria della verità e quella

della realtà. La realtà della logica è la verità. (Come l'essere o realtà del dio-logos.) Ma se la verità non può darsi che nella vita – o anzitutto che in essa – allora ciò che è privo di vita (e si sta parlando nientemeno che del “mondo”) è anche privo o deprivato di realtà; è derealizzato. Un po' come, rispetto all'iperuranico-ideale, il mondo sublunare per Platone. Con tutti i problemi che – prima un Aristotele e poi un Nietzsche: senza che però né l'uno né l'altro abbiano tirato tutte le conseguenze ecologiche del caso – hanno rinvenuto in ciò.

Dopo aver cercato di parafrasare, in modo critico quanto neutro (rispetto ad una proposta ontologica alternativa od integrativa), alcuni passi salienti della prospettiva che Marcuse ci fornisce nell'*Ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, e che sono concentrati proprio nell'Introduzione dell'opera; torniamo ad analizzare quanto abbiamo ottenuto di significativo – se qualcosa abbiamo ottenuto – per verificare se esso sia interessante ai fini di un discorso ecologico, relato oppure anche irrelato rispetto a Marcuse e/o Hegel.

Pp. 13-16: Marcuse prende le mosse “dallo scritto in cui lo stesso Hegel ha presentato per la prima volta la situazione originaria della sua filosofia”: *Differenza fra il sistema della filosofia di Fichte e di Schelling* (1801). Quello della filosofia sarebbe, per Hegel, un “bisogno”. Che nasce e muore. Nasce quando le cose – culturalmente, umanamente, storicamente – non vanno bene. E non vanno bene: 1) “quando la potenza unificatrice scompare dalla vita dell'uomo”; 2) quando – correlativamente – “gli opposti hanno perduto il loro vivo rapporto e la loro reciproca dipendenza acquistando la loro [reciprocamente alienante perché causa ed effetto d'innaturale o comunque sterile isolamento] autonomia”. Positivo è invece, da un lato – l'intellettuale-umano – la “potenza unificatrice”; dall'altro – il lato delle cose (sia pure per quanto pertiene il loro rapportarsi all'uomo) – il “vivo rapporto”, come “reciproca dipendenza”, degli “opposti”. Tematizzazioni, queste, che risalgono o possono essere fatte risalire al pensiero presocratico, ma che richiedono anche di essere prese in considerazione per un presente o futuro pensiero ecologico.

Considerata la “scissione” quale “fonte del bisogno della filosofia” – e, viene subito da chiedersi, se la filosofia rispetto a tale scissione risulta “potenza unificatrice”, questo basta per farla, in quanto tale, ecologica se non direttamente ecologia? – “Hegel definisce la scissione mediante coppie di opposti: spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità, essere e non essere, concetto ed essere, finità ed infinità”. Filosofia, dunque, hegelianamente parrebbe consistere nel negare o superare – facendone vedere “il loro vivo rapporto e la loro reciproca dipendenza”, oltretutto soddisfacendone il “bisogno” – i dualismi tradizionali – determinatisi in quella storia che è divenuta la tradizione occidentale, almeno in epoca moderna – spirito/materia, anima/corpo, fede/intelletto, libertà/necessità, essere/non-essere, concetto/essere, finità/infinità”. Tale (falsa o irreal) “scissione mediante coppie di opposti”, verrebbe colmata mostrando come – ed in questo dovrebbe consistere il lavoro della “potenza unificatrice” filosofia – tra spirito/materia, anima/corpo, fede/

intelletto, libertà/necessità, essere/non-essere, concetto/essere, finità/infinità, non v'è, rispettivamente, "autonomia", bensì "vivo rapporto" (il che, neanche tanto implicitamente, consegna l'autonomia a qualcosa di morto), come "reciproca dipendenza" (la quale, lungi dall'essere qualcosa di negativo, risulta alla base della vita, categoria o dimensione che quindi risulta per Hegel, fin dalla sua gioventù, filosoficamente fondamentale).

Filosofia come ricerca – e rinvenimento, in ogni dove e tra ogni cosa – della "reciproca dipendenza". Per l'ecologia è lo stesso? Ecco una domanda.

Ma che cosa accade – concretamente, socialmente – "nella situazione della scissione"? Situazione che potrebbe rinvenirsi anche nell'odierna crisi ambientale come effetto di una crisi secolare, o millenaria, di pensiero ecologico. Crisi, quest'ultima, che se effettiva dovrebbe portare a considerare Hegel, la sua filosofia, 1) o non ecologica – il che, da queste prime battute, sembrerebbe non essere, almeno non del tutto; o alternativamente 2) non influente – il che, di nuovo: e basti citare Marx, sembrerebbe non essere. Allora? Cerchiamo, proseguendo, d'ottenere se non una risposta a questa domanda, almeno alcuni elementi per essa.

"Nella situazione [storico-ontologica-culturale-mentale] della scissione", dunque – continua Marcuse interpretando Hegel – "la vita umana si muove in un mondo di rigide opposizioni e delimitazioni, che è come un regno di determinazioni univoche e isolate, in cui ogni singolo termine [dalle decisioni politiche ai gesti della vita quotidiana, passando per i pensieri che ci passano per la testa o, anche, la logica adialettica tradizionale/aristotelica (che oggi giorno ci ritroviamo nei linguaggi binari di programmazione o informatici che gestiscono – ed in cui a certi livelli consiste – il mondo)] è delimitato e fissato in contrapposizione ad ogni altro. È un mondo di perfetta quiete in cui l'"intelletto" – inteso qui da Hegel come l'intelletto comune – ha la direzione completa ... L'intelletto ["con cui l'uomo se la cava ragionevolmente nella vita", dice Hegel] considera ogni ente che incontra come permanente, stabile, delimitato, univocamente definito, singolo, positivo, e si accontenta quindi di fissare in modo parimenti univoco i rapporto fra questi enti, di completare le delimitazioni, di compiere nuce ripartizioni e contrapposizioni: l'ente [scrive Hegel] "perduto nelle sue parti [lo "scialo di triti fatti" messo in versi, un secolo dopo, da Montale], spinge l'intelletto allo sviluppo infinito della molteplicità; e l'intelletto, mentre aspira ad estendersi all'infinito, produce invece senza fine soltanto se stesso e di se medesimo non si cura".

Ma ad una considerazione più approfondita, questo mondo della saldezza e dell'univocità comincia a vacillare [e se ne avvertiranno i vacillamenti fino a Freud e molto oltre, passando per la meccanica quantistica ecc. ecc.]. Ogni ente è alcunché di positivo, cioè alcunché di "posto"; in quanto esso è posto come questo ente particolare, è con ciò posto anche un campo dell'essere che esso non è, e anzi in maniera tale che questo "ciò che esso non è", cioè il negativo, appartiene all'essere del positivo, è il suo negativo, anzi è ciò che per la prima volta rende in genere possibile l'ente come determinato, come positivo (... il prato è prato solo nella sua "contrapposizione" [che poi tale non è in senso assoluto, dovendo piuttosto trattarsi, per ogni posizione, di com-posizione] al bosco, al terreno coltivato ecc.).

“Ogni essere [scrive Hegel], per il fatto che è posto, è un opposto, condizionato e condizionante”; nel suo esser-così esso rinvia oltre se stesso; è alcunché di non indipendente che abbisogna di “completamento” ... Anche per la sua origine esso [ogni essere/ente] è legato alla molteplicità infinita di altri esseri e trapassa liberamente [sarebbe forse meglio dire: inevitabilmente] in una nuova molteplicità infinita. [Hegel:] “Ogni essere, che l’intelletto produce [ma potremmo anche dire, nella traduzione a cui ci stiamo avvezzando, che la selezione seleziona ...] è alcunché di determinato, e il determinato ha un indeterminato davanti a sé e dietro di sé, e la molteplicità dell’essere si trova continuamente fra due notti; essa poggia sul nulla, giacché per l’intelletto l’indeterminato è nulla e finisce nel nulla” [anche se ecologicamente, o in un ipotetico pensiero ecologico, comunque sia da approntare, vale o dovrebbe o potrebbe dover valere il principio per cui dal nulla non viene nulla e nulla giunge al nulla; che sarebbe poi grossomodo il cosiddetto primo principio della termodinamica; anche evoluzionisticamente lo si può verificare: anzi, il darwinismo consiste proprio nel mostrare, a livello biologico, questo principio, che altrimenti è traducibile nel ricordare che tutto è causa ed effetto, ossia che tutto ha storia (passato/futuro); cosicché, dunque, nella misura in cui Hegel ovviasse a tale principio, ovvierebbe a se stesso in quanto filosofo della storia o filosofo della filosofia come storia; che poi – tradotto nei termini di causa ed effetto o del primo principio della termodinamica o dell’evoluzionismo darwiniano – parrebbe essere ciò a cui l’Hegel di Marcuse ha provato finora a persuaderci: “vivo rapporto”, “reciproca dipendenza” degli “opposti” ecc.].

P. 17 e sgg.: Ciò detto, se la scissione – nei sensi precisati – come assoluto è antivitale, antistorica, illogica – ed ontologicamente alla lunga impossibile (anche il nostro inquinamento, superati certi limiti, porterà alla scelta forzata tra se stesso ed il mondo, almeno per come lo conosciamo), l’assoluto come scissione, continua Hegel rendendo sempre più complesso – e perciò ecologico? – il suo ragionamento, non solo è possibile ma necessario. “La scissione necessaria è un fattore della vita, la quale eternamente si forma mediante l’opposizione”. Ciò che è scisso è scissione di qualcosa che si scinde, di uno originario [e senza scissione, nemmeno quest’uno è possibile, così come senza derivazione l’origine non è possibile ...] ... fin dal primissimo inizio [quest’unità e totalità] fa nascere da sé il mondo delle opposizioni e delle limitazioni; e in quanto unità originaria, essa è al tempo stesso l’unità unificante che per la prima volta fa di questo mondo in generale il mondo esistente e lo fa accadere come mondo. I primi caratteri in cui l’“assoluto” diventa visibile come “sintesi assoluta” sono l’unità e la totalità, e in quanto unità e totalità, esso è origine: “divenire e produrre”, accadere, mobilità.

Ma se ... la scissione è una scissione necessaria e costituisce anzi l’accadere dell’assoluto medesimo, se l’assoluto è [anche per un discorso di potenza o di sovrappiù o di sovrabbondanza o di sintesi] soltanto in quanto si scinde, allora la “ricostituzione della totalità”, la costruzione dell’assoluto in quanto compito della filosofia [cioè, dell’assoluto stesso tramite di essa] non può significare cancellare ed appianare i contrasti, porsi “contro l’opposizione e la limitazione in generale” ... “Il compito della filosofia consiste [nel] porre l’essere nel non essere – come divenire, la

scissione nell'assoluto – come manifestazione di esso, il finito nell'infinito – come vita”.

Solo tramite la messa sotto dialettica – la comprensione dialettica – della scissione, dunque, la filosofia può adempiere al proprio compito di “restaurazione della totalità” come, addirittura, “costruzione dell'assoluto” (che altrimenti, senza dialettica anche della scissione, o soprattutto della scissione, non sarebbe tale). Ed in tale dialettica della scissione consisterebbe – a livello ontologico – la “mobilità dell'essere”.

Conclusione – che Hegel trae fin da giovane, esordendo; fin dal romanticissimo ed idealisticissimo 1801 – “tutto è soltanto in una totalità: la totalità oggettiva e la totalità soggettiva, il sistema della natura e il sistema dell'intelligenza sono una sola e medesima cosa”. (Ciò fatto salvo il dato – logicamente dialettico – di quella che Marcuse chiama “unità della differenza necessaria”, per la quale “ovunque si incontri ciò che è [ossia un ente], esso si manifesta nella differenza di soggettività e oggettività, e quindi in generale nella differenza, nella scissione. Se ...l'assoluto [scrive Hegel] “si pone nella forma dell'esistenza, deve necessariamente porsi nella forma della dualità. Infatti manifestarsi e scindersi [non foss'altro per esistere storicamente] sono una sola e medesima cosa”). Misuriamone ora l'ecologicità – il tasso possibile d'ecologia – di tale conclusione.

Come più sopra abbiamo rilevato l'antiecologica (perché gerarchizzante) ed antifilosofica (perché indebitamente postulata) valutazione di preminenza della vita (e del concetto), adesso giungiamo – per i nostri interessi ecologici ed a mo' di ribadimento di quanto appena ricordato – a quello che lo stesso Marcuse considera “il vero paradosso di questa impostazione, il quale va necessariamente mantenuto in tutta la sua gravità: *unicamente nel sapere* [corsivo nostro] è data una siffatta unità di soggettività ed oggettività, in cui i due termini sussistono in modo ugualmente originario e sono del pari originariamente uno. Pertanto l'unità assoluta di soggettività e oggettività, appunto come tale, postula a sua volta il senso ontologico della soggettività, del sapere; deve necessariamente essere un essere che sa, un sapere che è! La “sostanza” deve necessariamente essere “soggetto”, – soggetto ... in un senso completamente diverso dalla soggettività umana in esso superata”.

Il problema non è della dualità ma della dualità non dialettizzata (o considerata adialetticamente); in ecologia il problema non è l'individuo o il particolare – anzi tali dimensioni valgono quale incremento delle differenze/possibilità – l'individuo o il particolare irrelato rispetto all'ambiente o all'ambientalità.

Hegel risolve *a priori* il problema – che anche lui pare ritenere il problema dei problemi – della differenza, facendola coincidere puramente con l'essere. L'essere o si dà come differenza – anzitutto rispetto a se stesso – o non si dà. Da qui i tre concetti o caratterizzazioni (categorizzazioni) fondamentali dell'essere come *a priori* ed essenzialmente:

- a) *Pluralità* (l'uno, in quanto è, è due; ossia l'identico, in quanto è, è diverso). “La “prima” certezza non è la certezza della razionalità dell'ente in se stesso, bensì ... l'eterogeneità ... L'ente s'incontra per la prima volta nella dualità di io ed oggetto ... *il filo conduttore per la deduzione della pluralità dell'ente dall'originaria unità dell'assoluto deve necessariamente risiedere nella “pura essenzialità” dell'ente medesimo ad esser reso intelligibile in base ad essa* (corsivo nostro). O si ammette *a priori* la “pluralità dell'ente” – di ogni ente in sé – o la si ammette quale essenza stessa, e definizione, sia nel senso logico che ontologico dell'ente; o si rinuncia, o si ha l'impossibilità di conoscere, d'avere qualsivoglia intellesione dell'ente stesso. Che è un po' come l'aristotelica aprioristica dimostrazione per non-dimostrazione o per assurdo dei primi principi, riconducibili a quello di non contraddizione; principio non tanto, come a volte si suol dire, negato da Hegel ma semmai da lui rafforzato o raddoppiato: nel senso che contraddittorio o illogico o irrazionale risulta ora la negazione di quella che potremmo forse chiamare la differenza dell'identità, intesa come identità/esistenza immanente della differenza di ogni cosa rispetto a se medesima. Che poi volendo, a ben vedere, può anche considerarsi non altro da una radicalizzazione della nozione aristotelica di potenza. “La pura essenzialità dell'ente deve necessariamente essere intesa come il far scaturire la molteplicità” – e, aggiungiamo noi, da un ente può “scaturire la molteplicità” soltanto se esso è causa ed effetto; infatti, se è soltanto causa da esso non scaturisce propriamente “molteplicità”, perché scaturiscono soltanto effetti i quali, per quanti siano, sempre e soltanto (unicamente) effetti saranno. Soltanto se l'ente è anche effetto da esso posino dire che scaturiscono molteplicità; anzi, possiamo dire che esso stesso è molteplicità. Ora, se per Hegel l'essere è molteplice o non è e se Dio (cristianamente) è causa incausata e quindi non è anche effetto, Dio non è molteplice – la molteplicità dovuta all'essere sia causa che effetto risultando logicamente più fondamentale anche di quella di un ipotetico esser trino in termini di padre/figlio/spirito (laddove il Figlio, se Dio, non può essere causato dal Padre, il dio o il divino essendo l'incausato; ed infatti Gesù non ha padre storico ma soltanto eterno, che è come dire non ha causa, la causa essendo soltanto temporale o storica). Conclusione: se Dio non è molteplice – e stando ai motivi che abbiamo presentato non può esserlo – hegelianamente non esiste.
- b) *Alterità* (da sé e da [ogni] altro): “la semplice unità dell'essere [l'essenza di ogni ente] viene determinata come diversa in sé ... come identità con se stessa nell'esser-altro”. Per allontanare ogni effetto da gioco di parola mettiamola, ancora, in termini darwiniani: ogni essere – animale o vegetale – è quello che è solo grazie all'evoluzione ossia solo grazie al fatto di essere l'effetto – e di portarsi ancora ampiamente dentro di sé l'effetto – di altri, specificamente differenti, esseri. L'uomo è uomo ($A=A$) perché deriva dalla scimmia: non solo nel senso, gradito ad un'applicazione elementare del principio di non contraddizione, per cui non vi sarebbero problemi a dire che, in tempi diversi, A può essere stato B; l'uomo deriva dalla scimmia ($A=B$) anche nel senso che, mentre è uomo, ha ampiamente (per il DNA si parla di percentuali superiori al 95%) della scimmia dentro di sé. Considerazioni simili (riconducibili, ciascuna di

esse, almeno per un 95%, ad A=B) se valgono per tutti gli individui di tutte le specie, valgono per la vita in generale. Ed è per questo che si muove, ed è per questo che è semovente, ed è per questo che c'è l'evoluzione; perché la vita è o sarebbe, stando a quanto proponiamo, essenzialmente qualcosa del tipo di A=B ossia una logica dialettica]; “siccome l'unità è in se stessa necessariamente un'unità sintetica [e su questo un Parmenide o un Severino avrebbero molto da obiettare] e si verifica anzitutto nel compiersi della sintesi, l'ente è ciò che è soltanto nell'esser-altro [nella “negatività di se stesso”]. La categoria reca “in sé la differenza””.

- c) *Mobilità* (di ogni identità o datità o manifestazione logica ed ontologica anzitutto rispetto a se stessa). “Nel senso dell'assoluto filosofico, io definisco il vero come concreto in sé, cioè come unità di opposte determinazioni, cosicché questa contrapposizione è ancora contenuta nell'unità, – ovvero la verità non è definita come alcunché di fisso, di rigido ... ma [ritornando dopo duemila anni a quella minoritaria o semi-esclusiva (rispetto alla tradizione) logica proposta da Eraclito] come in se stessa movimento, vita”. E quindi storia – nei vari sensi, dal più astratto al più concreto, del termine. Verità come storia che, anticipata isolatamente da Vico, è un'asserzione che avrebbero condiviso – o che di fatto, ciascuno a suo modo, hanno condiviso – da Darwin a Nietzsche. Fino ai postmoderni – che a differenza di Darwin o Hegel e passando per Heidegger, trovavano in questo un motivo di deligitimazione della verità stessa. *Enciclopedia*: “il movimento è il concetto della vera anima del mondo; noi siamo avvezzi a considerarlo come predicato, come stato, ma in realtà esso è il sé, il soggetto come soggetto, il rimanere dello stesso scomparire”. Ancora: “il qualcosa come divenire è un trapassare, i cui elementi sono lo stesso qualcosa e il cui perché è il cambiamento”. Il qualcosa è soltanto nel continuo trapassare in altro – commenta Marcuse.

Forme diverse per ripetere la stessa cosa, paiono queste. E la cosa è che: l'essere è dialettico; essere = dialettica; realtà = logica (un certo tipo di logica). Tutto ciò, volendo, possiamo rivenirlo anche in Aristotele e nella sua ontologia della potenzialità. Il punto è che senza Hegel non riusciremmo, *a posteriori*, a rinvenire eventualmente simili contenuti in Aristotele. Il che conferma la novità di Hegel. In filosofia le novità possono essere intese come non assolute ma relative; relative in senso letterale: tali cioè nel confronto – o relazione – fra un filosofo e l'altro. Dove il filosofo che viene dopo è “nuovo” se ti fa vedere cose altrimenti – senza di lui – invisibili nel filosofo precedente. Cose che indubbiamente c'erano o ci sono in quest'ultimo – e che pertanto non sono novità assolute – e che però, senza l'altro di filosofi, non potevano venire portate alla luce e costituire quella novità, dunque relativa, senza la quale non vi sarebbe o non vi sarebbe stato o non vi potrà essere sviluppo filosofico.

Nella misura in cui per Hegel l'essenza di ogni cosa è storica, questa, per così dire, viene – con apparente paradosso ed in eclatante contrasto con quanto tradizionalmente o comunemente ritenuto – dopo la cosa di cui è essenza; o soltanto

quando la cosa ha modo (cioè tempo o spazio) di storicizzarsi. Trasponendo questa notazione in termini – del resto reciprocamente compenetrabili – da un lato aristotelici e dall'altro genetici, essa può risultare meno paradossale. Aristotelicamente si tratta ancora della nozione di potenza o energia (nozioni che Marcuse considera, a p. 115, costituenti il “più profondo principio dell'ontologia hegeliana, che regge l'intera teoria dell'essere”). Una cosa è – o ha l'essenza che ha – non soltanto perché è in atto (attualmente) quella che è ma perché – e del pari – ha le potenzialità che ha. Più in generale, l'essere o reale, si misura anche in base al possibile*. La possibilità di camminare fa parte integrante ed essenziale – anche se non la esercito – del mio essere uomo o perlomeno dell'essere l'uomo che sono. Non potessi camminare sarei, di fatto, un altro uomo. Geneticamente – e la logica dialettica di Hegel pare fatta apposta per spiegare la genetica o lo sviluppo genetico di un organismo – la realizzazione o il darsi/manifestarsi di un'essenza che altrimenti (aristotelicamente) resta solo in potenza, ha bisogno di spazio e di tempo, ossia di storia. I geni mi danno il cervello che se però non si sviluppa entro la storia del mio organismo impedisce la realizzazione di quella che pure – da Aristotele a Linneo – dovrebbe essere la mia essenzialità di uomo, vale a dire il ragionamento. Per questo nell'*Enciclopedia* Hegel scrive che: la fondamentale determinazione dell'esistenza è “l'essere divenuto”; l'esistenza è soltanto in quanto “divenuto”, in quanto “risultato”. Riprendendo, a tal proposito, la famosa immagine del seme-fiore-frutto, con cui Hegel esprime quella che potremmo chiamare la dialettica (o storia, potremmo pure tradurre) dell'essenza (di ogni cosa in quanto è quella cosa che è), Marcuse scrive (p. 87): “Questa pianta esiste ora come germe, ora come fiore, ora come frutto. Ma essa non è né germe, né fiore, né frutto, e non è neppure tutte queste cose insieme. In tutta la dimensione del presente immediatamente esistente ... l'essere di questo ente non viene trovato, se non come la “totalità negativa” di tutte le momentanee determinazioni immediate: la pianta è appunto questo: non essere germe, fiore, frutto; essere tuttavia in ciò che essa non è; riferire a se stessa questo “non”. Il germe diventa fiore, il fiore diventa frutto, e in tutto questo la pianta è come “permanente”, anzi, solo in questa diventa per la prima volta pianta. Ma per poter essere presente in tutte queste determinazioni, per poter essere pianta come germe, fiore, frutto, la pianta deve sempre necessariamente essere già stata prima di tutte queste singole determinazioni. Già il germe è pianta! Non la pianta nasce dal germe, bensì soltanto il fiore e poi il frutto. L'“essere” della pianta è quindi un'“essenza” (*Wesen*): in primo luogo, essa non può essere definita se non come “ciò che l'essere era” (già sempre), *tò tì èn einai* [“destino”, direbbe Heidegger; o DNA diremmo noi oggi ...] Secondo Marcuse, l'ontologia di Hegel è storica in senso letterale. Se ontologia significa, in buona approssimazione, ricercare ed individuare l'essenza (delle cose), o l'essere dell'essere, diciamo, allora per Hegel l'ontologia delle cose coincide con la loro storia in quanto la loro essenza è il loro passato. 88-89: “Se ora domandiamo

* 118: “Ciò che il reale è “in sé” e ciò che è ancora diverso da ogni singolo stato della sua esistenza, come pure dalla totalità di questi stati, cioè l'essere in sé del reale, ha lo spiccato carattere della “possibilità”: è padrone di un determinato ambito di determinazioni possibili, di cui nell'esistenza del reale si realizza di volta in volta una determinata possibilità. Questa bidimensionalità di possibilità e realtà è sviluppata da Hegel come il fenomeno fondamentale dell'essere-reale: “ciò che è reale è possibile” – questo è il primo principio della realtà. La realtà “contiene immediatamente l'essere in sé ovvero la possibilità”.

quale sia il luogo dell'essenza nell'accadere dell'ente, lo possiamo inizialmente determinare soltanto come "passato", come "ciò che è stato" ... Si tratta però di un passato "in senso intemporale": giacché ciò che così è stato non scompare, non è il nulla, bensì esiste proprio in tutte le determinazioni presenti ... Il presente non distrugge ciò che è stato, ma ciò che è stato rimane nel presente [e se non vi rimanesse non potrebbe darsi presente] ... La dottrina dell'essenza come presente essere-stato è proprio il punto sistematico in cui la scoperta della storicità dell'essere ha trovato la sua conferma nella *Logica*".

91: "Rispetto all'esistenza [si pensi ancora al nostro richiamo all'evoluzione delle specie ed anche all'ontogenesi del singolo organismo] l'essenza è sempre già stata, e tuttavia è al tempo stesso sempre presente nell'esistenza ... L'esistenza è al tempo stesso presupposto e conseguenza dell'essenza; l'essenza si realizza soltanto nell'esistenza e dall'esistenza".

94: "Proprio a questo punto, dove si fa sentire inevitabilmente la spinta verso il fenomenismo, si manifesta la straordinaria concretezza del filosofare hegeliano: l'esistenza immediata non viene mai negata o svalutata; viene accolta in tutta la sua immediatezza nell'essenza; non viene però risolta nell'essenza; essa rimane in tutta la sua particolare concretezza, e proprio dalla conservazione di questa discorde unità di essenza e di esistenza viene sviluppato il movimento dell'essenza".

105 [riabilitazione dell'apparenza:] "Tutto ciò che è esiste" ... "Se si concepisce la cosa come separata dalle mutevoli proprietà con cui si manifesta, come "cosa in sé" in qualunque senso, come alcunché d'indipendente che rimanga nascosto "dietro" ciò che di volta in volta è, si considera soltanto un'astrazione della "ragione determinante", del "fondamento", la quale è ingiustificata dal punto di vista ontologico, perché è risultato che la ragion d'essere non rimane mai nascosta "dietro" o "sotto" l'ente, ma è sempre soltanto come "manifestantesi nell'esteriorità dell'essere", come Esistente nelle particolari determinazioni ontologiche, nel fenomeno. L'"in sé" della cosa è appunto il suo fenomeno, cioè il suo apparire, il suo mostrarsi, il suo essersi prodotta".

Enciclopedia: "La verità dell'Esistenza [ma lo si dica di ogni cosa] è ... il suo essere-in-sé nell'inessenzialità [perché in quanto è in-sé, cioè se stessa, cioè Esistenza, non è essenza] ovvero il suo sussistere in un altro e anzi nel suo assolutamente altro [l'Essenza, appunto], ovvero di avere per suo fondamento la sua nullità [o negazione: e questo vale sistematicamente nell'Evoluzione e più in generale nella formazione della Terra o dell'Universo: l'uomo che viene dalla scimmia, gli animali terrestri dagli acquatici, la deriva dei continenti dalla Pangea ecc.]"

108: "Noi ci troviamo davanti al paradossale [quanto, gorgianamente, risolvere (dissolvere) l'ontologia nel nichilismo; ma, di nuovo, potremmo tradurre tutto questo in termini darwiniano-evoluzionistici o, ancora più latamente, scientifici] risultato che proprio la nullità costituisce il sussistere dell'Esistente, che questo proprio nella

sua negatività ha “indipendenza essenziale” [o l’identità della propria essenza]. Questo è un concreto ritrovamento nell’ente medesimo: neppure una sola delle cose Esistenti ha la ragione e il fondamento della sua Esistenza soltanto in se stessa, bensì una cosa esistente si trova nell’universale “mediazione” con altre cose Esistenti mediante le quali viene motivata e dalle quali viene conservata; ognuna di queste cose, però, a sua volta rinvia ad un’altra. Ne risulta pertanto una totalità di cose esistenti, ciascuna delle quali singolarmente è “nulla”, e tuttavia come totalità ha realtà di essenza. Considerata dal punto di vista di questa totalità, anche ogni singola cosa ha poi a sua volta un’ “indipendenza essenziale”: certo non in se stessa essa viene sostenuta e conservata, bensì in questa universale mediazione e relazione. L’indipendenza delle cose Esistenti si costituisce proprio nella loro nullità in quanto singole, nel loro contrasto vicendevole, nella loro “relazione” reciproca, nel “rapporto” che le collega fra loro ... La singola cosa esistente pone l’altra, la mantiene non soltanto nel suo immediato sussistere come qualcosa di particolare, bensì nella sua Esistenza essenziale” (sussistere = esser posto).

109: “Con ciò l’interpretazione dell’essere è spinta in una nuova direzione, che è caratterizzata specialmente da due fondamentali determinazioni [così presenti, oggi, tanto in teorie e metodologie come quella della complessità, quanto in ambienti, come quello di Internet]: dai concetti di totalità e di relazione ... movimento dell’essere come essenza ... al di fuori dell’unità in se stessa chiusa del singolo ente”.

58: “L’unità, quale viene immediatamente [ed anche l’immediatezza – ogni singola immediatezza – è storia o mediazione: ciò che per un ente, ora, è immediato, è l’effetto ultimo di una serie infinita di mediazioni passate – in senso temporale – e presenti – in senso, per così dire, spaziale*] incontrata da ogni ente, e in base alla quale soltanto, questo viene propriamente considerato come questo determinato ente, è essenzialmente una “unità negativa” [o dialettica, relativa, relata, relazionale: la negazione essendo sempre negazione di qualcosa, avendo sempre a che fare con il qualcosa, che quindi essa precipuamente ricerca, come il fuoco il combustibile] e non un’unità “semplice”; nell’unità del qualcosa si concretezza in una prima maniera l’assoluta differenza [cioè relazionalità o storicità] dell’essere. Essa è unità soltanto in contrapposizione alla molteplicità includente ed escludente delle “determinazioni” in cui l’ente di volta in volta è. La casa [antiplatonicamente] è sempre soltanto casa come questa o quella casa, in questa o quella circostanza, in questa o quella condizione [esistenzialismo come filosofia dell’attenzione per il particolare]. Il puro “essere-in-sé” di questo ente è sempre realtà solo in quanto viene negato: in quanto è qualcosa di altro rispetto al semplice “in sé”, in quanto è nell’“esser-altro”. L’ente come esistente si trova già direttamente nella differenza di “esser-in-sé” ed esistere (*Dasein*)”.

* 76: “Il finito reca in sé la sua propria infinità come l’infinità del suo accadere: l’infinito ”è ed esiste qui, presente, di fronte a noi. Soltanto il cattivo-infinito è l’al di là. L’infinità è soltanto l’espressione conseguente per indicare l’assoluta e universale immanenza della mobilità, l’“irrequietezza del muoversi” [che fa tutt’uno con l’“inquietudine” della filosofia] nell’essere dell’ente.

Ora, tutto questo, quanto è ecologico o ecologizzabile? o anche materialista (parlare di materialismo per Hegel – *da* Hegel avendolo ampiamente già fatto, od almeno creduto di farlo, Marx – potrà risultare meno estrinseco od indebito se suggeriamo l'accostamento fra la materia e quello che Hegel chiama “il concreto”).

61: La “sostanza come soggetto”. Da questa impostazione, secondo l'Hegel della *Fenomenologia*, “tutto dipende”. Non per motivi idealistici o trascendentali [sarebbe del resto sbagliato intendere idealisticamente, nel senso di trascendentalmente, il soggetto hegeliano, quando, tutto sommato, è più corretto intenderlo semplicemente in termini ontologici*] ma perché “l'esser-soggetto è il vero [ed unico possibile] modo del rimanere-con-se-stesso nell'esser-altro [nel mentre che]”. [Se l'essere è movimento/storia e quindi azione, abbisogna di un Chi per compiersi o, appunto, essere.]

Se le considerazioni variamente svolte finora potrebbero farci propendere per un accostamento di Hegel ad una qualche ecologia, egli tuttavia pare impedircelo quando compie – per motivi che si direbbero più ideologici che filosofici – un passo ulteriore; che rende più complesso e sofisticata il suo discorso ma, non soltanto per questo, più giusto. È questo il punto in cui ci si allontana da ogni prossimità con Darwin (di cui probabilmente Hegel, proprio per questo punto, non avrebbe acetato la derivazione dell'uomo dalla scimmia). Ed il punto in questione è il passaggio dalla “logica oggettiva” alla “soggettiva”.

Certo, come scrive Marcuse a p. 113, “non c'è passaggio dalla “realtà” a una struttura ancora più reale; la logica soggettiva significa, per così dire, una “ripetizione” della spiegazione della “realtà” con riferimento al senso proprio dell'essere-reale e all'indicazione di quell'ente che corrisponde a questo senso della realtà. Nella logica soggettiva, pertanto, si tratta esclusivamente del significato della “realtà” e dell'“autentico” modo dell'essere; e solo in quanto si mostrerà che tutti i modi dell'essere sono soltanto sulla base della “realtà” e come modi di essere, si tratterà anche dell'universale modo di essere in genere”.

Tuttavia (p. 114): “l'Essenza dell'esistente fu posta nell'accadere [del] rapporto [essenza/esistenza; esistente/esistente; singolo/totalità]. A causa dell'immediatezza [che per Hegel è sempre qualche cosa di negativo o, in certa misura, impossibile/incompleto] di questo accadere – per cui l'esistente accade soltanto come questo rapporto e non è esso stesso; l'accadere si compie semplicemente in esso, non è anche per esso – l'Esistente dovette essere considerato come “fenomeno”. Affinché il

* 77: Per Hegel “idealismo” vuol dire che il finito è l'“ideale”; e questo a sua volta vuol dire che: esso non è “come ente indipendente, bensì come momento”, ha il suo essere solo nella mobilità infinita con altro ed ad altro. In tale senso [quanto avvicinabile a quello di ecologia?] “ogni filosofia è essenzialmente idealismo”. Infatti non prende il nome di filosofia la ricerca che [all'opposto delle odierne teorie della complessità le quali forniscono a loro volta una metodologia anche per le singole discipline che così operano in maniera interdisciplinare] si limita a fissare e ad isolare il singolo ente e non ha ancora riconosciuto che il singolo ente, la “cosa”, non è un ente “fondato in se stesso”, ma il suo essere gli deriva ed è “posto” sempre soltanto “da un altro”. Per Hegel idealismo non significa mai un principio gnoseologico, bensì ontologico. Egli non vuole avere nulla a che fare con l'idealismo “soggettivo”, “formale”, che considera soltanto la “forma delle rappresentazioni”, che vuol concepire e risolvere l'opposizione di soggettiva e oggettiva solo nella dimensione della conoscenza umana.

fenomeno diventi realtà e l'esistente diventi reale, occorre solo che accolga questo rapporto nella propria esistenza, che lo faccia accadere sviluppandolo da se stesso, che operi l'accadere stesso". Ma chi può farlo se non un soggetto cosciente; se non, in definitiva, un uomo? Il che equivale a dire che la piena realtà si ha, nel mondo – ed in ogni cosa –, solo grazie all'uomo. Proprio quell'uomo che con l'inquinamento – e/o la mancanza di pensiero ecologico – sta distruggendo il mondo più di ogni altro essere.

Ma continua Marcuse, passando dall'occuparsi della "logica soggettiva" rispetto alla realtà, a farlo rispetto alla dialettica (del fenomeno: cioè alla fenomenologia) interiore/esteriore. "Finché questo modo di essere [quello della mediatezza], al quale ogni ente è appoggiato, non è stato raggiunto, l'essere è in definitiva privo di essenza; non ha la sua essenza presso di sé o in sé, non è esso stesso essenziale. Ogni ente siffatto è solo come parte di un tutto, come manifestazione di una forza, come esteriorità di un'interiorità; e sempre è proprio ciò che esso come ente Esistente direttamente non è, cioè l'essenziale: il tutto, la forza, l'interiorità. Esso è sempre ancora qualcosa che non è accolto e messo in luce nell'immediata Esistenza, qualcosa che rimane solo interiorità [implicito], anche se, oppure, appunto perché è solo in quanto si esteriorizza. Finché qualcosa ancora si esteriorizza, c'è ancora qualcosa che non si è ancora esteriorizzato [che non è assoluto], che è ancora soltanto internamente. E finché qualcosa è ancora soltanto internamente, esso non ha raggiunto il suo vero essere".

Ora: se l'uomo – nel caso abbia qualche validità la nostra interpretazione di questo passo (e parrebbe di sì, a giudicare dal titolo del cap. XI di Marcuse: *L'essere che comprende (il concetto) come vero e proprio essere*) – è colui che "fa raggiungere il vero essere" alle cose, perché è *sapiens* od ha ragione e coscienza (139: "solo un reale che nel suo essere in sé esista anche per sé, che si rapporti al suo comportamento in sé, che comprenda esso stesso il suo essere: solo un siffatto reale può pretendere l' "oggettività"") [pertanto l'unica oggettività è la soggettività, è ciò

che risulta capace di soggettività*]), allora l'uomo hegeliano non è natura né la sua filosofia della natura, con la logica (in quanto hegeliana e non estrapolata), sono ecologizzabili. Almeno nel rispetto di un senso non antropocentrico del termine ecologia. Non a caso, precisa Marcuse a p. 301, per Hegel “la natura organica non ha storia”. Per lo stesso o simile motivo per cui l'hegeliano Heidegger sosterrà che gli animali non muoiono nel senso in cui muore l'uomo.

D'altronde, senza soggetto/concetto “nell'ambito dell'oggettività strettamente considerata non è affatto possibile una realizzazione del fine [il superamento del “presupposto, cioè l'immediatezza dell'oggetto” ponendolo “come determinato dal concetto” e consentendo a questo di realizzare o far esistere la sua più intima essenza: la “libertà”] e propriamente tutti gli oggetti sono soltanto mezzi ed esistono soltanto nel loro logorarsi” (175). Altro contributo, sembra, alla smaterializzazione *aprioristica* della sensibilità e cultura occidentali: se non mette in conto il “logorarsi” e logorare, anche una categoria e dimensione come quella di “libertà” può divenire così (associata – simbolicamente od in funzione di generatore simbolico – al fine/concetto) assai perniciosa.

Ulteriore problema – o disillusione o senso di *bluff*: rispetto ad una lettura ecologica di Hegel. La caratterizzazione della sostanza (cioè, potremmo intendere, di ciò che è più reale). Abbiamo già visto che sia la sua caratterizzazione come vita, che la sua caratterizzazione come soggetto – o Io, in “identità” di “natura” con il “concetto”, all'insegna di una “vita” intesa quale autocoscienza – risultano ecologicamente (materialmente) assai problematiche. Vediamone un'ulteriore.

132-33: “La sostanza in quanto l' “essere in ogni essere” è la realtà come l' “assoluto esser riflesso in sé” che se non fosse riflesso-in-sé non sarebbe assoluto; ma se l'assoluto è la sostanza e la sostanza è riflesso-in-sé allora l'incorporamento di ogni alterità non è effettivo, non è essenziale. O l'Assoluto o l'alterità. O l'Assoluto o l'ecologia – nella misura in cui ecologia deve avere a che fare con l'alterità. E quando

* Si parla addirittura di Io – che poi diventa quindi impossibile o pretenzioso spersonalizzare o anche solo disumanizzare – “come soggetto nel senso più proprio”: “l'essere dell'io viene visto nel comprendere e il comprendere viene concepito come la maniera compiuta dell'essere in quanto comportarsi” (p. 140). In tale contesto peggiora soltanto le cose – riduce, di fatto, la natura o essere all'uomo – precisare (in polemica con Kant, sul quale si vuole operare un'ontologizzazione estrema ed il quale almeno il Noumeno non lo riduceva all'Uomo, salvaguardando con ciò anche un'effettiva differenza ontologica ...) che: “non la coscienza umana, neppure nella 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 esser veri e cogliere l'essenza dell'oggettività solo per il fatto che il comprendere costituisce l'essenza propria dell'oggettività” (146); insomma, solo per il fatto che l'essere del mondo è il conoscere o l'ontologia dell'ontologia la gnoseologia ... Nel tentativo di ribattere si potrebbe sostenere: il soggetto per Hegel è concetto; più sopra abbiamo, fra l'altro, proposto di assimilare il concetto hegeliano alle leggi scientifiche; ergo, non dovrebbe essere tanto assurda questa concezione – oggettiva – della soggettività. Il problema è che Hegel si spinge un po' troppo oltre: tanto da renderci di fatto impossibile quell'assimilazione o similitudine che tentavamo per accettare in un qualche grado la sua speculazione. Quando nella sequela (dello Spirito e della sinonimia) si giunge a qualcosa del tipo concetto-vita-soggetto-Io, allora a questo punto, con l'Io, non possiamo più costringere l'autore a ciò a cui non vuol esser costretto: in questo caso a ricondurre la sua concezione di concetto a quella, a es., di legge scientifica. Per nessuna legge scientifica possiamo usare il pronome Io. Inutili pertanto le apologie di Marcuse: “ “Soggetto” non significa primariamente [Marcuse avrebbe fatto meglio a dire: Hegel non avrebbe voluto che significasse; o qualcosa del genere] l'essere dell'io umano (l'umana coscienza), bensì in genere un modo eminente del comportarsi: l'essere nella maniera dell'essere-in-sé-e-per-sé concettualmente pensante” (149).

si dice che l'Assoluto non può avere alterità o altro-da-sé, non si intende che l'Assoluto non può avere alterità, diciamo così, interne – ché sennò, anzi, non sarebbe assoluto – ma che non le può avere esterne: occupando, sempre per così dire, tutto lo spazio (logico ed ontologico); ed è per questo, inoltre, perché occupa tutto lo spazio, che non può non sostanziarsi del proprio riflesso ossia di autoriflessione ed autoreferenzialità.

Dopo una simile critica, ci pare inutile – rispetto al grado d'ecologia – l'aggiunta di Marcuse per cui: “essere-riflesso-in-sé non è nient'altro che il già variamente interpretato modo di essere del reale come rapportarsi e anzi come l'unità del rapportarsi a sé e del rapportarsi ad altro; un esser-ripiegato in se stesso all'esterno o all'interno della momentanea e immediata determinatezza di fatto, un tenersi-in-sé, contegno del proprio accadere, con la qual cosa l'accadere dell'esistenza del reale è un “movimento che regge se stesso””.

Tanto più che “solo mediante questo rapportarsi si costituisce l'unità del reale, cioè la sua identità con se stesso, intesa come il medesimo elemento comune a tutte le determinazioni e presente in esse”.

Ora, se crolla su questo punto, crolla dappertutto la possibilità di ecologizzare la logica di Hegel; se “il rapportarsi ovvero l'esser-riflesso in sé [è] la vera e fondamentale categoria dell'essere del reale [e se] è questa categoria la determinazione centrale che regge l'intera *Logica* di Hegel”.

Anche quello che Marcuse (p. 138) chiama il “fenomeno fondamentale della “assoluta differenza” fra essere in sé [o essenza] ed esistenza” – e che pare anticipare la differenza ontologica heideggeriana tra Essere ed Ente – non si vede come possa conciliarsi con qualsivoglia nozione di ecologia (o anche di materialismo, pur non riduzionistico): “siccome ogni essere è fundamentalmente [per natura e *a priori*] diviso e spezzato in questa dualità [dualità – versione ontologica della cartesiana – che quindi ritorna nonostante i tentativi contrari fatti e promessi da Hegel], esso può e deve attuarsi in un sempre nuovo e continuo compimento e superamento di questa disunione [disunione senza presupporre la quale, Hegel pare incapace di far muovere, di rendere mobile il suo essere; ma non basta avere bisogno di qualcosa, rispetto a qualcos'altro che si vuole, per ottenerla od anche solo averne diritto], come momentanea “relazione” dell'esistenza e dell'essere-in-sé, come rapportarsi a ciò che esso stesso di volta in volta è, deve necessariamente superare sempre di nuovo la sua esistenza per poter in generale essere”.

Ciò detto, l'interessante – teoreticamente – non è tanto se Hegel – storiograficamente – possa essere fatto ricadere nell'antropocentrismo cristiano-tradizionale; quanto se il meglio (o il non-anthropocentrico) della sua logica possa (e come) contribuire ad una fondazione filosofica dell'ecologia. Fondazione filosofica – e “che cos'è dell'ecologia” – che ancora non essendoci, implicherebbe una reciprocità collaborativa rispetto ad un'eventuale interpretazione hegeliana in questo senso.

giugno 2016

