

Vincenzo Cicero

**HYPPOLITE COMMENTATORE DI HEGEL\***

«Se siamo in più d'uno a essere in debito nei confronti di Jean Hyppolite, è perché instancabilmente egli ha percorso per noi e prima di noi il cammino con il quale ci si scosta da Hegel, ci si distanzia, e con il quale ci si trova ricondotti a lui ma in altro modo, poi di nuovo costretti ad abbandonarlo.»

MICHEL FOUCAULT

I. È arte di contenere a mente, il commento. Anzitutto di saper ritenere e con-tenere in memoria i tratti via via salienti del discorso tenuto nel Libro, schizzandone contestualmente note, schemi e disegni per un loro puntuale richiamo alla mente. Personale più che informale, si potrebbe chiamarlo momento del *rammento*.

Secondo, il commento è meditazione, riconsiderazione attenta del con-tenuto entro la rete di relazioni che lo concernono e compongono. Una specie di ricostituzione del sistema da cui soltanto i tratti con-tenuti ricevono piena significanza. Momento del *ripensamento*.

Terzo, il commento è trattamento peculiare del con-tenuto, riconfigurazione di esso in vista della sua trattazione pubblica. E poiché ogni figura risulta sempre da fingimento, qui il contenuto è esposto a tutti i possibili favori e inconvenienti di quando la mente sta mentendo – invenzione e dissimulazione, stratagemma ed espediente, entimema e sofisma ecc. Momento del *trattamento*.

Quarto, il commento è atto ermeneutico per eccellenza, con versante scrittorio incorporato. E un vero commento non si limita a essere esegesi parafrastica, ma, proprio perché è riconfigurante per struttura, esso ospita entro sé interpretazioni nuove, glosse ricreative a margine che si librano e sospendono, fino eventualmente a diventare a loro volta libro accanto al Libro. Interpersonale per eccellenza, è il momento del *libramento*.

---

\* La prima versione di questo saggio è apparsa come scritto introduttivo nel volume Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, introduzione e bibliografia di V. Cicero, traduzione di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, pp. v-xx.

Scandito in maniera opportuna in queste sue quattro fasi, il commento è un tipo di discorso che appartiene eminentemente all'escatologia. Non tanto perché esso sia sempre, in modo più o meno esplicito, un discorso sull'Ultimo, quanto per il suo essere coinvolto in presa diretta nel tentativo di esorcizzare il Logos ultimo. Commento è frutto, per lo più inconscio, della possente volontà di differimento: il suo istinto è di trattenere, frenare, arrestare l'avvento definitivo del Messia, o Morte ultima. Ma, come testimoniano proprio i suoi momenti strutturali, non gli sono del tutto precluse possibilità di opporsi al "proprio" istinto.

Ora, una riflessione feconda su tali possibilità scaturisce dal singolare rapporto che lega Jean Hyppolite alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, – e già solo per questo il suo *Genesi e struttura* meriterebbe di essere ognora consultato e riconsultato. Vero commento di un'opera filosofica purosangue che, per alcuni, sarebbe addirittura l'Opera.

**II.** Con la traduzione del capolavoro hegeliano, la quale lo aveva tenuto occupato per oltre un decennio e venne pubblicata in due parti (la prima nel 1939, la seconda nel 1941), Hyppolite maturò quel tipo di esperienza straordinaria, prescritta da Novalis nella sua "Dottrina dei doveri del lettore" (fr. 2005, ed. Dresda), che durante il travaglio ermeneutico non può non culminare nell'identificazione totale con l'autore tradotto: «fino all'annullamento della sua stessa personalità intellettuale», diceva Valéry Larbaud. E, sfidando dritto negli occhi il destino corrivo del traduttore – restare un misconosciuto, un fanalino di coda, un mendico, un servo miserrimo, ignorato o, peggio, accusato di tradimento spesso senza prove (sempre parole di Larbaud) –, Hyppolite decise di redigere la gran mole di rammenti e ripensamenti covati durante quegli anni di lavoro «in oscuri licei della provincia francese» (*Figures I*, p. 236). Così nel 1946 vide la luce la *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*.

Le prime reazioni (Jean Wahl, Roger Caillois, Norberto Bobbio) concordarono sostanzialmente nel concludere che l'estrema fedeltà al testo hegeliano, pedissequamente tallonato fin paragrafo per

paragrafo, aveva impedito a Hyppolite di marcare la distanza necessaria per una valutazione critica globale della *Fenomenologia* e per una individuazione e soluzione dei suoi problemi-chiave.

Intanto l'uscita nel 1947, a cura di Raymond Queneau e con il titolo di *Introduction à la lecture de Hegel*, dei famosi corsi di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia* tenuti all'École pratique des Hautes Études di Parigi dal 1933 al 1939, rendeva improcrastinabile anche il confronto tra i due commenti, inaugurato infatti subito dal gesuita Gaston Fessard, frequentatore assiduo di quei corsi. Davanti alla genialità, all'ardore e all'arditezza dell'interpretazione di Kojève, l'abnegazione, la pazienza, l'onestà scrupolosa, la finezza, le vaste cognizioni e la memoria ricca e pronta di Hyppolite apparvero spiccare ai più come doti modeste, utili sì a gettar luce su dettagli pure importanti dell'opera hegeliana, ma insufficienti a cogliere la portata complessiva della sua impalcatura e il senso ultimo del movimento dialettico che l'attraversa.

Nel 1949, infine, un breve e denso saggio di Georges Canguilhem, intitolato *Hegel en France*, riconosceva all'impostazione hyppolitiana di essere la più obiettiva e imparziale nell'ambito degli studi francesi contemporanei sulla *Fenomenologia* e sulla filosofia hegeliana in generale (e qui bisogna menzionare, oltre all'esistenzialista Wahl e all'"esule russo" Kojève, almeno il cattolico Henri Niel e il marxista indocinese Tran-Duc-Thao). Un felice tentativo di riequilibrio delle forze ermeneutiche nel campo delle *Études Hégéliennes* del tempo. Jean Hyppolite, poco propenso a buttarsi nella dossomachia allora montata attorno all'ateismo sostanziale del filosofo di Stoccarda e alla sua ufficiale professione di fede luterana, cominciava a ricevere consensi sulla propria operazione: prima di tutto, interpretare Hegel con *tutto* Hegel stesso.

**III.** Ogni commento è, in quanto tale, geneticamente sistematico, altrimenti scade a rapsodia di annotazioni. Nel caso di *Genèse et structure*, il sistema diretto di riferimento è il libro *Fenomenologia dello Spirito*, invece il quadro compositivo primario è l'intera produzione hegeliana, dalle *Theologische Jugendschriften* alla prefazione alla seconda edizione della *Logica*: il

libro Hegel. (Oggi può apparire scontato, ma non lo era affatto nella prima metà del secolo scorso, se solo si pensa che, mentre p.es. Richard Kroner e Nicolai Hartmann trascuravano gli scritti giovanili, Theodor Haering e Jean Wahl erano interessati soprattutto alla genesi fenomenologica del sistema.) Sullo sfondo troviamo poi, a disposizione concentrica, gli altri contesti naturali che Hyppolite ha cura in parte di ricostruire, in parte di richiamare per illustrare i passi più oscuri o per esplicitare le molte citazioni nascoste nel testo: dal pensiero tedesco post-kantiano alla storia della filosofia nel suo complesso.

Inoltre, poiché un sistema costituisce una totalità organica di proposizioni e concetti coordinati e unificati sotto un unico principio fondamentale, un commento serio mirerà sin dalle prime mosse a considerare il principio sistematico del suo contenuto. In *Genèse et structure* la registrazione di questo passaggio determinante non manca, dimora solo in una zona decentrata, nell'introduzione alla parte III che ha per tema l'autocoscienza: «Nel periodo di Jena Hegel [...] critica la filosofia-della-riflessione di Kant, di Jacobi o di Fichte, sempre ferma all'opposizione, e sembra adottare da parte sua la filosofia-dell'intuizione di Schelling che coglie direttamente l'identità dell'Assoluto nelle sue diverse manifestazioni; ma implicitamente egli si oppone già anche a quest'ultima filosofia che cancella le differenze qualitative, le riduce a differenze indifferenti, a differenze di potenza. Non si deve pensare solo l'identità, ma "l'identità dell'identità e della non-identità" – formula che riprende in linguaggio tecnico quella già comparsa negli scritti giovanili, "la connessione della connessione e della non-connessione"» (*Genesi*, p. 183).

La formula in questione – come ho mostrato in una precedente ricerca, chiamandola *Identità speculativa* (*Il Platone di Hegel*, cap. I) – esprime l'originaria autodifferenziazione dell'Assoluto, articolata in senso triadico secondo una medesima legge che si ripete nel Tutto come nelle parti; ed è appunto la formula strutturale fondamentale del sistema hegeliano. Hyppolite non si limita a comprenderne la virtù paradigmatica, ne fa l'invenzione grazie a cui il filosofo di Stoccarda compie la svolta decisiva nel proprio processo di formazione, garantendo al processo stesso un'intima

profonda coerenza: «Siamo di fronte a un'immagine mistica, quella di un Assoluto che si divide e si spezza per essere assoluto, e non può essere un sì che dicendo no al no; ma in Hegel tale immagine mistica si traduce nell'invenzione di un pensiero dialettico, e questo pensiero vale per l'intensità dello sforzo intellettuale che attua di fatto. Il *pantragismo* degli scritti giovanili trova la sua espressione adeguata in questo *panlogismo* che, grazie allo svilupparsi della differenza in opposizione e dell'opposizione in contraddizione, diviene il *logos* dell'Essere e del Sé» (*Genesi*, p. 184)<sup>1</sup>.

In ordine all'inquadramento sistematico del contenuto del libro, dunque, stella polare di Hyppolite risulta la convinzione che la *Fenomenologia dello Spirito*, traducendo in termini fenomenologico-storici la dialettica dell'Assoluto autodifferenziantesi, costituisca il luogo speculativo in cui la visione pantragica della vita dei primi scritti di Hegel trapassa, in maniera conseguente – sebbene, forse, depauperante –, nel panlogismo che caratterizza le opere mature.

Il modo sapiente con cui Hyppolite tratta – ossia riconfigura – tale traduzione, e che dipende proprio da quella debita distanza ermeneutica non sempre riconosciutagli, va saggiata tra le pieghe del commento alle due parti conclusive del libro: la religione e, soprattutto, l'ultima figura fenomenologica racchiudente in sé le nervature e le ragioni del trapasso: il sapere assoluto, la Storia compresa concettualmente.

**IV.** Sezione enigmatica di un libro che risolve meno aporie di quante non ne provochi, il sapere assoluto è stato – si può dire, e ben al di là di *Genèse et structure* – il chiodo fisso di Jean Hyppolite, il quale l'ha ritenuto l'unica chiave in grado di aprire davvero il serraglio speculativo hegeliano, nonché di guidare oltre lo stesso Hegel. Tutto sta nel saperla introdurre nella toppa dal

---

<sup>1</sup> Del concetto di *Pantragismus*, relativo agli scritti del giovane Hegel e indicante una visione della vita umana e della storia sostanzialmente tragica, dominata dalla colpa, Hyppolite si riconosce debitore a Hermann Glockner (*Hegel*, I, p. XII); v. anche *Genesi*, pp. 39-40 («il pantragismo della storia e il panlogismo della logica non sono che una sola e medesima cosa»), e, sempre dello studioso francese, *Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, pp. 315-316 e nota 13, e il saggio del 1964 *Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel*.

verso giusto: «Quale il senso di questa nuova figura, non solo in rapporto alla coscienza individuale che acceda al sapere, ma pure nei confronti dello spirito e del suo sviluppo storico, e anche in rapporto alla religione? Qui emerge certamente uno dei problemi più oscuri della *Fenomenologia*, e bisogna riconoscere che le pagine molto dense e molto astratte sul sapere assoluto ci illuminano poco» (*Genesi*, p. 92)<sup>2</sup>.

Chiedo fisso, *a splinter in the mind* – ciò dice certo insoddisfazione, disagio per una soluzione saputa come insufficiente, ricerca tormentata della configurazione concettuale finalmente felice: solo dalla seconda metà degli anni '50, infatti, si può forse parlare di una “soluzione hyppolitiana” del problema oscuro del sapere assoluto, nella prospettiva di un incontro proficuo con il pensiero di Martin Heidegger. Ma questo non significa affatto che in *Genèse et structure* manchi una presa di posizione a riguardo. Anzi, essa viene preparata in un capoverso esemplare della sezione sulla religione (*Genesi*, p. 671, e vedi l'importante nota 31 con locuzione emblematica), dove ne va pure della comprensione del rapporto immanenza/trascendenza e, in controluce, del problema della fine della storia in Hegel.

Citiamo la pagina in questione compendiata e con lievi ritocchi, e inoltre con due nostri rilievi in corsivo: “Fra il misticismo, in cui la vita dell'umanità è un momento della vita divina, e l'antropologia filosofica, che riduce dio all'uomo, qual è la soluzione di Hegel? Certo non si tratta di una soluzione mistica: nelle formule di certi mistici egli vede già l'immagine della propria dialettica. Ma la sua soluzione non è neppure un'antropologia nel senso di Feuerbach. Hegel parla sì dell'uomo-divino-universale succeduto al dio-uomo, ma *il suo pensiero resta equivoco* e apre la via alle interpretazioni notevolmente diverse dei suoi discepoli. Nell'insieme, la lettura delle pagine sulla religione nella ‘Fenomenologia’ suggerisce più un'interpretazione umana della religione che non un assorbimento della vita umana in quella divina. – Caratteristico del pensiero hegeliano ci

---

<sup>2</sup> V. anche *Genesi*, p. 707: «Non v'è capitolo della *Fenomenologia* più oscuro di quello che chiude l'opera col titolo “Il sapere assoluto”».

sembra soprattutto lo sforzo che esso compie nell'intento di superare il grande dualismo cristiano fra l'aldilà e l'aldiqua. Il fine della dialettica della religione non è forse quello di arrivare a una riconciliazione completa dello spirito-nel-mondo e dello spirito assoluto? Ma allora non si dà più alcuna trascendenza fuori del divenire storico. Tutta la fenomenologia appare come uno sforzo eroico per ridurre la 'trascendenza verticale' a una *trascendenza 'orizzontale'*<sup>3</sup>.

E così, se Kojève considera la *Fenomenologia* come la ricostruzione scientifica dell'erranza umana entro la cornice di una negazione radicale di ogni trascendenza (*Introduzione*, VI, lez. 12), Hyppolite si sforza di riconfigurare il superamento hegeliano della dicotomia aldiqua/aldilà nel senso di una trascendenza orizzontale. La locuzione è proposta con discrezione, quasi con timidezza, in fondo a una nota a piè di pagina, segno di un nodo da sciogliere più avanti, in altra sede. Tuttavia il suo significato, nel contesto dell'intero commento, traspare abbastanza lucidamente (v. anche *Genesi*, p. 58, e la parte VII, *passim*), e lo si può enucleare come segue: Quando lo Spirito, il quale è per essenza un autotranscendersi, si riconosce infine proprio come autotranscendimento assoluto, che dunque rimane tale anche nella suprema riconciliazione con se stesso, allora svanisce ogni aldiqua e ogni aldilà, ogni contrapposizione di immanenza e trascendenza, e, nell'epoca della Storia concettualmente compresa, gli eventi *sembrano darsi* ormai solo sotto l'egida dell'intersoggettività (orizzontalità) autoriconoscentesi dello Spirito nella costante ulteriorità del suo trascendere se stesso.

Che la "timida" nozione di trascendenza orizzontale sia intimamente implicata nella soluzione dell'enigma del sapere assoluto, rappresentando il *limen* concettuale entro il quale Hyppolite ritiene sia ancora Hegel a parlare attraverso il commento, lo dimostra il fatto speculativo che l'autotranscendimento discende dall'autodifferenziazione originaria dell'Assoluto. Lo studioso

---

<sup>3</sup> È assai significativo che dieci anni dopo, nella conferenza del 1957 tenuta a Bruxelles sul tema *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*, Hyppolite abbia ripreso alla lettera la nota 31 di p. 671 di *Genèse et structure*, come documento della propria posizione ermeneutica "equidistante" tra uno Hegel ateo militante alla Kojève e uno Hegel pensatore religioso à la Fessard ou Niel.

francese ne è consapevole al punto che, in uno degli ultimi brani cruciali di *Genèse et structure*, si serve della formula dell'Identità speculativa (l'Assoluto come identità dell'identità e della non-identità) per tradurre l'esito della figura del sapere assoluto: «La dialettica del Logos e della Natura è il perpetuo autoporsi della loro unità vivente che è lo Spirito» (*Genesi*, p. 743). Con ciò Hyppolite salda il filosofema dell'Assoluto autodifferenziantesi, di matrice eracliteo-platonica e come tale assunto dal giovane Hegel per farne il principio strutturale del proprio sistema, ai tre termini dei tre sillogismi che coronano la Scienza sistematica dello Hegel maturo (*Enciclopedia*, §§ 575-577); e il luogo della saldatura è il capitolo del sapere assoluto, che, riepilogando in sé la rielaborazione strutturale delle scoperte giovanili e il preannuncio della loro applicazione al sistema futuro, si rivela mallevadore sommo della profonda unità d'ispirazione del pensiero hegeliano.

Unità *logica* profonda che, però, non basta a impedire una certa equivocità alla superficie della dialettica storica. «Il pensiero di Hegel resta equivoco», dice Hyppolite: «Come momento della storia del mondo il sapere assoluto, che riconcilia il momento temporale con una verità in sé fuori del tempo, ci viene presentato in una forma troppo vaga per non aprire la via a interpretazioni diverse, senza che noi si possa indicare esattamente quella che costituisca l'eredità autentica dello hegelismo» (*Genesi*, p. 739)<sup>4</sup>. Questa ambiguità e vaghezza della fisionomia *cosmostorica* del sapere assoluto non dipenderebbe dunque da un difetto dell'ermeneusi posteriore, ma da un'autentica aporia di Hegel, tra le capitali del suo pensiero. La *Fenomenologia* ne sarebbe rimasta condizionata nei suoi punti nevralgici, specie nell'ultima sezione, destinata a fare da cerniera con la *Logica*.

---

<sup>4</sup> Cfr. l'ultima frase con cui si chiude l'*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel* (1948): «Nel pensiero di Hegel sussiste un'ambiguità, poiché forse la riconciliazione fra lo spirito soggettivo e quello oggettivo – sintesi suprema del sistema – non è integralmente realizzabile». In *Humanisme et hégélianisme*, comunicazione fatta nel settembre 1949 al I Congresso Internazionale di Studi Umanistici di Roma, *l'ambiguïté de la position de Hegel* è esplicitamente al centro dell'agile argomentazione di Hyppolite: «L'equilibrio che Hegel vuole mantenere tra lo spirito assoluto e l'umanità è un equilibrio instabile, e rischia di sfociare, in ultima analisi, in una filosofia della storia che giustifichi una negazione della personalità umana» (*Figures I*, p. 149). Nella relazione del 1952 al II Congresso, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel* («Astuzia della ragione e storia in Hegel»), l'ambiguità dello hegelismo è messa in rapporto con il *topos* della fine della Storia.

Qui si ferma *Genèse et structure*, senza complessi di inferiorità, piuttosto con l'autorevolezza derivante da una frequentazione hegeliana assidua e documentatissima di oltre 15 anni, e con la messa a frutto di un talento divulgativo raro tra gli studiosi del filosofo di Stoccarda. Si ferma, dopo aver colto sicuramente la portata complessiva dell'impalcatura della *Fenomenologia dello Spirito* e il senso primario del movimento dialettico che l'attraversa; dopo aver senz'altro marcato la distanza necessaria per una valutazione critica globale dell'opera; e se, dopo averne individuato i problemi-chiave, alcuni non li risolve, ciò accade solo perché agli occhi del commentatore è più importante rilevare l'equivocità delle formulazioni dello stesso Hegel che non avanzare una soluzione personale. Commentare è anzitutto saper lasciare la parola a chi l'ha pronunciata. In ciò Jean Hyppolite è un maestro.

V. Il concetto di trascendenza orizzontale, escogitato nel senso dell'autotrascendimento assoluto dello Spirito, ha assunto la funzione di filosofema di confine in cui il commentatore Hyppolite lascia per un'ultima volta la parola a Hegel – estremo plesso speculativo ancora dicibile in termini hegeliani, ma oltre il quale si librano e s'impaginano altri libri. Negli anni seguenti alla pubblicazione di *Genèse et structure*, lo sviluppo di questa nozione consente allo studioso francese di approfondire in maniera più personale il tema del sapere assoluto e di fornire un onesto contributo alla discussione dell'aporia della “fine della Storia”. Non sarà quindi fuori luogo una sbirciata veloce a queste propaggini.

Allo stacco del commento, la domanda hyppolitiana è: «Si deve forse pensare che Hegel abbia ingenuamente creduto che la storia finisse col suo sistema?» (*Genesi*, p. 58).

Kojève l'ha pensato, con premessa: «indipendentemente da ciò che ne pensa Hegel» (*Introduzione*, I, Note prel.). Per lui l'avvento del Saggio<sup>5</sup>, ossia del Sapere assoluto che è autore

---

<sup>5</sup> La distribuzione schizoide delle maiuscole è dovuta alla scelta di aderire all'uso peculiare che ne fa l'autore (o il suo editore) volta a volta in questione.

della *Fenomenologia* e si appresta a scrivere la *Logica*, costituisce l'ultimo evento storico, il Discorso atemporale con cui la Storia ha fine, con cui si arresta la serie dei Discorsi desideranti-erronei-erranti dell'Uomo divenuti poco a poco appagamenti-verità. L'Uomo non ha più alcun Desiderio, non trascende più il dato reale, non erra più. Il Saggio è il Logos incarnato, che mangia e beve senza rinnegare l'imperfezione che l'ha fatto divenire carne, e muore senza resuscitare (*ibid.*, VI, lez. 11): Uomo divenuto Dio, non Dio divenuto Uomo (lez. 12). Da allora – Jena, ottobre 1806 – molte cose sono successe, «ma nulla accade più veramente» (Jacob Taubes).

In effetti c'è da dire che, se il motore della Storia è il Desiderio di Riconoscimento, cioè il desiderio di essere desiderati – la grande scoperta che Kojève ascrive a Hegel –, allora, una volta annunciato l'autoriconoscimento definitivo del Saggio, diventa semplicemente tautologico parlare di fine della Storia. E se tale riconciliazione dello Spirito assoluto con se stesso ha trovato la sua traduzione politica in ciò che Kojève chiama “lo stato universale e omogeneo”, emerso dalla Rivoluzione francese e dall'Impero napoleonico a vigere *tutt'oggi*, non c'è allora da meravigliarsi quando, senza analogo gusto per il paradosso, il suo epigono nippo-statunitense Francis Fukuyama parla della democrazia liberale (solo l'ennesimo nome per quella universalità e omogeneità statuale) come della forma perfetta di governo e del punto culminante dell'evoluzione ideologica dell'umanità.

Hyppolite è di tutt'altro avviso: «Senza dubbio le categorie dell'assoluto si disvelano anche nell'erranza della storia, ma il discorso organico di queste categorie, la logica hegeliana, il *Logos* dell'Assoluto, non è la storia. La storia, come la natura, non è fuori dell'Assoluto, ne è anch'essa rivelazione, ma la storia è ancora spirito finito (spirito oggettivo), e l'errore sarebbe credere che, in quanto l'idea assoluta si manifesta nella storia, l'assoluto sia storico, una fine della storia. Non sembra che Hegel abbia veramente commesso questo errore» (*Figures I*, p. 157). Quale che sia stata la convinzione di Hegel in proposito, il concetto di fine della storia resta quindi per Hyppolite preda dell'errare, di un vero e proprio perseverare nell'erranza stessa della storia.

Ma il confronto schietto con il pensiero di Kojève arriva in occasione della conferenza di Bruxelles del 1957, *La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine*<sup>6</sup>; quasi metà dell'esposizione è dedicata al parallelo delle due *introductions* alla lettura della *Fenomenologia*, presentate come assai differenti solo in apparenza. Interessante qui è soprattutto la conclusione, la quale, preceduta dalla menzionata autocitazione della nota sulla trascendenza orizzontale, fa perno ancora una volta sul sapere assoluto: «Ritengo l'interpretazione di Kojève troppo unilateralmente antropologica. Il sapere assoluto non è, per Hegel, una teologia, ma non è neppure un'antropologia. Esso è la scoperta dello speculativo, d'un pensiero dell'essere che appare attraverso l'uomo e la storia, la rivelazione assoluta. È il senso di questo pensiero speculativo che mi oppone, sembra, all'interpretazione puramente antropologica di Kojève» (*Figures I*, p. 241).

Se l'opzione dell'autotrascendimento assoluto dello Spirito in Hegel aveva orientato da tempo Hyppolite verso la negazione di ogni interpretazione sia antropologica sia teologica del sapere assoluto, nella conferenza di Bruxelles troviamo infine ribadita la sua professione di fede per l'*ontologia*, il pensiero dell'Essere, il dire dell'Essere, rinnovata in un senso che non è certo azzardato definire "heideggeriano": per cui il sapere assoluto di Hegel viene interpretato come l'Essere che pensa e dice se stesso *in speculum humanum*, in e attraverso l'uomo.

L'incontro effettivo con la *Lettera sull'Umanismo* di Martin Heidegger era già stato decisivo per Hyppolite, qualche anno prima<sup>7</sup>, per ricalibrare il rapporto hegeliano tra Logos e Polis, come attesta palesemente la locuzione *la demeure de l'Être (das Haus des Seins)* riferita al linguaggio: «L'uomo è coscienza e autocoscienza universale. La manifestazione di questa autocoscienza universale non è più lo Stato, ma il linguaggio autentico, che è la *casa dell'Essere*. Non è l'uomo a interpretare l'Essere, è l'Essere a dirsi nell'uomo» (*Figures I*, p. 157).

---

<sup>6</sup> Solo dopo la pubblicazione di *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (1953) Hyppolite è riuscito a chiarire a se stesso le differenze sostanziali tra la propria interpretazione hegeliana e quella di Kojève; cfr. *Figures I*, p. 241.

<sup>7</sup> Nel 1952, al 2° Congresso Internazionale di Studi Umanistici di Roma.

Il ricorso a Heidegger ha dunque permesso a Hyppolite sia di contestare l'escatologia politica di Kojève, sia di approfondire la propria "scheggia mentale", il sapere assoluto della *Fenomenologia*, in direzione di una sua riformulazione capace di evitare l'"ambiguità" hegeliana. Il ricorso si è poi trasformato in dialogo frontale quando lo studioso francese ha letto il saggio heideggeriano *Hegels Begriff der Erfahrung* contenuto in *Holzwege*, ricavandone alla fine degli anni '50 uno scritto deferente pubblicato solo dopo la sua morte, dal titolo *Étude du commentaire de l'Introduction à la "Phénoménologie" par Heidegger*.

«Heidegger commenta da filosofo questa introduzione» – frase in cui è distillata tutta una deontologia del commentatore di opere filosofiche; e sulla stessa lunghezza d'onda si aggiunge: «mai l'intenzione hegeliana è stata meglio esposta, compresa» (*Figures II*, p. 628). L'ammirazione per il filosofo tedesco contemporaneo è confermata anche dai rilievi critici che Hyppolite muove a Hegel; la terminologia e l'argomentazione sono, necessariamente, heideggeriane, ma il commentatore appare identificarsi *in toto* con il commentatore<sub>1</sub>: «Hegel, a sua stessa insaputa, non può evitare il linguaggio dell'essere: non dice forse "solo il sapere assoluto è"? (...) Hegel, in effetti, ha colto l'essere dell'essente come l'assoluto nella sua soggettività (l'assoluto è soggetto); in tal modo egli indica un'epoca della metafisica, quella in cui l'essere è approfondito e svelato come il soggetto assoluto; ma oblia la finitezza fondamentale del *Dasein*; oblia che questa rivelazione è al tempo stesso una dissimulazione, e che non si tratta che di un'epoca dell'essere. Infatti, questo assoluto è un oblio della finitezza di ogni svelamento» (*Figures II*, p. 635).

A Jean Hyppolite il *Sein* che si dice nel *Dasein*, l'Essere che parla in e attraverso l'esserci dell'uomo – il *Logos* che, pur non essendo nulla di umano, può tuttavia darsi e dirsi solo mediante quell'esistente che è l'uomo –, è apparso in definitiva la migliore formula "correttiva" del rapporto hegeliano aporetico tra sapere assoluto e finitezza. Una convinzione maturata lungo trent'anni di studi dedicati al tema, che neanche la parentesi dell'infatuazione fichtiana degli anni 1960-64 è

riuscita a smuovere. In quello che è probabilmente il suo ultimo scritto su Hegel<sup>8</sup>, infatti, Hyppolite parla della necessità per il discorso filosofico di riconoscere, «forse più ancora di quanto non l'abbia fatto Hegel» (*Figures I*, p. 352), il lato della finitezza irrimediabile del *Logos*, l'aspetto naturale ineliminabile dal darsi del linguaggio.

VI. Il commento di Jean Hyppolite alla *Fenomenologia dello Spirito* è ancora oggi, a quasi settant'anni dalla sua prima pubblicazione, un modello insuperato di interpretazione “oggettiva” del libro più famoso di Hegel. Lo studioso francese è un fedele servitore, non un servo, dello stato testuale, cresciuto alla ferrea disciplina panmimetica della traduzione, di cui il *commentum* è naturale prosecuzione e corona esegetica – ne *L'ordine del discorso* Foucault sa dire con arguzia una verità sacrosanta: «è capitato ai tedeschi di consultarlo per capire meglio quella che, almeno per un istante, ne diventava la versione tedesca». Un illustratore rigoroso, capace appunto di piazzare i giusti lumi nelle parecchie zone oscure della selva hegeliana. Il suo è un commento ricco, mai tracimante, di informazioni; con note e bibliografia essenziali. Puntuale, di agile consultabilità, ben scritto. E soprattutto equilibrato. Equi-librato, vorremmo dire: perché si adegua mirabilmente al libro che commenta, conferendo pari dignità alle sue varie parti e configurazioni dialettiche – in quest'ottica p. es. il suo atteggiamento è l'esatto contrario del pronunciato privilegio ermeneutico accordato da Kojève alla dialettica servo/padrone. La parola, ogni *sua* parola, è lasciata a Hegel, affinché poi, sui margini delle pagine così riassicurate, i lettori siano sicuri di glossare proprio il testo hegeliano, non un altro.

Giusto per queste sue qualità, il commento di Hyppolite non arriva a farsi libro. Neppure quando, con gli scritti successivi, egli lascia corda all'istinto e cerca la soluzione dell'aporia hegeliana, ossia quando è in cerca della *propria* parola; ciò che trova, come si è visto, non è se non un filosofema

---

<sup>8</sup> *Structure du langage philosophique d'après la Préface de la “Phénoménologie de l'esprit”* (“Struttura del linguaggio filosofico secondo la Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*”, risalente, sembra, al 1967).

heideggeriano. Il suo è insomma uno straordinario commento storico-filosofico, solo non *en philosophe*, non da filosofo.

Kojève e Heidegger, per menzionare i due più grandi commentatori della *Fenomenologia* con cui lo stesso Hyppolite si è misurato, hanno letteralmente scompaginato questo libro per rimetterne allo scoperto i fili messianici, nella consaputa prospettiva dei frutti e dei pericoli che ciò può comportare: e mentre per Heidegger si trattava di aggiungere un capitolo importante al proprio già ponderoso volume, Kojève, con la rilegatura ingegnosa delle nuove pagine sul Riconoscimento, dava vita alla sua prima pubblicazione.

Hyppolite, dal canto suo, definisce così i propri lavori in rapporto alla ermeneusi kojèviana: «Rispetto a questa interpretazione così ricca e così personale, spesso così giusta, la mia voleva essere più modesta e proporsi un obiettivo più ristretto: fornire ai ricercatori e ai filosofi uno strumento di lavoro, una traduzione quanto più possibile letterale e leggibile, e un commento che mettesse in rilievo la straordinaria ricchezza concreta di ciascuna delle dialettiche della *Fenomenologia*, dei fenomeni messi in luce da Hegel» (*Figures I*, p. 239). Bisognerà sempre riconoscergli di aver centrato in pieno l'obiettivo.

## ABBREVIAZIONI

*Figures* J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique. Ecrits 1931-1968*, 2 voll., Paris 1971 (1991<sup>2</sup>).

*Genesi* J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. di G. A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.