

Il Pensiero

rivista di filosofia

Anno 2016 | Volume LV | Fascicolo 2

Hegel - II

Massimo Adinolfi
Michele Capasso
Federico Croci
Giannino Di Tommaso
Massimo Donà
Félix Duque
Ernesto Forcellino
Giulio Gorla
Luca Illetterati
Leo Lugarini
Giuseppe Moro



Il Pensiero

rivista di filosofia

diretta da Vincenzo Vitiello e Massimo Adinolfi.

Comitato scientifico internazionale: Massimo Cacciari, Félix Duque, Jean-François Kervégan, Thomas Rentsch, Volker Rühle, Carlo Sini, Hans Vorländer

Direzione scientifica: Piero Coda, Florinda Cambria, Giannino Di Tommaso, Massimo Donà, Enrica Lisciani-Petrini, Valerio Rocco Lozano, Rocco Ronchi, Luigi Vero Tarca

Redazione: Michele Capasso, Ernesto Forcellino, Giulio Gorla, Davide Grossi, Lucilla Guidi, Chiara Maggese, Anna Parente, Giacomo Petrarca, Filippo Silva.

Anno 2016 | Volume LV | Fascicolo 2

© 2016, Vincenzo Vitiello
Edizioni Inschibboleth - Roma

Periodico semestrale
ISSN cartaceo 1824-4971
ISBN cartaceo 978-88-98694-53-2
ISBN e book 978-88-85716-04-9

Registrazione: Tribunale di Rieti, n. 3/2015; *precedente registrazione:* Tribunale di Rieti, n. 2/1978. *Deposito legale:* febbraio 2017. *Proprietario della testata:* Vincenzo Vitiello. *Editore:* Inschibboleth società cooperativa - Roma. *Direttore responsabile:* Francesco Cundari. *Impaginazione:* Inschibboleth società cooperativa. *Stampato in Italia presso* Press.Up – Roma. *Sede della pubblicazione:* Rieti. *Indirizzo per la corrispondenza:* Inschibboleth società cooperativa, Via Alfredo Fusco 21, 00136, Roma - Italia, *e-mail:* redazione@inschibbolethedizioni.com, *web:* www.inschibbolethedizioni.com;

La rivista *Il Pensiero* ha adottato un sistema di referaggio conforme agli standard internazionali. La proposta di articoli per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa editrice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com, specificando il nome e il numero della rivista per cui si propone la pubblicazione. Gli autori dovranno certificare che il loro testo non è mai stato pubblicato, né simultaneamente sottoposto o già accettato per altre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere di massimo 45000 battute, spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima lettura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori anonimi (*peer review*) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

I temi dei prossimi numeri e le scadenze entro cui inviare gli articoli da proporre per la pubblicazione sono disponibili all'indirizzo: <http://www.inschibbolethedizioni.com/riviste/il-pensiero/>

Il Pensiero

rivista di filosofia

LV - 2016/2

InSCHIBBOLETH

INDICE

<i>Al lettore</i>	p.	5
Saggi		
LEO LUGARINI, <i>Giudizio e sillogismo</i>	»	7
FÉLIX DUQUE, <i>È ideale la realtà virtuale? Hegel e gli spettri</i>	»	39
LUCA ILLETTERATI, <i>Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente</i>	»	59
MASSIMO DONÀ, « <i>Sich selbst aufhebende Vermittlung</i> ». Il concetto come idea: ovvero la mediazione che toglie se stessa, nella <i>Dottrina del concetto</i>	»	97
MICHELE CAPASSO, <i>L'essere come ritorno. Apparenza e riflessione nella Scienza della logica di Hegel</i>	»	111
ERNESTO FORCELLINO, <i>Dal nulla al nulla. Intorno al luogo del 'logico'</i>	»	129
GIULIO GORIA, <i>Tautologia. Hegel e il fondamento</i>	»	159
MASSIMO ADINOLFI, <i>Fra Hegel e Heidegger: l'identità e l'esperienza del pensiero</i>	»	181
Varia		
GIANNINO DI TOMMASO, <i>Sistema e libertà in Fichte e Schelling</i>	»	201
GIUSEPPE MORO, <i>Recensione di Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity</i>	»	221
FEDERICO CROCI, <i>Recensione de L'estetica di Hegel</i>	»	225

Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente

Luca Illetterati

1. *Di che cosa parliamo quando parliamo di vita?*

La nozione di vita è caratterizzata da una peculiare e complessa polisemia, o comunque da una sua specifica tendenza a metaforizzarsi negli ambiti più vari e diversi del discorso. Questo forse è dovuto a una certa ambiguità che è ad essa connessa e che si rintraccia fin nel suo significato più rigoroso, e cioè quello scientifico. Se da una parte con vita si intende, infatti, ciò che è proprio di determinati enti che chiamiamo, appunto, viventi nella loro differenza rispetto ai non viventi, nel momento in cui si cerca di determinare quali sono le caratteristiche specifiche di questi enti non di rado ci si trova immersi in una serie di problemi di non facile soluzione. Per cui, ad esempio, ci sono enti che possiedono alcune delle caratteristiche fondamentali della vita, e che tuttavia non sono considerati esseri viventi (i cristalli, ad esempio, sono certamente strutture altamente organizzate e caratterizzate da un processo di crescita, eppure non vengono considerati esseri viventi); altri enti, viceversa, per quanto vengano considerati dei viventi, non possiedono alcune delle caratteristiche fondamentali di ciò che si intende quando si parla di vita (i virus, ad esempio, sono enti dotati di geni e di storia evolutiva, ma non sono in grado di autosostenersi e di riprodursi da se stessi).

Nel dicembre del 2013 lo scrittore e divulgatore scientifico Ferris Jabr pubblicò un articolo su *Scientific American*, il cui titolo era: *Why Life Does Not Really Exist*. La tesi di Jabr, in questo articolo, è che la vita non sia una qualche realtà determinata che è nel mondo. Per poter dire che la vita c'è avremmo infatti bisogno di poterla chiaramente individuare secondo criteri chiari. Cosa che – scrive Jabr –, stando a tutti i tentativi di fatto fallimentari che si sono prodotti in millenni di storia della scienza e del pensiero filosofico, non è dato possedere. Nessuna *definizione* della vita, secondo Jabr, è in grado di determinare in modo preciso cosa sia vita rispetto a ciò che non lo è. *La vita quindi non esiste*, sostiene dunque enfaticamente Jabr, giocando un po'

con le parole e identificando realtà ed esistenza. E non esiste – questa la sua conclusione – perché essa è *solo un concetto*¹.

Dicendo che la vita è solo un concetto, Jabr intende dire che essa non è una realtà oggettivamente distinguibile da altre realtà. ‘Vita’, in questo senso, piuttosto che una determinazione oggettiva sarebbe dunque una costruzione soggettiva, ovvero la parola che noi usiamo non tanto per indicare un certo ente o una certa materia – una certa realtà, appunto – quanto piuttosto un modello di organizzazione, un certo livello di complessità.

Se non si è mai arrivati a una definizione soddisfacente di ciò che è vivo nella sua specifica differenza rispetto a ciò che non lo è, questo dipende – ritiene Jabr – dal fatto che non esiste realmente qualcosa che possiamo isolare come essenza della vita nello stesso modo in cui possiamo dire, ad esempio, che è acqua il liquido composto da due atomi di idrogeno collegati a uno di ossigeno. Non c’è dunque una definizione di vita perché non c’è una linea di demarcazione tra la realtà che noi consideriamo non vivente e quella che invece consideriamo vivente.

Dire che la vita non è una realtà, ma è un concetto, sembra potersi tradurre in questo modo: il concetto di vita non ha a che fare primariamente con l’ontologia – ovvero con il discorso relativo a *ciò che è* – quanto piuttosto con l’epistemologia – ovvero con il discorso relativo al nostro rapporto conoscitivo con ciò che è. ‘Vita’, verrebbe da dire se si volesse offrire alla prospettiva di Jabr un approccio di questo tipo, non è un modo d’essere dell’ente, quanto piuttosto un modo d’essere del pensiero che descrive l’ente, una struttura categoriale attraverso la quale il pensiero discrimina (in modo necessariamente impreciso) livelli diversi di complessità organizzativa della realtà.

Le indicazioni di Jabr, per quanto per molti versi filosoficamente ingenuie rispetto ad esempio a nozioni come quelle di esistenza, di realtà o di concetto, possono essere utili come sfondo problematico al percorso che si intende qui proporre. Un percorso che ha di mira il concetto hegeliano di vita, il modo attraverso cui Hegel organizza il suo discorso intorno al concetto di vita e dunque, più determinatamente, la possibilità che Hegel espone nella *Scienza della logica* di portare a manifestazione la peculiare grammatica che costituisce il modo d’essere della vita. Ma anche un percorso, che, sulla scorta di questa analisi, intende mostrare il nesso inscindibile tra dimensione soggettiva e oggettiva, e dunque fra dimensione epistemologica e ontologica, nel pensiero hegeliano della vita.

¹ L’articolo è consultabile nel blog di *Scientific American* al seguente link:
<https://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/why-life-does-not-really-exist>.

2. Pensare la vita

Il concetto di vita è sicuramente uno dei concetti-chiave di tutta la filosofia classica tedesca². E lo è, fondamentalmente, come si cercherà qui di argomentare, proprio per il peculiare intreccio di dimensione epistemologica e dimensione ontologica che il pensiero della vita implica, ovvero, detto diversamente ancora, per la capacità, che si rivela intrinseca alla dimensione della vita, di rompere la rigida distinzione tra un piano epistemologico e un piano ontologico. Per alcuni dei più significativi pensatori che animano il dibattito post-kantiano, infatti, pensare la vita significa aprirsi alla possibilità di un pensiero che si muova al di là (o al di qua, se si preferisce) della distinzione tra epistemologia e ontologia.

La nozione di vita gioca un ruolo fondamentale, solo per proporre alcuni esempi, certamente nel pensiero schilleriano – dove la vita è l'insieme dei rapporti che costituisce l'esistenza fenomenica degli uomini, la quale deve essere conciliata con l'ideale morale attraverso una educazione che non sia una forma di imposizione e imprigionamento della vita stessa³ –, in quello herderiano – dove la vita indica un legame spirituale inaccessibile a una spiegazione di tipo meccanicistico e che trova effettiva realizzazione solo nell'umano, ovvero là dove si ha un'identità di senziente e sentito⁴ – ed ovviamente in quello goethiano – dove la vita è il luogo della metamorfosi ed è espressione del nesso inscindibile tra le parti e la totalità⁵.

² Si preferisce qui parlare di “filosofia classica tedesca” piuttosto che di “idealismo tedesco”. Il termine *idealismo* è carico di ambiguità e si presta a letture ideologiche che rischiano di oscurare il senso profondo di questi percorsi di pensiero. Il concetto di filosofia classica tedesca consente inoltre di pensare in termini molto inclusivi una intera tradizione che nasce con la filosofia di Kant, si sviluppa nel grande dibattito post-kantiano di fine Settecento e inizio Ottocento, e poi, passando attraverso Schopenhauer, Marx e Nietzsche (le cui coordinate di fondo si sviluppano a partire dal dibattito post-kantiano), giunge fino a Husserl, alle *Lebensphilosophien* di fine Ottocento e primi anni del Novecento, e dunque poi a Heidegger ed Adorno. C'è una linea riconoscibile che attraversa questi percorsi. Su questo mi permetto di rinviare al mio, *La filosofia classica tedesca come problema*, pubblicato su “hegelpd”, il blog del gruppo di ricerca padovano sulla filosofia classica tedesca: <http://www.hegelpd.it/hegel/materials-luca-il-letterati-la-filosofia-classica-tedesca-come-problema-pavia-25-novembre-2016>.

³ Ci si riferisce qui soprattutto alle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità*. Sul tema cfr. A. Ardovino, *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, in «Aesthetica Preprint», 61(2001).

⁴ Osservazioni interessanti sul concetto di vita in Herder si trovano in: Ch. Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008; tr. it. di M. Tedeschini, *Forza. Un concetto fondamentale dell'antropologia estetica*, Armando Editore, Roma 2013. Si veda in particolare il cap. III nel quale Menke discute la critica herderiana all'*Estetica* di Baumgarten.

⁵ Così scrive Goethe nel famoso saggio intitolato *L'esperimento come mediatore tra soggetto e oggetto*: «Nella natura vivente non accade niente che non sia in collegamento con la totalità e se le esperienze ci appaiono soltanto in modo isolato, se noi dobbiamo considerare gli esperimenti soltanto come fatti isolati, con ciò non è detto che essi siano isolati, vi è solo da chiedersi in che modo noi troviamo i legami tra questi fenomeni, in questo avvenimento» (J.W. Goethe,

Particolarmente emblematica, per molti versi, ai fini del discorso che si intende qui proporre, è la posizione di Jacobi.

La critica jacobiana al razionalismo si fonda, infatti, sulla convinzione che l'intelletto sia del tutto impossibilitato a comprendere qualcosa come la vita⁶. Per Jacobi, che in questo segue il Kant dell'*Einzig mögliche Beweisgrund*, l'essere e l'esistenza, in quanto posti, sono irriducibili a rapporti dimostrabili o deducibili⁷. Ma ciò che per Kant era in generale l'esistenza è per Jacobi ciò che è vivo di contro a ciò che è morto, l'inesauribile vitalità (che come tale è necessariamente scomposta, spontanea e imprevedibile) contrapposta al mondo dei concetti, rigido e consequenziale. In questo senso la vita è appunto ciò che, per il suo proprio modo d'essere, è irriducibile al concetto.

Così si esprime Jacobi nel *David Hume*:

non conosco nulla di più assurdo che ridurre la vita a una proprietà delle cose, mentre al contrario le cose sono soltanto una proprietà della vita, soltanto differenti manifestazioni di essa. *Il molteplice, soltanto nella vita può compenetrarsi e unificarsi*. Dove cessa l'unità, l'individualità reale, cessa pure ogni esistenza; e là dove ci rappresentiamo come individuo qualcosa che individuo non è poniamo a sostegno di un aggregato di cose la nostra particolare unità.⁸

Della vita, nella prospettiva jacobiana, non ci può essere dimostrazione, ma solo rivelazione⁹. Nel momento in cui si vuole dimostrare e dedurre la vita non si può che intrappolarla dentro rapporti meccanici – essi si dimostrabili e concettuali – i quali però, per loro intima necessità, trasformano il vivente in un alcunché di morto.

L'esperimento come mediatore tra soggetto e oggetto, in Id., *Teoria della natura*, tr. it. di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1958, pp. 28-40, qui p. 36). Sulla considerazione goethiana del vivente, cfr. P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993. Cfr. inoltre, non solo per il riferimento a Goethe, ma anche per l'impostazione generale che muove dal saggio di Cassirer su *Kant und die moderne Biologie* e attraversa il grande dibattito kantiano e post kantiano con particolare riferimento anche a von Humboldt: R. De Biase, *I Saperi della vita. Biologia, analogia e sapere storico in Kant, Goethe e W. v. Humboldt*, Giannini Editore, Napoli 2011.

⁶ Sulla critica jacobiana al razionalismo cfr. B. Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, Munchen 2000. Cfr. inoltre: W. Jaeschke, *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*, in W. Jaeschke - B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 199-216. L'intero volume, nel quale è contenuto il contributo di Jaeschke, offre un quadro ampio e articolato delle interpretazioni della filosofia di Jacobi. Su Jacobi come *Lebensphilosoph*, cfr. il classico: O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Kohlhammer, Stuttgart 1933.

⁷ Cfr. su questo V. Verra, *F.H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963, in part. il cap. VI, dedicato alla "filosofia della fede".

⁸ F.H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, N. Bobbio (ed.), De Silva, Torino 1948, p. 139.

⁹ È necessario a tal proposito sottolineare che per Jacobi il concetto di ragione (*Vernunft*) è connesso a quello di rivelazione e contrapposto a quello di intelletto (*Verstand*). La ragione rivela, secondo Jacobi, ciò che l'intelletto non può dimostrare.

La vita non è oggettivabile, secondo Jacobi; e anzi, nel momento in cui la si considera come un oggetto, ciò che si ha di fronte è solo un *fantasma*: un simulacro della vita, non la vita in se stessa. Pensare la vita come un oggetto significa trasformare la *vita*, la quale è se stessa in quanto è animata dallo spirito, in *natura*, ovvero in una oggettività morta rispetto alla quale l'intelletto può kantianamente porsi come legiferante.

In una linea di continuità, almeno per alcuni aspetti, con la riflessione jacobiana, il termine 'vita' assume una rilevanza decisiva anche all'interno del pensiero di Fichte, soprattutto se si prendono in considerazioni le rielaborazioni della *Wissenschaftslehre* a cavallo fra XVIII e XIX secolo, e poi, ancora più esplicitamente, nei primi anni del 1800¹⁰.

Contro una visione della filosofia di Fichte intesa come estremo e radicale tentativo di ricondurre la realtà alla coscienza e dunque di riduzione dell'essere alle strutture dell'io, e dunque dell'ontologia all'epistemologia (lettura che annovera per certi aspetti come suo sostenitore anche lo Hegel dei primi anni jenensi), sono oramai numerosi i contributi scientifici che tendono a mettere in evidenza come in Fichte sia presente, invece, una vera e propria ontologia¹¹. Ed è all'interno di questa ontologia che è possibile cogliere la rilevanza che in essa svolge una nozione come quella di 'vita'. Con il termine 'vita', infatti, Fichte intende indicare l'assoluto stesso, o, se si vuole, e forse più chiaramente, l'irriducibilità dell'assoluto al concetto. La determinazione concettuale non può infatti che determinare e delimitare, e perciò, in questo senso, chiudere, l'assoluto dentro una dimensione che è per esso contraddittoria. Parlare dell'assoluto come vita, cogliere l'assoluto come la coincidenza di essere e vita, significa, per Fichte, pensare l'assoluto attraverso una angolazione che esprima l'eccedenza dell'assoluto stesso rispetto alla presa concettuale; eccedenza che certamente appare nel concetto e se si vuole anche *per tramite* del concetto (ci si riferisce qui alla dimensione del *Durch*, su cui hanno attirato l'attenzione molti studiosi), ma che non può mai essere ridotta a concetto. Una eccedenza, dunque, che il concetto stesso fa emergere, ma che è tuttavia necessariamente al di là del concetto, al di là di qualsiasi determinazione che la oggettivi in una qualche forma di sostanzialità. 'Vita' è, per Fichte, la negazione, per il tramite del concetto stesso, della determinazione concettuale dell'assoluto. Non nel senso che la vita dica l'assolutamente altro dal concetto; essa si rivela semmai come non esauribile dalla – e mai del tutto identificabile alla – determinazione concettuale. Il concetto infatti, nel definire, determina e delimita e rende dunque oggetto ciò che afferra e considera.

¹⁰ Cfr. M. Ivaldo, *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi*, in W. Jaeschke - B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., pp. 53-74.

¹¹ Cfr. su questo: C. Cesa, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, il Mulino, Bologna 1992; S. Furlani, *L'ultimo Fichte*, Guerini e Associati, Milano 2004; M. Ivaldo, *Fichte*, La Scuola, Brescia 2014; R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München-Neuried 1994; G. Rametta, *Fichte*, Carocci, Roma 2012; G. Zöller, *Fichte lesen*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.

La vita, però, non è ‘qualcosa’ che possa essere determinato e definito così come si determina e si definisce un oggetto, una certa porzione di essere o un certo ambito di realtà. Se si assume perciò che il pensare è concepire (concettualizzare e dunque determinare e definire), la vita per Fichte non è pensabile. O per meglio dire: è pensabile solo pena la sua riduzione a non vita. Oppure, ancora, è pensabile solo nell’esperienza aporetica dell’impossibilità per la vita di essere determinata a concetto¹². Di qui l’idea secondo la quale la vita, piuttosto che lasciarsi cogliere concettualmente, si lascia solo vivere e sperimentare.

Pensare la vita significa perciò pensare l’attività, l’impossibilità di chiudere l’attività nel suo prodotto, ovvero ancora pensare a un essere che non si realizza in una sostanza, in quanto è il continuo generarsi e prodursi che non finisce mai, pena il proprio scomparire, in una quiete finita. È evidente che la dimensione della vita per Fichte è una dimensione che ha un carattere, dunque, primariamente etico, che va in qualche modo al di là della distinzione tra teoretico e pratico¹³.

¹² Come sottolinea con grande chiarezza Ivaldo: «Il concepire e il linguaggio includono infatti la mediazione e l’oggettivazione, che precisamente è ciò che deve venire deposto nel pensare» (M. Ivaldo, *Sulla ontologia di Fichte*, in «Revista de Filosofia Aurora», XXVII, 42[2015], pp. 711-732, qui p. 723).

¹³ Questa idea della vita come di un ambito che si pone al di là della distinzione fra teoretico e pratico, e contemporaneamente come snodo decisivo in relazione alla possibilità stessa del darsi di una filosofia, la si può ritrovare anche nella prima produzione filosofica di Hegel, quella successiva ai cosiddetti *Scritti giovanili* e precedente però la *Fenomenologia dello spirito*. Ci si riferisce qui in particolare a un famoso frammento risalente alle lezioni dei primissimi anni di Jena: si tratta del frammento dapprima conosciuto con il titolo *Durch Philosophie leben lernen*, pubblicato già da M. Baum e K. Meist nel 1977 (*Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in «Hegel-Studien», 12[1977], pp. 43-81) e quindi poi inserito nel Bd. 5 dei *Gesammelte Werke (Schriften und Entwürfen 1799-1808*, M. Baum - K. Meist - Th. Ebert [eds.], Meiner, Hamburg 1998) alle pp. 259-261. La traduzione italiana di questo testo è ora disponibile in G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, Ch. Belli - J.M.H. Mascot (eds.), Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 95-96. In queste righe che ci sono pervenute, Hegel da una parte cerca di chiarire lo statuto della filosofia rispetto ad altre forme del sapere, dall’altra riflette sul tema che caratterizzerà a fondo tutti gli scritti jenensi, e cioè il bisogno della filosofia. Il significato universale del bisogno di filosofia emerge secondo Hegel nel momento in cui ci si chiede quale relazione abbia la filosofia con la vita: «poiché il vero bisogno della filosofia non è rivolto se non a questo, da essa e per mezzo di essa, imparare a vivere». La filosofia ha cioè, per Hegel, qui, uno scopo essenzialmente pratico. Il che non significa che la filosofia si risolva in etica. Ma significa certamente che la filosofia non è un’attività teoretica separata dall’esistenza. Il testo jenense evidenzia semmai in modo ancora più plastico ed esplicito ciò che è contenuto nella famosa lettera che Hegel scrive a Schelling il 2 novembre del 1800, nella quale guardando retrospettivamente al proprio percorso intellettuale coglie la necessità del passaggio da una considerazione attenta, ma per molti versi frastagliata, di quelli che chiama i bisogni più subordinati degli uomini, all’unità della scienza, in cui l’ideale degli anni giovanili (e sappiamo che questo ideale ha assunto in Hegel le forme della religione, dell’amore e della vita) doveva tramutarsi in sistema. In questo passaggio c’è un punto che a Hegel appare tuttavia ancora come problematico: «mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per

3. La funzione critica della nozione di vita

In questo senso, nel sostantivo tedesco ‘das *Leben*’ e nel verbo ‘*leben*’, gli autori di cui stiamo parlando sembrano far confluire insieme non solo i due termini che nell’orizzonte concettuale dei Greci dicono specificamente la vita (e cioè *bios* e *zoé*), ma anche, come modi e articolazioni della vita, appunto, la sfera della *psyché*, quella del *politeuein* e in generale quella dell’hölderliniano *essere uno della parte con il tutto*¹⁴.

Sulla base di quanto detto, sarebbe dunque un errore madornale chiudere la nozione di vita dentro una prospettiva esclusivamente biologistica. Lo sarebbe però altrettanto pensare che la parola vita sia usata in termini puramente metaforici e che dunque con essa ci si riferisca essenzialmente a una dimensione puramente spirituale. ‘Vita’ è, semmai, in questo contesto, parola che rappresenta nel modo più forte e deciso il bisogno di superamento di tutti i dualismi che hanno segnato il pensiero moderno: quello fra anima e corpo, fra pensiero e mondo, e dunque anche, certamente, fra spirito e natura. La vita è infatti, per tutti questi autori, *anima corporizzata* o *corpo animato*, pensiero che non è mai altro dal mondo o separato da esso e mondo che si ritrova e si riconosce solo nella sua relazione al pensiero, *spirito che è natura*, per usare una celebre espressione schellinghiana, e *natura che è spirito*¹⁵.

In un certo modo, e conseguentemente, si può dire che l’enfasi nei confronti dell’orizzonte concreto ed esperienziale della vita ha innanzitutto una funzione critica, la quale si rivolge nei confronti del pensiero moderno e delle strutture teoretiche attorno alle quali esso è venuto pensandosi. Secondo i pensatori che si raccolgono all’interno della cosiddetta costellazione postkantiana, il pensiero moderno è fondato sul potere autoritativo di una soggettività che si presenta come scissa e separata dal mondo. Quello proprio della modernità è, cioè, un pensiero che è segnato da una frattura e da una scissione, per cui soggettivo e oggettivo, pensiero ed essere, categoria e realtà sono forme che stanno una da una parte e una dall’altra. Ed è per questo che un tale pensiero è strutturalmente incapace di pensare qualcosa come la vita, la quale, nella sua dimensione di esperienza, è sempre insieme soggettiva e oggettiva. Per un pensiero segnato dalla scissione tra soggetto e oggetto, e dunque

incidere efficacemente sulla vita degli uomini». Il *telos* è cioè sempre lo stesso: la vita, la vita effettiva, l’esperienza vitale nella sua concretezza.

¹⁴ Che il sostantivo (*das Leben*) e il verbo (*leben*) si dicano nella lingua tedesca nello stesso modo, con le uniche distinzioni che sono relative alla forma sostantivale e alla forma verbale, dice già molto del fatto che la vita non può essere pensata come altro dal vivere e il vivere come altro dalla vita.

¹⁵ Il progetto schellinghiano negli scritti di filosofia della natura della fine del Settecento e nel *Sistema dell’idealismo trascendentale*, come noto, è quello di pensare la natura come spirito visibile e lo spirito come natura invisibile. In questo modo, scrive Schelling nella Introduzione alle *Ideen*, «il sistema della natura è insieme il sistema del nostro spirito» (F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), in Id., *Werke*, Bd. 5, M. Durner - W. Schieche [eds.], frommann-holzboog, Stuttgart 1994, p. 93).

tra pensiero e realtà, l'unico modo per pensare la vita, come diceva appunto Jacobi, è quello di ucciderla, di fissare e congelare, attraverso la linearità del concetto, la sua intrinseca e persino contraddittoria dinamicità e spontaneità. Questo pensiero determinato dalla reciproca esclusione di soggetto e oggetto è cioè incapace di pensare quella dimensione complessa dell'essere, nella quale il soggetto è anche oggetto e l'oggetto è anche soggetto, che è appunto la vita.

Che il concetto di vita funzioni da istanza critica rispetto alle scissioni caratteristiche della modernità è reso evidente dall'uso che di esso, o di concetti a esso correlati, viene fatto in ambito, ad esempio, politico.

Non a caso, nel famoso paragrafo 59 della *Critica della capacità di giudizio*, paragrafo nel quale si tratta «della bellezza come simbolo della moralità», Kant, cercando di esplicitare la differenza tra i concetti di schema e di simbolo, come esempio di simbolo propone il seguente:

Così, uno stato monarchico viene rappresentato come un corpo animato, se è denominato da leggi popolari interne, come una mera macchina (come per esempio un mulino a mano), se è dominato da una singola volontà assoluta.¹⁶

L'elemento descrittivo è qui intrecciato, per quanto in modo solo implicito, a un elemento di tipo assiologico. Esplicitamente Kant descrive infatti solo due modalità diverse di costituzione e di organizzazione del potere. Ma, nel dirle, evidenzia nel riferimento alla macchina un elemento dispotico e nel riferimento al corpo animato (e dunque all'organismo vivente) un elemento che non è di imposizione esterna, ma di auto-organizzazione delle parti.

Rispetto all'utilizzazione molto prudente proposta da Kant, la funzione normativa ed assiologica del concetto di organismo è evidente in un autore come Schiller, per il quale – e ci si riferisce qui alle *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* – la rappresentazione dello stato-organismo, identificata con l'esperienza della vita politica dei Greci, diventa il modello capace di rivelare e far emergere i limiti, le insufficienze e dunque le 'patologie' di una concezione moderna dello stato interpretato invece come «un artificioso congegno, in cui dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica»¹⁷.

Lo stato-organismo, lo stato che è esso stesso un tutto vivente, è la struttura che Schiller utilizza per portare a evidenza le discrasie di una concezione

¹⁶ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in AK, Bd. V, Reimer, Berlin 1913, p. 352; tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, 2 voll., BUR, Milano 1995, vol. II, p. 545. In seguito citato con la sigla *KdU*, seguita dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, dopo, dal numero di pagina della traduzione italiana citata.

¹⁷ F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in Id., *Werke und Briefe*, Bd. 8, *Theoretische Schriften*, R.P. Janz (ed.), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1989, p. 572; tr. it., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, A. Negri (ed.), Armando Editore, Roma 1991, p. 127.

meccanica e meccanicistica dello stato, nella quale le parti sono solo al servizio del tutto.

L'uso dei modelli della macchina e dell'organismo come metafore di tipo sociale e politico caratterizzate da una potente funzione normativa è molto frequente anche in Hegel, soprattutto nei cosiddetti *Scritti giovanili*.

Nello scritto che Nohl aveva intitolato *La positività della religione cristiana*, ad esempio, Hegel caratterizza la 'sclerotizzazione' della nazione ebraica paragonandola a un «meccanismo senza vita», nel quale l'esistenza degli individui è «occupata nella ripetizione meccanica priva di spirito e di consistenza»¹⁸.

Durante il periodo jenense, poi, e in particolare nello scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, il richiamo agli stessi termini dell'analogia kantiana diventa esplicito nella critica alla teoria dello Stato di Fichte:

quello Stato-dell'intelletto non è un'organizzazione, bensì una macchina; il popolo non è il corpo organico di una vita comune e ricca, bensì una pluralità atomistica e povera di vita.¹⁹

Il luogo nel quale la metafora dell'organismo in relazione al problema dello stato emerge probabilmente con maggior forza in Hegel è però il saggio su *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*. Qui, rifacendosi peraltro, schillerianamente, ai modelli del pensiero greco, egli si contrappone al formalismo di Kant e Fichte proponendo una concezione 'organicistica' dell'eticità, nella quale la vita etica, assimilata appunto ad un organismo, da un lato non può non scindersi al suo interno in classi che sono separate l'una rispetto all'altra, dall'altro deve sempre evitare che una parte sfugga alla signoria del tutto e si erga a principio incondizionato e assoluto, dando così origine a una vera e propria patologia dell'organismo etico²⁰.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, H. Nohl (ed.), Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1907, p. 153; tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, E. Mirri (ed.), Napoli 1977, pp. 234-235. Si tratta, nell'edizione critica degli scritti giovanili, del testo 32: cfr. G.W.F. Hegel, *Frihe Schriften I*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, F. Nicolin - G. Schüller (eds.), Meiner, Hamburg 1989, p. 283; tr. it., *Scritti giovanili*, E. Mirri (ed.), Orthotes, Napoli-Salerno 2015, p. 301.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner - O. Pöggeler (eds.), Meiner, Hamburg 1968, p. 58; tr. it., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, R. Bodei (ed.), Mursia, Milano 1971, p. 70.

²⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd 4, cit., pp. 417-485; tr. it., *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, A. Negri (ed.), Laterza, Bari 1962, pp. 3-125. Per una discussione relativa alla complessità concettuale implicata nell'"organicismo" hegeliano, cfr. P. Becchi, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

4. *L'inconcepibilità della vita*

Uno dei tratti unificanti di queste considerazioni – tanto di quella jacobiana, come anche di quella fichtiana e di quella del giovane Hegel – si potrebbe per molti versi identificare con l'idea dell'*inconcepibilità* della vita: la vita – si è detto – è ciò che il concetto non può afferrare, è l'eccedenza rispetto a qualsiasi tentativo di determinazione categoriale, è l'al di là rispetto a qualsiasi approccio definitorio e rispetto a una logica proposizionale che, al fine di determinare, divide il soggetto dai suoi predicati. Per quanto in forme sicuramente diverse e certamente non riducibili l'una all'altra, tanto Jacobi, quanto Fichte, quanto il giovane Hegel evidenziano come tratto specifico della vita, ovvero come sua peculiarità, la sua resistenza nei confronti del concetto, la sua impermeabilità rispetto a una forma del discorso che pretenda di risolvere la vita all'interno di una qualche definizione e determinazione.

La radice di questa considerazione può essere rintracciata all'interno del pensiero di Kant.

Se infatti da un lato Kant è colui che ha portato la considerazione del vivente fuori dall'ambito del discorso del meccanicismo ed è dunque colui che ha riconosciuto la necessità di riferirsi a una forma concettuale di tipo teleologico nel momento in cui ci si rivolge al vivente, egli è allo stesso tempo colui il quale non riconosce a quell'unico modello esplicativo in grado di spiegare il modo d'essere dei viventi, e cioè appunto quello teleologico, alcun valore costitutivo, bensì solo, come è noto, un valore regolativo.

Vale per questo la pena cercare di comprendere entro quali coordinate si viene a determinare questa sorta di tensione interna al pensiero di Kant.

L'organismo è il modo d'essere di quei prodotti della natura che non possono essere compresi a partire da un modello esplicativo fondato esclusivamente sulla causalità efficiente. Gli organismi, infatti, per essere compresi, richiedono, secondo Kant, il ricorso alla causalità finale. Più in particolare gli organismi implicano, per poter essere concepiti, il riferimento alla nozione di finalità interna, per cui essi sono la causa del loro stesso sviluppo e possono perciò essere concepiti solo in relazione allo scopo, interno all'organismo stesso, che guida questo sviluppo²¹.

²¹ La finalità esterna o relativa si ha quando un ente o un evento naturale appare finalizzato all'utile di un altro. Più precisamente, secondo Kant la finalità relativa si chiama utilità (*Nutzbarkeit*) quando è riferita agli uomini e convenienza (*Zuträglichkeit*) quando è riferita a ogni altra natura: cfr. *KdU*, p. 367 (577). La finalità è dunque esterna, in quanto non riguarda le cose in se stesse, ma è finalità solo relativamente ad altro e quindi accidentalmente «per la cosa stessa alla quale viene attribuita» (*KdU*, p. 368; 581). La finalità interna si ha invece quando una medesima cosa «è causa ed effetto di se stessa», quando, cioè, il fine che la cosa deve realizzare non è esterno alla cosa, quanto piuttosto la realizzazione di ciò che essa è in se stessa (*KdU*, p. 370; 587).

Gli organismi sfuggono a una comprensione solamente meccanica, in quanto sono, appunto, *causa ed effetto* di se stessi. E lo sono, nell'ottica kantiana, sotto tre riguardi:

a) in primo luogo, relativamente al genere – nel senso che un organismo producendo un altro organismo «si conserva costantemente in quanto genere»²² (ed è quindi, a un tempo, causa del mantenimento del genere, ma anche suo effetto);

b) in secondo luogo, relativamente all'individuo stesso, nel senso che nella crescita – che «è da prendere in un senso tale per cui essa è diversa da ogni altro ingrandimento secondo leggi meccaniche», quanto piuttosto come una forma di produzione generativa o di generazione (*Zeugung*) – ogni organismo si sviluppa (ed è quindi causa di sé) «tramite una sostanza che, per la sua composizione, è un suo proprio prodotto»²³ (ovvero qualcosa che è un suo effetto);

c) in terzo luogo, anche nel senso che nell'organismo la conservazione (*Erhaltung*) di ogni parte «dipende vicendevolmente dalla conservazione delle altre», in modo tale che le parti sono, per così dire, funzionali al tutto e a sua volta il tutto è funzionale alle parti. Così, ad esempio, le foglie, dice Kant, «sono sì prodotti dell'albero» (e quindi suoi effetti), «ma lo conservano anche a loro volta»²⁴ (essendo così causa).

Queste caratteristiche – ovvero gli elementi che fanno dei sistemi organici delle strutture autopoietiche che sono appunto causa ed effetto di se stesse – sono quelle che determinano la peculiarità del modo d'essere del vivente e sono, conseguentemente, anche le caratteristiche a partire dalle quali diventa possibile, sempre secondo Kant, distinguere la struttura ontologica di un prodotto organizzato della natura da quella di un prodotto dell'arte. Quest'ultimo, infatti, per quanto sia anch'esso un prodotto organizzato, è tale per cui il suo scopo non è mai per se stesso, ma sempre per qualcosa d'altro da sé. Nell'artefatto non si ha mai a che fare con una finalità interna, ma sempre e solo con una finalità esterna. La macchina – assunta dunque ora come paradigma del prodotto tecnicamente e artificialmente strutturato e organizzato – non può produrre un'altra macchina attraverso l'auto-organizzazione della sua materia, così come non può – da se stessa – rimpiazzare le sue parti o modificare spontaneamente il proprio assetto. Ma, soprattutto, mentre nella macchina una parte è sì lo strumento che serve al movimento delle altre, ma mai la causa efficiente della produzione delle altre, nell'organismo ogni parte deve essere invece pensata «come un organo che produce gli altri (ogni parte produce vicendevolmente l'altra)»²⁵. Ovvero, mentre nella macchina «una

²² *KdU*, p. 371 (589).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *KdU*, pp. 371-372 (589-591).

²⁵ *KdU*, p. 374 (595).

parte c'è sì in vista dell'altra, ma non mediante essa»²⁶, nell'organismo, «in quanto ente organizzato e che si organizza da sé»²⁷, ogni sua parte è pensabile «solo mediante tutte le altre», «in vista delle altre e del tutto»²⁸.

Il modello di finalità che viene chiamato in gioco nella spiegazione degli enti organizzati di natura – quello della finalità interna – è dunque irriducibile al modello della finalità che sta alla base del modo d'essere degli artefatti. E anzi, se si pensasse la finalità che è propria degli organismi assumendo come modello la finalità esterna che soggiace alla struttura degli artefatti avremmo già condotto il tentativo di comprensione del modo d'essere del vivente fuori dall'orizzonte del discorso scientifico. L'applicazione della finalità esterna al mondo della natura implicherebbe infatti delle assunzioni (l'idea di un *Designer* esterno alla natura stessa o l'idea di una natura che agisce intenzionalmente) di cui il discorso scientifico, in una prospettiva naturalistica che Kant difende nell'ambito delle scienze della natura, non può farsi carico.

Vale però qui la pena, ai fini del discorso che si sta svolgendo, soffermarsi sulla struttura del giudizio teleologico che Kant ritiene necessario per la considerazione degli enti organizzati di natura. Come si è infatti già detto, questo giudizio non ha un valore costitutivo rispetto all'ente che considera, ma solo un valore regolativo: esso è un giudizio riflettente e non un giudizio determinante. Se il giudizio teleologico intorno agli enti di natura, anche là dove è necessario, non può che essere un giudizio riflettente e mai un giudizio determinante, ciò è dovuto al fatto che un tale riconoscimento – il riconoscimento del giudizio teleologico come giudizio determinante – implicherebbe, secondo Kant, necessariamente, anche il riconoscimento di un'intenzione alle spalle di quell'oggetto. Per Kant, infatti, uno scopo è spiegabile solo a partire dall'intenzione di un artefice, e pensare uno scopo senza artefice (come per alcuni aspetti costringe a fare la nozione di finalità interna) significa pensare lo scopo senza la struttura che lo sostiene. L'impossibilità di attribuire un qualsivoglia valore costitutivo alla finalità della natura e di considerarla dunque solo come una massima del giudizio riflettente, che non ha alcun valore determinante relativamente alla costituzione della natura vivente, trova perciò la sua giustificazione proprio nella impossibilità – perlomeno all'interno della prospettiva kantiana – di pensare la finalità indipendentemente dall'intenzione²⁹.

Detto in altri termini, nella prospettiva kantiana il problema è il seguente: per quanto i prodotti organizzati della natura manifestino un fine e uno scopo, non è mai possibile cogliere in essi l'intenzione a partire dalla quale si sviluppano secondo quel determinato scopo, a meno di non assumere come dato un intelletto architettonico e *perdersi così nel trascendente*. Il che implica che lo scopo che noi vediamo in essi non lo possiamo che interpretare

²⁶ *Ibidem* (597).

²⁷ *Ibidem* (595).

²⁸ *KdU*, p. 373 (595).

²⁹ Cfr. F. Chierighin, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990.

come un prodotto della nostra riflessione su di essi e non come qualcosa che li costituisce nel loro specifico modo d'essere.

Da questo punto di vista, per quanto Kant riconosca alla finalità della natura solo una lontana analogia con la finalità che è propria dell'operare tecnico-pratico, quest'ultima costituisce comunque il modello a partire dal quale viene pensata anche la finalità interna delle strutture auto-organizzantesi.

La posizione di Kant appare in questo senso come una posizione segnata da una peculiare tensione. Da una parte, attraverso la distinzione tra finalità interna e finalità esterna, e attraverso dunque l'idea che i prodotti organizzati della natura sono caratterizzati da una finalità che li rende impermeabili rispetto a un modello esplicativo di tipo meccanico fondato sulla causalità efficiente, Kant sembra pensare il modo d'essere del vivente come irriducibile al modo d'essere dell'artefatto. Dall'altra parte, nel riconoscere un valore solo regolativo ed euristico al principio della finalità interna (che è ciò che caratterizza l'organismo nella sua differenza dall'artefatto), egli assume implicitamente il modello della finalità artefattuale come base per la comprensione anche del modello della finalità naturale.

Ma anche al di là di questo, poter rendere ragione del modo d'essere degli organismi attraverso l'assunzione – per quanto a livello di giudizio riflettente – della finalità interna, non consente di *pensare la vita*.

C'è una differenza in Kant fra organismo e vita. Organismo indica la modalità d'essere degli enti organizzati di natura (che non sono peraltro solo i viventi, in quanto fra essi possiamo considerare anche i cristalli), ma non dice cosa sia la vita, ovvero cosa rende quegli enti organizzati della natura che sono i viventi, appunto, vivi, quale sia l'origine dell'organizzazione e dello specifico modo d'essere dei viventi. La struttura del vivente (cioè dell'ente che vive) e la vita sono due cose diverse per Kant. E per quanto si possa tentare di portare alla luce il concetto del vivente, la vita in quanto tale rimane, agli occhi di Kant, un mistero.

Questi i passaggi che espone Kant all'interno del tanto famoso quanto complesso § 65 della *Critica della capacità di giudizio*:

1. «Un ente organizzato non è dunque una mera macchina».

La macchina è certo capace di movimento, dice Kant, ma rispetto alla forza motrice della macchina (*bewegende Kraft*), l'organismo è caratterizzato da una forza formante (*bildende Kraft*), una forza cioè che non trova spiegazione mediante la facoltà del movimento, ovvero mediante il meccanismo.

2. «Si dice troppo poco della natura e della sua facoltà nei prodotti organizzati chiamandola un analogo dell'arte».

Se si pensa la natura, e in particolare se si pensa la struttura degli enti organizzati di natura, a partire da una analogia con la tecnica, non si può non pensare a un ente razionale, a un artista che la organizza appunto dall'esterno. Ma ciò che fa degli enti organizzati di natura ciò che sono (e cioè *enti di natura*) è proprio l'auto-organizzazione.

3. «Ci si avvicinerebbe di più a questa proprietà insondabile chiamandola un analogo della vita».

Piuttosto che in analogia con la tecnica, con la produzione di artefatti e dunque con il modello dell'artigiano, l'auto-organizzazione della natura andrebbe pensata in analogia con la vita, ovvero come il procedere della vita stessa. Ma questo, secondo Kant, non spiega in effetti nulla. Perché pensare la vita vorrebbe dire o pensare nella materia una proprietà che è in contrasto con la sua essenza (ed è questa la contraddizione di tutti i vitalismi), oppure associare alla materia un principio ad essa estraneo (ad esempio un'anima) che sarebbe in qualche modo all'origine dell'organizzazione della materia stessa. Questa seconda ipotesi, però, ricade nella medesima aporia a cui conduceva l'analogia con l'arte, in quanto l'anima diventerebbe l'artigiano degli enti organizzati di natura, i quali sarebbero così tolti e sottratti dall'ambito naturale.

4. «Rigorosamente parlando l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con alcuna causalità a noi conosciuta».

La forza formante, l'auto-organizzazione, la vita, è dunque qualcosa che rimane per Kant una *unerforschliche Eigenschaft*, una proprietà insondabile, un alcunché di imperscrutabile e dunque di misterioso.

La vita è dunque, nella prospettiva del criticismo kantiano, inconcepibile: di essa non possiamo avere concetto. Possiamo considerare gli esseri viventi, la loro struttura organizzativa, la complessità del rapporto fra il tutto e le parti che li costituisce, la loro specifica autopoiesi. Ma con questo non abbiamo concepito la vita.

5. *Il sacro mistero*

L'inserimento della vita, dell'idea della vita, nella *Scienza della logica*, per quanto rappresenti certamente un'operazione problematica e carica di tensioni nello sviluppo della dottrina hegeliana del concetto, sembra però innanzitutto porsi in opposizione rispetto a questa idea di insondabilità, di imperscrutabilità e di mistero; idea che ha le sue radici in Kant e che trova poi espressione nelle diverse articolazioni del pensiero post-kantiano. Pensare la vita come una sorta di fondo opaco nel quale il pensiero non può in alcun modo penetrare significherebbe infatti, secondo Hegel, da un lato arrendersi all'idea che il pensiero sia semplicemente uno strumento esteriore di analisi della realtà che deve fermarsi là dove la realtà assume complessità ad esso inaccessibili, e dall'altro aprire lo spazio a forme di relazione del soggetto con il mondo che sfuggono totalmente al *lógos* e che assumono perciò, giocoforza, inclinazioni soggettivistiche, esoteriche e fideistiche. In questo senso il riconoscimento dei limiti del pensiero, lungi dall'essere semplicemente un gesto di prudenziale modestia, si rivelerebbe la via maestra per l'affermazione di atteggiamenti che sfuggono *in toto* a qualsiasi forma di controllo razionale.

Questa idea dell'imperscrutabilità della vita e dunque della sua impermeabilità rispetto al pensiero è un punto che caratterizza peraltro decisamente, come già si è accennato, la produzione del giovane Hegel.

Anzi proprio il richiamo a questa impermeabilità è ciò che fa della vita, per il giovane Hegel, l'evidenza e la manifestazione concreta di una realtà in grado di mettere in luce tutti i limiti di un pensiero intellettualistico che invece pretenderebbe di ridurre il mondo a un simulacro di se stesso.

L'espressione forse più forte di questa impossibilità per l'intelletto di afferrare un modo d'essere come è quello della vita la si trova all'interno del testo 58 degli *Scritti giovanili*, un testo che risale al periodo di Francoforte. Qui Hegel sta discutendo della natura insieme umana e divina di Gesù e scrive:

il divino appare in una figura particolare, come un uomo; la connessione del finito con l'infinito è certamente un sacro mistero, poiché questa connessione è la vita stessa.³⁰

Ma è un sacro mistero, la vita – aggiunge subito Hegel –, per la riflessione, non per la verità. La riflessione, infatti, nel considerare la vita, ne scinde l'unità e separa l'infinito dal finito, contrapponendo, in questo gesto, l'uno all'altro; «ma al di là della riflessione – scrive – nella verità, tale limitazione non ha luogo»³¹.

Il pensiero della vita, per il giovane Hegel, è un pensiero necessariamente aporetico: la pensabilità della vita (se il pensare viene identificato con la riflessione) implica infatti, come per Jacobi, il suo venir meno in quanto vita. Più specificamente, pensare la vita implica la necessità, secondo Hegel, di pensare insieme la vita pura e la vita nel suo concretizzarsi nelle singole vite individuali. Pensare la vita pura, infatti, non significa pensare qualcosa d'altro dalle vite singole, perché semmai essa è la sorgente di tutte le vite singole; e tuttavia se la vita pura non si esaurisce nella vita singola, altrettanto la vita singola ha una sua propria legalità che non può essere semplicemente sciolta nell'universalità della vita pura. Nel momento in cui questi due lati, però, si separano, da una parte – dice Hegel – si ha la singolarità determinata e dall'altra un'universalità che diventa, proprio in virtù della sua separazione dalla singolarità, «l'opposto della vita»³².

A questa astrazione, e a questo che Hegel chiama «un infinito di dominio e di dominato», si può opporre «solo il puro sentimento della vita»³³ (un sentimento, appunto, non un atto della riflessione), il quale, se da una parte costi-

³⁰ G.W.F. Hegel, *Friihe Schriften II*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, W. Jaeschke (ed.), Meiner, Hamburg 2014, p. 260; tr. it. in Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 581. In seguito citato con la sigla *FS II*, il numero di pagina dell'edizione tedesca e successivamente il numero di pagina della traduzione italiana citata.

³¹ *FS II*, p. 261 (581).

³² *FS II*, p. 249 (575).

³³ *Ibidem*.

tuisce appunto la fuoriuscita dalla logica del dominio e del dominato, dall'altra non può essere un autentico superamento di quella astrazione, in quanto rispetto ad essa si presenta comunque come opposto. Il puro sentimento della vita, in questo senso, non è in grado di attingere davvero la totalità e non la attinge proprio in quanto ha la riflessione fuori di sé come suo opposto.

La vita è dunque quella struttura che qualsiasi pensiero intellettualistico è incapace di esprimere, proprio in quanto essa implica un rapporto fra l'universale e il singolare e fra il tutto e le parti che non è, come pensa invece il *Verstand*, un rapporto di esclusione ed opposizione. La parte, nella vita, deve essere pensata sempre nel suo intimo rapporto con il tutto, in modo tale che, se separata dal tutto, diventa morta, così come il tutto deve essere pensato nella sua intima relazione con le parti:

che il tutto sia altro dalle parti vale solo per gli oggetti, per cose morte; in ciò che è vivo invece la parte del tutto è lo stesso uno che il tutto.³⁴

Ciò che è in gioco quando si parla della vita è dunque un modo diverso di pensare le opposizioni, un modo diverso di pensare il rapporto fra il tutto e le parti, in cui il tutto non è altro dalle parti e le parti non sono altro dal tutto. E tuttavia, ciò che Hegel qui ancora sostiene è che questo diverso modo di pensare le opposizioni non può essere in realtà pensato, perché pensandolo si cadrebbe dentro quella logica dell'intelletto che è esattamente ciò che deve essere tolto se si vuole pensare la vita.

Se si pensa la vita, non riuscendo il pensiero a cogliere quella connessione profonda di identità e differenza, di tutto e di parti, che la vita è, o, come si è detto, si uccide la vita, oppure si uccide la riflessione, la quale, proprio in quanto tale, non può accettare di pensare insieme quelle determinazioni opposte che la vita implica. Questo è un punto evidentemente fondamentale. Il tentativo di pensare ciò che l'intelletto non può pensare conduce l'intelletto a contraddirsi e quindi ad annientarsi. Ma la rinuncia a pensare ciò che l'intelletto non può pensare e il rimanere perciò ancorati al pensabile (e dunque all'intelletto) impedisce di cogliere la verità.

Si potrebbe dunque in qualche modo dire che il passaggio di Hegel alla filosofia è il grande tentativo di elaborare un modello di razionalità che, al di là dei limiti del procedere riflessivo, si riveli capace di pensare quella verità che risulta impensabile per la riflessione.

6. *Al di là della riflessione*

Prima però di passare alla concezione sistematica, ovvero alla produzione filosofica hegeliana deputata all'elaborazione concreta di un modello di ra-

³⁴ *FS II*, p. 258 (580).

zionalità che deve essere in grado di pensare l'unità e la differenza, il tutto e le parti, l'universale e il singolare al di là del rapporto oppositivo che è posto dall'intelletto, vale la pena soffermarsi sul testo che in qualche modo chiude la stagione che si potrebbe chiamare 'prefilosofica' del pensiero di Hegel. Si tratta del frammento che Nohl aveva intitolato, proprio per indicare la funzione di ponte che esso sembra assumere tra gli scritti giovanili, appunto pre-filosofici, e la produzione successiva, esplicitamente filosofica, il *Systemfragment*; testo che corrisponde, ora, ai testi 63 e 64 dell'edizione critica.

Questo frammento costituisce il luogo speculativamente più significativo tra gli scritti giovanili di Hegel, in quanto in esso vanno a confluire tutte le istanze maturate negli anni della sua formazione scientifica in un quadro complessivo che coinvolge in modo diretto ed esplicito la questione della vita e la questione di una logica, o comunque di una forma linguistica, in grado di esserne l'espressione.

I due fogli pervenutici di questo testo, la cui composizione Hegel stesso data, alla fine, 14 settembre 1800, sono infatti tutti giocati attorno al concetto di vita che, come è noto, per lo Hegel francofortese, costituisce l'espressione concreta dell'intero, la struttura, cioè, che più di ogni altra è in grado di esprimere la totalità. La capacità della vita di assurgere ad espressione dell'intero trova la sua giustificazione nel suo essere una modalità dell'essere capace di sopportare al proprio interno il peso e la forza del negativo. In essa, ciò che a un procedere di tipo riflessivo appare come opposto, scisso e contraddittorio, deve invece essere compreso in unità: «Quel che è contraddittorio nel regno della morte – dice Hegel con parole divenute celebri – non lo è nel regno della vita»³⁵.

È però soprattutto nel *Systemfragment*, appunto, e in particolare nel primo dei due fogli di cui esso è composto nella stesura che ci è pervenuta, che il concetto di vita viene discusso nella sua straordinaria complessità e nella sua radicalità speculativa.

L'idea generale, che fa da sfondo all'intera trattazione, è la convinzione, in buona parte derivata da Kant e comunque oramai assolutamente radicata in Hegel, che la vita, nella sua intima struttura, sia impermeabile rispetto a una concettualizzazione od esplicazione che di essa può offrire l'intelletto. Come si è detto, infatti, Kant, nella *Critica della capacità di giudizio*, aveva mostrato che gli enti organizzati di natura non potevano essere compresi a partire da un legame causale di tipo efficiente, ma che si doveva ricorrere, per rendere intelligibile il loro modo d'essere, a una forma di legame causale di tipo finale, per cui «la cosa che una volta è designata come effetto, merita tuttavia, ascendendo il nome di causa di quella cosa di cui è l'effetto»³⁶.

Hegel non si limita però qui a ripercorrere o a ripetere l'itinerario kantiano; la sua appare piuttosto come un'operazione di radicalizzazione dei ri-

³⁵ *FS II*, p. 258 (580).

³⁶ *KdU*, p. 323 (593).

sultati cui è giunta la terza *Critica* – e, attraverso questa radicalizzazione, un tentativo di portare alla luce le conseguenze concettuali rimaste inespresse all'interno del discorso kantiano.

I viventi – scrive infatti Hegel proprio all'inizio del primo foglio del *Fragment* – «debbono essere considerati come organismi»³⁷. Non cioè come aggregati – ovvero come totalità nel senso della *coacervatio*, per cui è indifferente, per richiamarsi ad Aristotele, la posizione delle parti rispetto al tutto³⁸, e nemmeno come macchine, che, nel loro essere determinate da una intenzione che è esterna all'ente stesso, si presentano come strutture costituite e regolate da nessi di tipo meccanico. Dire che i viventi debbono essere considerati come organismi significa che essi si presentano come peculiari forme di auto-organizzazione, ovvero come enti, per usare ancora le parole di Kant, in cui «tutto è reciprocamente scopo e mezzo».

Questa determinazione del vivente come organismo, intesa sulla scorta dell'interpretazione kantiana, non è però sufficiente, secondo Hegel, al fine di dipanare l'intima struttura che caratterizza il modo d'essere concreto della vita. Ciò che rimane infatti fuori da questa determinazione è quella che per Hegel è invece la caratteristica determinante ed essenziale della vita, e cioè la sua capacità di essere unità con ciò che appare come a lei opposto; per pensare la vita, senza ridurla con schemi intellettualistici a qualcosa d'altro dal suo concreto ed effettivo modo d'essere, è perciò necessario pensarla nell'unità con le opposizioni che essa, in quanto vita, porta con sé e dentro di sé.

La vita dell'organismo individuale – sostiene infatti Hegel – è tale per cui l'individuo, per essere ciò che è, e dunque per distinguersi dalla molteplicità delle altre vite individuali che sono fuori di lui, si oppone e si separa non solo da esse, ma in generale da tutto ciò che è esterno rispetto a lui. Contemporaneamente, questa vita individuale è vita solo nel rapporto con questo altro da sé e dunque deve essere pensata come avente anche la possibilità di entrare in relazione con ciò che è da essa escluso, la possibilità cioè di perdere l'individualità e di essere unita con l'escluso.

Ma è proprio questo ciò che costituisce problema per l'intelletto riflettente:

³⁷ *FS II*, p. 341 (616).

³⁸ Secondo Aristotele, come è noto, si possono distinguere due forme o due modelli di totalità o di intero: l'intero inteso come *to holon* e l'intero inteso come *to pan* (Cfr. Aristotele, *Metaph.*, V, 26, 1023 b 26 – 1024 a 10). Sono totalità nel senso di *to pan* «quelle quantità nelle quali la posizione delle parti non produce differenza» e, viceversa, sono totalità nel senso di *to holon* «quelle quantità nelle quali la posizione delle parti produce differenza». Nel caso della totalità intesa come *to pan*, la modificazione di una parte non modifica dunque la struttura generale del tutto e l'assenza di una parte può produrre conseguentemente una modificazione certo di tipo quantitativo, ma non qualitativa. Nel caso della totalità come *to holon*, la modificazione di una parte implica invece la modificazione della struttura stessa dell'intero, al punto che l'assenza di una parte rende quel tutto mutilo (*kolobon*) e cioè incapace di essere, dunque, la totalità stessa in atto.

Se io dico che la vita è l'unione di opposizione e relazione, questa unione può essere di nuovo isolata e si può obiettare che essa sta in opposizione alla non-unione.³⁹

Nella riflessione, infatti, nel momento stesso in cui una qualsiasi determinazione è posta, se ne dà contemporaneamente un'altra come opposta e da essa esclusa. In questo modo, qualsiasi proposizione, nella misura in cui essa è un prodotto della riflessione, genera un'opposizione, che si determina sempre come un qualcosa d'altro rispetto ad essa.

Poiché la totalità, e quindi la vita intesa come figura della totalità, sono autenticamente tali in quanto non hanno fuori di sé una qualsiasi forma di opposizione che ne infici il carattere di interezza, alla riflessione il coglimento di una struttura di questo tipo risulta necessariamente impossibile.

Il modo attraverso il quale Hegel cerca di superare i limiti di una logica e di un linguaggio che necessariamente riducono il modo d'essere a cui si rivolgono – in questo caso il modo d'essere della vita – ad altro rispetto a ciò che esso effettivamente è si concretizza in un tentativo di forzare la struttura sintattica della proposizione, introducendo in essa una forma di contraddizione. La formula linguistica attraverso la quale Hegel pensa di portare alla luce l'essenza della vita è infatti quella secondo la quale «la vita è l'unione dell'unione e della non-unione»⁴⁰ – formula in cui l'opposizione che qualsiasi espressione dell'intelletto produce nel momento stesso in cui è posta, è assunta e pensata al proprio interno e quindi tolta nella sua forma di mera opposizione.

Affinché però ciò avvenga, e dunque affinché la proposizione possa effettivamente essere compresa come l'espressione adeguata della vita, non basta che essa sia *posta*; è necessario che essa sia compresa e pensata al di là dei limiti di una logica intellettualistica:

ciò che è stato chiamato unione di sintesi e di anti-tesi – avverte infatti subito Hegel – non è qualcosa di posto, di intellettuale, di riflesso, ma anzi per la riflessione il suo unico carattere è di essere un al di là della riflessione.⁴¹

È questo probabilmente il risultato più significativo e originale cui l'itinerario filosofico hegeliano giunge nella sua produzione giovanile. Non solo perché qui appare il primo segno della necessità dell'elaborazione di una logica speculativa capace di oltrepassare i limiti e le astrattezze di un pensiero intellettualistico, ma anche perché nell'impresa di portare alla luce il modo d'essere proprio della vita e nel conseguente tentativo di pensare la totalità senza rimanere ingabbiato all'interno delle opposizioni della riflessione, Hegel non si limita qui a ripercorrere l'itinerario della *Critica* kantiana – dove

³⁹ *FS II*, p. 343 (618).

⁴⁰ *FS II*, p. 344 (618).

⁴¹ *FS II*, p. 344 (618).

pure si rivendica con forza l'impossibilità di dire il vivente a partire da una logica intellettualistica basata su una causalità di tipo efficiente e dunque su una piattaforma di tipo meccanicistico – ma supera anche questa impostazione, cercando di cogliere nella sua essenza la struttura intimamente oppositiva della vita e di darne una adeguata espressione concettuale.

La vita è tale, per Hegel, in quanto è capacità di accogliere in sé la negazione, l'opposizione, ciò che all'intelletto si presenta come l'altro, l'escluso o la contraddizione. E l'espressione in grado di dirne il modo d'essere è quella – contraddittoria e inammissibile per la logica dell'intelletto – secondo la quale «la vita è l'unione dell'unione e della non-unione». Con questa espressione Hegel cerca dunque di togliere la stessa struttura proposizionale: la proposizione, infatti, essendo un alcunché di posto, pone in se stessa già anche la sua opposizione e non riesce perciò ad esprimere la totalità, l'unità, l'assoluto. Per poter dire la totalità, l'unità, l'assoluto, la proposizione deve togliersi come tale e farsi antinomia:

la proposizione fondamentale è un'antinomia e quindi non è una proposizione; come proposizione è sottoposta alla legge dell'intelletto, di non contraddirsi, di non togliersi, ma di essere qualcosa di posto, come antinomia però essa si toglie.⁴²

7. Logica e vita

Con il testo francofortese che si è sopra considerato, Hegel sembra aprirsi la strada a una possibilità di comprensione della vita che, se da una parte è consapevole di tutti i limiti di una considerazione intellettualistica di essa, e dunque della difficoltà di dire attraverso una sintassi radicata nel pensiero dell'intelletto qualcosa che si pone strutturalmente al di là di esso, dall'altra non è disposta ad affidare la vita semplicemente al silenzio o a possibilità espressive che sfuggono a una qualche forma di necessità logica. In questo senso non è esagerato affermare che l'idea stessa della *Scienza della logica* si sviluppa intorno alla necessità di portare a esplicitazione un concetto di ragione che sia in grado di dire ciò che la logica tradizionale impedisce invece di dire, e quindi, appunto, quella connessione del finito e dell'infinito, quell'unità del tutto e delle parti e dell'identico con il differente che è la vita.

Il punto è richiamato con forza proprio nelle righe che aprono la trattazione dell'idea della vita nell'ultima sezione della *Scienza della logica*.

Così si apre il capitolo che si intitola *La vita*:

⁴² G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, cit., p. 24; tr. it. cit., p. 27.

L'idea della vita tocca un oggetto così concreto e, se si vuole, così reale, che con essa secondo la rappresentazione ordinaria della logica il campo di questa può sembrare oltrepassato.⁴³

Non è la vita, sembra chiedersi Hegel anticipando la domanda del lettore, qualcosa che si pone necessariamente *al di là del logico*? Non è cioè la vita – la vita nella sua concretezza, nella sua spontaneità e dunque anche nella sua contingenza – qualcosa che è necessariamente altro rispetto a quel tipo di discorso e di articolazione scientifica che ha a tema l'idea pura, ovvero, per riprendere le parole che aprono la *Scienza della logica* nella sua versione enciclopedica, «l'idea nell'elemento astratto del pensiero»⁴⁴?

Così risponde Hegel, sempre all'inizio della trattazione della vita nella *Scienza della logica*:

Certo, se la logica non dovesse contenere altro che vuote, morte forme di pensiero, non vi si potrebbe in generale parlare di un contenuto tale quale è l'idea o la vita.⁴⁵

È proprio su questo che si gioca dunque la differenza, secondo Hegel, tra il modo tradizionale di pensare la logica e la logica speculativa che trova esplicitazione nella *Scienza della logica*. La logica speculativa – si potrebbe dire – è chiamata a mettere in campo una trama concettuale che è espressione della realtà stessa, una struttura noetica che non riduce cioè la realtà a qualcosa d'altro rispetto a ciò che essa effettivamente è e che non relega dunque la vita, che della realtà è la sua manifestazione più complessa, in uno spazio di silenzio e di aconcettualità che apre la strada a forme di immediatezza che si pretendono estranee al *lógos*. La logica speculativa è una logica della vita, una logica cioè che deve assumere su di sé l'impegno di articolare la struttura e il

⁴³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, F. Hogemann - W. Jaeschke (eds.), Meiner, Hamburg 1985, p. 179; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1984, vol. II, p. 863. In seguito citata con la sigla *WdL III*, seguita dal numero di pagina dell'edizione critica tedesca e successivamente dal numero di pagina dell'edizione italiana citata.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, W. Bonsiepen - H.Ch. Lucas (eds.), Meiner, Hamburg 1992; tr. it. – condotta ovviamente non sull'edizione critica – di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Bari 1967, vol. I, § 19. In seguito citata con la sigla *Enz.* 30, seguita dal numero di paragrafo. Nel caso ci si riferisca alla annotazione al paragrafo, dopo il numero ci sarà l'abbreviazione *Anm.* (Le citazioni tratte dalle aggiunte – e, dove segnalato, dalle annotazioni – si riferiscono alla traduzione di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I, *La scienza della logica*, e vol. II, *Filosofia della natura*, UTET, Torino 1981 e 2002).

⁴⁵ *WdL III*, p. 179 (863).

modo d'essere della vita senza annullarne gli elementi di intima contraddittorietà all'interno di una sostanzialità coerente e indifferenziata⁴⁶.

In realtà, che la considerazione di un modo d'essere come quello della vita, così come anche che la considerazione della parte che precede nella *Scienza della logica* l'idea della vita, e cioè l'*Oggettività* (la quale si articola, come noto, in meccanismo, chimismo e teleologia) siano da considerarsi intrusioni indebite rispetto a una scienza dell'idea pura, qual è la logica, è stato sostenuto da molti interpreti (anche assai 'fedeli') della logica hegeliana⁴⁷.

Già Karl Rosenkranz, ad esempio, nella sua *Wissenschaft der logischen Idee*, pubblicata tra il 1858 e il 1859, osserva che concetti come quelli di meccanismo, chimismo e teleologia, e con essi dunque poi anche l'idea della vita, costituiscono una *metafisica della natura* e non, come vorrebbe invece Hegel, *il concetto dell'oggettività*⁴⁸. E nel tentare di rendere conto di questa difficoltà della logica hegeliana si riferisce a una sorta di permanenza all'interno della scienza della dicotomia fra soggettivo e oggettivo che è propria della sfera fenomenologica piuttosto che di quella logica, dove questa divaricazione dovrebbe essere del tutto sciolta e superata (*aufgehoben*)⁴⁹.

Seppure all'interno di un contesto culturale profondamente mutato, le medesime difficoltà già avanzate da Rosenkranz vengono richiamate negli anni '80 del XX secolo anche da Rüdiger Bubner, il quale da una parte ritiene che un confronto con la logica hegeliana passi essenzialmente attraverso un confronto con quella parte della logica che è l'effettivo coronamento dell'intero suo processo, e dunque con la logica del concetto, dall'altra considera, per così dire, illegittima la prosecuzione della dottrina del concetto oltre la trattazione del sillogismo⁵⁰. Nel passaggio dal sillogismo all'*Oggettività*, la logica, secondo Bubner, trascenderebbe se stessa, andrebbe cioè al di là del proprio compito e delle proprie possibilità. La tesi di Bubner è cioè che la

⁴⁶ Cfr. A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Alber, Freiburg-München 2013.

⁴⁷ Si veda, su questo, P. Livieri, *Il pensiero dell'oggetto. Il problema dell'Oggettività nella Scienza della logica di Hegel*, Verifiche, Trento, 2012, al quale si rimanda anche per l'accurata bibliografia.

⁴⁸ Cfr. K. Rosenkranz, *Wissenschaft der logischen Idee*, erster Theil, Zeller, Osnabrück 1972, p. 26.

⁴⁹ Ciò che non sembra essere chiaro a Rosenkranz è che la scienza, e dunque il sistema e in primo luogo la logica sono certamente il superamento del piano coscienziale della fenomenologia, dove la coscienza è sempre coscienza di qualcosa che è altro da sé; ma questo non implica che con ciò il pensiero abbia anche già attraversato la sua dimensione soggettiva e quella oggettiva. La conquista dell'identità di soggettivo e oggettivo a livello dell'idea implica comunque, anche per il pensiero puro, l'attraversamento delle diverse forme e dimensioni della soggettività e dell'oggettività che sono costitutive del pensiero stesso. Solo riconoscendo soggettività e oggettività non semplicemente come esperienze di una coscienza necessariamente scissa e lacerata, ma come appartenenti alla natura stessa del pensiero, il pensiero può giungere a quell'unità di soggettivo e oggettivo che si manifesta nell'idea.

⁵⁰ Cfr. R. Bubner, *Hegels Logik des Begriffs*, in Id., *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart 1980, pp. 70-123.

sezione *Oggettività*, e conseguentemente anche la sezione dedicata all'*Idea* – la quale è inesplicabilmente fuori dal rapporto fra soggettività e oggettività –, costituisca una sorta di prolungamento della logica al di là di se stessa, al di là, cioè, delle determinazioni del concetto; l'*Oggettività* e l'*Idea* evidenzerebbero cioè, nella lettura di Bubner, una sorta di illegittimo sconfinamento della logica nell'ambito della filosofia della natura e dello spirito. Anzi la difficoltà strutturale di questo passaggio – quello, appunto, fra *Soggettività* e *Oggettività* – così come anche quello alla fine della logica stessa dall'idea assoluta all'idea come natura, sarebbero la prova, secondo Bubner, dell'impossibilità per la logica di proseguire oltre se stessa. Peraltro, sarebbero proprio questi passaggi impropri la base di tutte quelle critiche che rimproverano all'idealismo hegeliano il falso sogno di una produzione del mondo dal concetto.

Eppure, sia che ci si muova all'interno di una prospettiva come quella di Rosenkranz, o all'interno di un quadro interpretativo come quello di Bubner, ciò che tali richieste di correzione ed emendazione implicano rispetto al progetto hegeliano di una *Scienza della logica* è una sua radicale *riduzione*, la quale, a ben vedere, farebbe venir meno proprio il carattere specifico della *Scienza della logica*. Impostazioni come queste sembrano infatti tutte tese a cercare di 'salvare' la logica speculativa hegeliana depurandola degli elementi che vengono interpretati, in essa, come extralogici. Ma una tale operazione non implica semplicemente una critica alla concezione hegeliana dell'*Oggettività* e dell'*Idea*, quanto piuttosto una radicale messa in discussione della concezione stessa della logica nella sua complessità. La logica, nel modo in cui la intende Hegel, è infatti programmaticamente scienza del pensiero in quanto *lógos*, in quanto ragione di ciò che è (*die Vernunft dessen, was ist*). Il titanico tentativo hegeliano è quello di pensare «il pensiero in quanto è insieme anche la cosa in se stessa, oppur la cosa in se stessa in quanto è insieme anche il puro pensiero»⁵¹. Emendare dunque la logica di Hegel da ciò che andrebbe, secondo una concezione certamente non hegeliana, al di là della logica stessa (determinandola a questo punto come studio delle forme del pensare in quanto proprietà del soggetto) significherebbe emendare la logica hegeliana dall'idea stessa intorno alla quale essa si sviluppa⁵².

⁵¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 21, F. Hogemann - W. Jaeschke (eds.), Meiner, Hamburg 1985, pp. 33-34; tr. it. cit., vol. I, p. 31.

⁵² La possibilità di una adeguata comprensione delle strutture logiche dell'oggettività – e dunque meccanismo, chimismo e teleologia –, così come anche dell'idea – che prima di esporsi come idea assoluta è appunto idea della vita e idea del conoscere –, passa dunque attraverso una adeguata comprensione non tanto o non solo delle singole sezioni, quanto piuttosto del tutto sistematico, del rapporto fra la scienza della logica e le altre parti del sistema, e dunque in sostanza passa attraverso una adeguata comprensione della nozione stessa di pensiero oggettivo, inteso come ciò che è a tema certo nella scienza della logica, ma anche, per quanto in forme diverse e non riducibili alla pura forma logica, sia nella filosofia della natura come anche nella filosofia dello spirito. Su questo mi permetto di rinviare a: L. Illetterati, *The Semantics of Objectivity in Hegel's Science of Logic*, in «Internationales Jahrbuch des Deutschen Ideali-

Per Hegel, meccanismo, chimismo e teleologia costituiscono invece strutture logiche di organizzazione della realtà, strutture, cioè, che articolano sul piano dell'oggettività le forme del pensare soggettivo.

La concreta fusione di soggettività e oggettività la si ritrova, però, solo nella vita. La vita è, infatti, la prima forma dell'idea, la prima modalità, la più immediata, di una modalità d'essere, l'idea appunto, che è insieme e inseparabilmente soggetto e oggetto, corpo e materia, contraddizione reale. All'interno della semantica hegeliana, l'idea, infatti, lungi dall'essere una determinazione della soggettività, un alcunché di relativo, cioè, solo al modo d'essere dei soggetti, è invece l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività, ovvero il farsi esistenza esterna della struttura concettuale, e dunque l'inseparabilità di ciò che alla riflessione appare sempre come opposto⁵³.

Così si esprime Hegel nel § 214 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* nell'edizione berlinese del 1830:

L'idea può essere concepita come la *ragione* (questo è il significato propriamente filosofico di *ragione*); inoltre, come il *soggetto-oggetto*, come l'*unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo*; come la *possibilità che ha in sé stessa la realtà*; come ciò la cui *natura può essere concepita solo come esistente*, ecc.; perché, in essa, tutte le relazioni dell'intelletto son contenute, ma nel loro *infinito* ritorno e identità in sé.⁵⁴

Nella *Anmerkung* che segue al paragrafo è possibile cogliere chiaramente la differenza che la logica speculativa ha introdotto rispetto al modo di considerare la questione negli scritti giovanili. Hegel nota, infatti, che tutto ciò che vien detto dell'idea non può che essere letto dall'intelletto che come contraddizione. Il sistema di opposizioni su cui si fonda l'intelletto non ammette infatti che si possa dire di qualcosa che è a un tempo soggettivo e oggettivo, corpo e anima, finito e infinito. Ma se questo produceva, nello Hegel giovanile, una sorta di *impasse* per il pensiero, e in particolare della forma proposizionale che è chiamata ad esprimere il modo d'essere della realtà, ora la logica speculativa è in grado di mostrare la contraddittorietà dell'intelletto stesso, l'autocontraddittorietà delle determinazioni di pensiero prodot-

smus / International Yearbook of German Idealism», 12(2014), pp. 140-163; Id., *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, in «Verifiche», XXXVI, (1-4)2007, pp. 13-31. Quest'ultimo testo è l'introduzione a un numero monografico di «Verifiche» interamente dedicato all'oggettività del pensiero in Hegel. Di particolare interesse è il saggio in esso contenuto di Ch. Halbig, *Pensieri oggettivi*, ivi, pp. 33-60.

⁵³ Sul concetto di Idea in Hegel, cfr. V. Verra, *Idee nel sistema hegeliano*, in Id., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, il Mulino, Bologna 1992; A. Nuzzo, *Idee bei Hegel und Kant*, in Ch. Fricke - P. König - Th. Petersen (eds.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, erkennen und Handeln*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 81-121; G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie Verlag, Berlin 2004.

⁵⁴ *Enz.* '30, § 214.

te dall'intelletto, le quali, se assunte nel loro isolamento, non sono in grado di sostenersi e trapassano perciò giocoforza nel loro contrario, dissolvendosi in quanto determinazioni stabili. Hegel è ora cioè in grado di mostrare che la contraddizione è già attiva nelle determinazioni intellettualistiche e che solo la ragione è in grado di rendere ragione di essa; che solo la ragione può dunque articolare una forma discorsiva nella quale quella contraddizione sia effettivamente compresa.

L'intelletto non vede nell'idea se non contraddizione, in primo luogo perché considera «gli *estremi* dell'idea [...] ancora nel senso e nel significato in cui essi *non* sono nella loro concreta unità, ma restano ancora delle *astrazioni* fuori di essa» e, in secondo luogo, perché si muove anche nei confronti dell'idea come riflessione *estrinseca* e così non vede che «*l'idea è essa stessa la dialettica*, la quale eternamente separa e distingue l'identico con sé dal differente [...], e solo così è creazione, eterna vita ed eterno spirito»⁵⁵.

L'idea non è dunque, all'interno della concettualità hegeliana, né qualcosa che appartenga alla mente, qualcosa cioè che si trova dentro alle nostre teste (come quando diciamo: “mi è venuta un'idea”, “che idea hai di questo argomento?”) né qualcosa che sta fuori dalle nostre teste come un modello, un paradigma, qualcosa che orienta il nostro muoverci nel mondo senza essere parte di esso. Allo stesso modo, l'idea non è un alcunché di sostanziale, un luogo nel quale l'identità degli opposti è semplicemente data, raggiunta e acquietata. L'idea è questa identità nella forma della sua intrinseca processualità, ovvero in quanto è *dialettica*; è l'universalità che si dà individualità e a un tempo l'individualità che si ritrova nell'universalità, ovvero anche l'oggettivarsi del soggettivo e il riconoscimento della soggettività nell'esteriorità. Per Hegel l'idea è la compenetrazione del pensiero e dell'essere, è appunto il farsi forma concreta di una determinazione concettuale, il farsi esistenza di una determinata struttura organizzativa.

È dentro questo sfondo che assume senso, secondo Hegel, una nozione come quella di vita, ed è a partire solamente da esso, ovvero a partire dalla semantica dell'idea, che è possibile pensarne il modo d'essere.

E tuttavia, cercando di seguire l'architettura della logica del concetto è legittimo chiedersi: cosa porta in più la vita rispetto alle nozioni che l'hanno preceduta? In che senso la vita non può già essere compresa a partire dalle determinazioni che hanno trovato il loro sviluppo nelle parti precedenti della logica del concetto?

La terza parte della logica, la logica del concetto – chiamata anche da Hegel “logica soggettiva”, per sottolinearne il carattere di automovimento con cui si vengono a produrre in essa le determinazioni del pensiero –, prima di giungere alla trattazione dell'idea si articola, come già si è accennato, in due sezioni: nella prima – la *Soggettività* – vengono prese in considerazione

⁵⁵ *Enz.* '30, § 214, *Anm.*

le forme logiche del concetto, del giudizio e del sillogismo; nella seconda – l'*Oggettività* – le strutture oggettive del meccanismo, del chimismo e della teleologia.

Cedendo a un eccesso di schematizzazione, si potrebbe dire che meccanismo, chimismo e teleologia sono le strutture concettuali che nell'oggettività incarnano le forme logiche soggettive del concetto, del giudizio e del sillogismo. Meccanismo, chimismo e teleologia costituiscono, cioè, il lato oggettivo di quelle forme logiche che sono considerate precedentemente nel loro versante solamente soggettivo. Ma se è qui che si gioca l'oggettivarsi del concetto in che senso la vita rappresenta una struttura che va oltre rispetto a queste forme? In che senso si può pensare la vita come uno svolgimento *ulteriore* di quelle determinazioni?

La vita, per Hegel, non è semplicemente il farsi oggettivo e reale delle determinazioni logiche. La vita è il concreto superamento della sfera soggettiva e oggettiva: è l'impossibilità di separare il lato soggettivo e quello oggettivo. Concetto, giudizio e sillogismo, per quanto siano strutture concrete e non puramente formali, sono comunque strutture tutte piegate sul lato della soggettività. Meccanismo, chimismo e teleologia, per quanto siano forme concettuali e non meri modi d'essere di un mondo privo di pensiero, sono però forme tutte piegate sul lato dell'oggettività. È solo con la vita che non è più possibile concretamente distinguere tra lato soggettivo e lato oggettivo. È cioè solo con la vita che il concetto è oggetto e l'oggetto è concetto.

La vita è in questo senso *concetto realizzato*, *concetto esistente*, ma lo è in una forma tale per cui non è distinguibile in essa un movimento che si identifichi con la dimensione soggettiva e una materia, un corpo, che si identifichi con quella oggettiva: è corpo organizzato, materia che si struttura secondo una logica intrinseca e attraverso un movimento di sviluppo che non può essere separato da essa. La vita è dunque concetto realizzato, in quanto è finalità interna: è cioè *la cosa che diventa se stessa*, *il processo* per cui attraverso la scissione di sé da se stessa, attraverso il farsi altro da sé, la cosa giunge alla realizzazione di sé, all'attuazione del suo proprio modo d'essere.

8. Vita e praxis

Nella *Anmerkung* § 204 dell'Enciclopedia Hegel così scrive:

Col concetto della finalità *interna* Kant ha risuscitato l'Idea in genere, e specialmente quella della vita. La definizione, che Aristotele dà della vita, contiene già la finalità interna; e sta perciò infinitamente più in alto del concetto della teleologia moderna, che ha innanzi a sé soltanto la finalità *finita*, la finalità *esterna*.⁵⁶

⁵⁶ *Enz.* '30, § 204, *Anm.*

Il riferimento ad Aristotele è qui, come sempre in Hegel, decisivo.

Per Aristotele, infatti, dire che l'anima è la causa e il principio del corpo vivente non significa dire, come avviene nell'ambito del modo d'essere dei *technai onta*, che l'anima è il produttore che dall'esterno dà forma a un corpo, che sarebbe dunque altro rispetto a essa. L'anima è causa, dice Aristotele nel *De Anima*, «come principio del movimento, come fine e come essenza» (B, 4, 415 b 11). Dove ciò che è evidentemente da considerare è che l'anima è causa secondo tutte e tre queste determinazioni, per cui è possibile dire che la vita è la realizzazione di se stessa, il processo attraverso cui essa è in ogni istante la realizzazione della propria essenza. Ancora con le parole di Aristotele: «Che l'anima sia causa come essenza è manifesto. In effetti l'essenza è per tutte le cose la causa del loro essere, e l'essere per i viventi è il vivere, e causa e principio del vivere è l'anima» (*ibi*, 415 b 12-14).

Dire che *l'essere per i viventi è il vivere* rimanda all'altro famosissimo passo aristotelico, tratto questa volta dalla *Politica*: «la vita è *praxis*, non *poiesis*»⁵⁷. Attribuire alla vita la forma concreta della *praxis* significa, innanzitutto in termini negativi, dire che la vita *non* è un movimento in direzione di qualcosa di esterno rispetto ad essa e che la vita non è perciò una sorta di luogo o di condizione a cui il vivere conduce. Dire che la vita è *praxis* e che l'essenza della vita è il vivere vuol dire che la vita è, in ogni istante di se stessa, la pienezza di sé, la compiutezza del proprio essere. Ovvero, detto con terminologia non aristotelica, che la vita è finalità interna, il processo del proprio costituirsi.

Dire che la vita è *praxis*, e dunque finalità interna, significa però per Hegel dire anche – e qui si gioca forse una qualche distanza rispetto all'orizzonte di senso aristotelico – che la vita è una dinamica che implica il bisogno, la lacerazione, il dolore, la mancanza, il negativo. E ciò perché la vita è, nel suo modo d'essere più profondo, *unità negativa*: una unità, cioè, che implica il continuo differenziarsi di sé da sé, il suo continuo scindersi in una pluralità e molteplicità che pure è determinante per il suo costituirsi in quanto unità. Così avviene se si considera la vita nel senso dell'individuo vivente, il quale è, appunto, individuo nella differenza delle sue parti e nell'opposizione con l'esteriorità a cui si contrappone. Così avviene se si considera la vita in quello che Hegel chiama il processo vitale, nel quale la vita entra in relazione e as-

⁵⁷ Aristotele, *Pol.*, I, 4, 1254 a 7 («la vita è un'azione, non una produzione», secondo la traduzione di Carlo Augusto Viano: *Aristotele, Politica e Costituzione di Atene*, UTET, Torino 1955, p. 58). Per una piena comprensione di questo passo aristotelico e delle sue implicazioni, rinvio a F. Chiereghin, «Vivere» e «vivere bene». *Note sul concetto aristotelico di πράξις*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCV, 1(1990), pp. 57-74, il quale fra l'altro nota che se per Aristotele ogni *praxis* è vita, non ogni vita è *praxis*: «Dio infatti è vita, ma non per questo ha *praxis*» (p. 64). In questo senso il nesso fra vita e *praxis* è proprio del modo d'essere finito, di tutti quei modi d'essere che si stagliano cioè all'interno del mondo delle cose che patiscono mutamento. Vorrei qui notare che, per i motivi che andrò nelle pagine subito successive ad argomentare, quella che Aristotele ritiene la vita dell'ente supremo e perfetto, nel modo in cui è intesa, non credo potrebbe essere considerata, secondo Hegel, vita in senso proprio.

simila l'oggettività «che le sta di contro come indifferente». E così avviene se si considera la vita sotto la forma del processo del genere, in cui la vita toglie la sua individualizzazione in un universale che è il «suo esistere oggettivo»⁵⁸.

Per questo il vivente è soggetto: in quanto è la capacità di sopportare il negativo, di accogliere la contraddizione in se stesso; in quanto identità che non esclude, ma anzi implica la distinzione. Il vivente è soggetto perché nella sua attività non tende verso un alcunché di altro da sé. Anche quando è tutta rivolta verso l'esterno, anche quando il vivente esce dalla propria individualità e va incontro a ciò che è altro da sé – muovendo dal bisogno e dunque dalla mancanza che esso avverte in se stesso –, il vivente tende sempre a realizzare se stesso. Il vivente, cioè, nel suo protendersi fuori da sé, ha sempre in sé e non in altro da sé il proprio fine e dunque il proprio centro. E ciò che ha in sé il fulcro del proprio movimento, ciò che ha in sé lo scopo del proprio protendersi fuori di sé, è, secondo Hegel, appunto, *soggetto*.

L'unità concreta della soggettività vivente è un modo d'essere che rimane dunque se stesso anche nel suo dirimersi interno e nel suo farsi altro da sé⁵⁹.

L'essere soggettività del vivente è dunque intimamente connesso al suo essere finalità interna. Proprio per questo non lo si può considerare attraverso le forme concettuali del meccanismo, del chimismo e della teleologia (la quale ultima, la teleologia, indica, nella costellazione concettuale hegeliana – è bene sottolinearlo –, fondamentalmente la finalità esterna e in modo più determinato la finalità soggiacente all'operare tecnico-pratico). Ovvero, per meglio dire, come qualsiasi oggettività, anche il vivente può essere considerato in termini meccanici, chimici o teleologici. Ma in questo modo non si coglie il vivente in quanto vivente, o, il che è lo stesso, lo si coglie «come un che di morto»⁶⁰.

9. Il bisogno e la mancanza

La soggettività vivente è finalità interna, nel senso che è un'attività nella quale lo scopo è il perpetuarsi di quella medesima attività, il mantenimento di quella processualità dentro cui solamente la vita è se stessa.

Questo processo, dice Hegel, «comincia col *bisogno* [Bedürfnis]»⁶¹.

Il bisogno implica evidentemente una mancanza, ma non si identifica con essa. Il bisogno è, semmai, la capacità, che è propria solo della soggettività, di avvertire la mancanza. Nel bisogno, cioè, il vivente è insieme in unità con se

⁵⁸ *WdL III*, p. 182 (867).

⁵⁹ L'organismo animale è la concreta realizzazione della vita nella natura in quanto, per usare le parole dello *Zusatz* al § 342 dell'*Enciclopedia*, esso «è l'uno (*Eins*) che contiene in sé le parti nella loro libertà; l'uno si scinde in esse, dà loro la sua vita universale e le tiene in sé, come il loro negativo, la loro forza».

⁶⁰ *WdL III*, p. 184 (870).

⁶¹ *WdL III*, p. 187 (874).

stesso e scisso in se stesso; è un sé che, per sopperire a una mancanza, avverte l'esigenza e l'impulso di uscire fuori da se stesso. In questo uscir fuori, però, il vivente rimane al contempo in unità con sé. Per questo «esso è l'assoluta *contraddizione* [*absolute Widerspruch*]»⁶². E per questo esso è davvero soggetto.

Mancanza, bisogno, finalità interna e contraddizione costituiscono un plesso concettuale che trova dunque il suo senso più concreto all'interno della semantica della vita.

Nella famosa annotazione al § 359 della filosofia della natura enciclopedica, Hegel scrive:

Solo l'essere vivente sente *mancanza*; giacché solo esso è, nella natura, il *concetto*, che è unità di sé medesimo e del suo *contrario determinato*. [...] Ma si ha la *mancanza*, quando, in uno e medesimo essere, esiste altresì *qualcosa che lo sorpassa*, e in lui perciò è immanente e posta la *contraddizione* come tale. Un essere siffatto, che è capace di avere in sé la contraddizione di se stesso e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità*.

Nelle pagine dedicate alla 'Vita' nella *Scienza della logica*, la contraddizione ne assume il nome di *dolore* (*Schmerz*):

Il dolore è quindi il privilegio [*das Vorrecht*] delle nature viventi [...]. – C'è chi dice che la contraddizione non si può pensare: ma essa nel dolore del vivente, è piuttosto una esistenza reale [*eine wirkliche Existenz*].⁶³

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*. Il riferimento alla contraddizione, che viene qui detta *eine wirkliche Existenz* – e cioè un alcunché che esiste effettivamente e non è solo un errore del pensiero, o comunque una forma della riflessione –, è particolarmente significativo, in quanto segna, in modo piuttosto esplicito, ancora una volta, la differenza tra l'impostazione dello Hegel giovanile rispetto a quello della *Scienza della logica*. Per lo Hegel giovanile, infatti, la contraddizione è in qualche modo la manifestazione di un limite del pensiero, l'evidenza dell'impossibilità per un pensiero che voglia essere scientifico di afferrare e comprendere la realtà nella sua più intima costituzione, e in particolare dunque dell'impossibilità da parte della riflessione di afferrare e comprendere la vita. Non a caso, come si è visto, la vita veniva indicata, dentro a quel contesto, come un *sacro mistero*, ovvero come ciò che necessariamente fa crollare e deflagrare le possibilità esplicative del pensiero dentro una contraddizione che è il segno più potente dell'insufficienza e dell'impotenza di quel pensiero stesso. Lo Hegel della *Scienza della logica* non ha cambiato idea rispetto al modo d'essere della vita e al suo rapporto con la riflessione. Ritiene però, ora, che la contraddizione non debba essere pensata come quella sorta di ostacolo che respinge indietro il pensiero all'interno di una quieta coerenza. Il pensiero, se vuole essere davvero tale, deve fare i conti con la contraddizione. E se vuole pensare la vita, deve pensare la contraddizione. Come noto, è grande merito di Kant, secondo Hegel, avere mostrato la necessità della contraddizione, e cioè «che la contraddizione posta nell'elemento razionale dalle determinazioni dell'intelletto è *essenziale e necessaria*». (*Enz.* '30, § 48, *Anm.*; tr. it. di V. Verra). Questa asserzione, dice ancora Hegel, «va considerata come uno dei progressi più importanti e profondi della filosofia moderna» (*ibidem*). E tuttavia, ad un tempo, in questo apice del pensiero kantiano, dentro a questa consapevolezza estrema che fa della filosofia di Kant l'esito più radicale di tutto il pensiero moderno, si annida anche il suo limite. Proprio qui, infatti, emerge quella tenerezza per le cose del mondo (*Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge*)

Il dolore è il sentimento della soggettività vivente ed è la manifestazione della costitutività della lacerazione in relazione alla sua identità:

siccome esso è in pari tempo in questo sdoppiamento l'assoluta identità, così il vivente è per se stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione [*das Gefühl dieses Widerspruchs*] che è il dolore.⁶⁴

Il dolore è, nel vivente, l'origine del bisogno e dell'impulso. Nel dolore, infatti, il vivente avverte la propria finitezza, la propria fragilità ontologica, e nell'avvertirla si fa impulso verso il suo superamento, si determina in direzione di una soppressione di essa. In questo senso al vivente è originariamente connessa, secondo Hegel, una dimensione di *violenza* (*Gewalt*)⁶⁵. Il vivente,

(*ibidem*) che costituisce il tratto fondamentale, secondo Hegel, dell'approccio kantiano: una sorta di abito costitutivo dell'atteggiamento di pensiero incarnato dal suo criticismo. In che cosa consiste questa *Zärtlichkeit* (termine che Croce traduce con "tenerezza", appunto, e che Verra, forse anche nel tentativo di non rendere troppo caustico il giudizio hegeliano, traduce con "riguardo")? La *Zärtlichkeit* kantiana, che è correlata a una certa forma di modestia che rischia sempre di risolversi, secondo Hegel, nell'altezzoso acquietarsi del soggetto nella propria finitezza – ciò che Hegel chiama, appunto, *la mestizia della ragione* –, consiste nel non voler vedere la contraddizione come qualcosa che è di casa nel mondo, come qualcosa che appartiene effettivamente alla realtà, scaricando in questo modo quella necessità della contraddizione, che pure egli ha portato con lucidità speculativa a emergenza, tutta sulle spalle della soggettività pensante, e dunque come un limite del pensiero e della ragione: «Non deve essere il mondo ad avere in sé la macchia [*Makel*, che, in tedesco, è propriamente lo stigma] della contraddizione, ma tale macchia deve spettare *soltanto* alla ragione pensante, all'*essenza dello spirito*» (*ibidem*). Per Hegel, invece, fare i conti con la contraddizione significa riconoscerla nella sua dimensione *effettiva*, come ciò che costituisce le cose nella loro stessa determinazione. Sul problema della contraddizione in Hegel, cfr. M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2014. Mi permetto inoltre di rinviare anche al mio *Limit and Contradiction in Hegel*, in E. Ficara (ed.), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 127-152.

⁶⁴ *WdL III*, p. 187 (874).

⁶⁵ Cfr. *WdL III*, p. 188 (875). Questo è un punto importantissimo e che richiederebbe una analisi a sé. Ciò che si può notare è che questo carattere di violenza è connaturato, secondo Hegel, alla soggettività stessa. Il vivente non è estraneo alla violenza, anzi, è necessariamente violento, proprio perché è soggetto. Nello *Zusatz* n. 3 al § 24 dell'*Enciclopedia*, Hegel parla della soggettività dell'uomo mettendone in luce l'essenziale *malvagità*. Con riferimento, infatti, da un lato alla dottrina del peccato originale e dall'altro alla convinzione rousseauiana della originaria bontà dell'uomo, Hegel sostiene la teoria della naturale cattiveria dell'uomo, sottolineando che nella misura in cui è semplicemente naturale (è cioè semplicemente una soggettività vivente) egli è cattivo. In quanto naturale, infatti, l'uomo non corrisponde alla propria autentica natura, che è un oltrepassamento della mera naturalità. Tale oltrepassamento non toglie però la cattiveria, non rende l'uomo puro e libero da qualsiasi elemento che abbia a che fare con il male. Più radicalmente, Hegel sostiene che anche nel momento in cui esce dalla sua mera naturalità, in quanto come soggettività persegue solamente i propri scopi particolari (e dunque soggettivi), l'uomo continua a essere originariamente cattivo. E identifica appunto la soggettività, intesa come la fuoriuscita dalla natura al fine di soddisfare dei bisogni attraverso il proprio pensiero e le proprie azioni, con la malvagità. Per cui verrebbe da dire che finché rimane solo un soggetto l'uomo è necessariamente cattivo. Sulla *violenza* nella filosofia di Hegel, cfr. V. Morfino, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000.

infatti, per continuare a essere se stesso, per realizzarsi nella sua essenza, che è appunto il vivere, si rivolge a ciò che gli si presenta come altro, all'oggettività esterna, nel tentativo di trovare in essa, e dunque nel suo consumo e nella sua assimilazione, ciò che è in grado di soddisfare il bisogno lacerante da cui esso muove, ciò che è in grado di sopperire a quella mancanza che produce sofferenza e scissione nella struttura soggettiva del vivente. Nel rapporto che il vivente istituisce con l'altro da sé (che è tanto un altro inorganico quanto, nella relazione sessuale, un altro che è esso stesso un vivente) emerge dunque chiaramente il carattere di essenziale finitezza, di concreta limitatezza e di strutturale insufficienza che è proprio della soggettività vivente.

Se ci si fermasse però a questo non si sarebbe compreso fino in fondo il modo d'essere della vita. Proprio in quanto è la capacità di essere e di vivere questa indigenza, proprio perché sente nel dolore e nella lacerazione la propria finitezza, il vivente è la tensione continua ad andare oltre questa condizione, a oltrepassare il limite, ad appagare il proprio stato di inquietudine e indigenza in una relazione con l'alterità e l'esteriorità dentro la quale solamente il vivente è ciò che effettivamente è.

In un frammento preparatorio alla *Scienza della logica*, databile agli anni che Hegel trascorre tra Bamberg e Nürnberg, e pubblicato come *Beilage* all'edizione critica della *Scienza della logica* con il titolo *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, Hegel usa un'espressione che forse più di altre è rivelativa del modo d'essere del vivente e dunque della vita in generale: *Thätigkeit des Mangels*, attività della mancanza⁶⁶. La vita è l'attività della mancanza, il farsi attivo di una mancanza, la quale non è semplicemente una negazione che affetta un ente, quanto piuttosto, essendo costitutiva del modo d'essere di quell'ente, ciò che determina il suo stesso agire. La vita non è, in questo senso, una qualche forma di integrità che si trova poi a patire una lacerazione e quindi a mettere in atto una attività finalizzata alla ricostituzione della compiutezza ferita. La vita è se stessa, è *compiutamente* se stessa, solo in quanto è mancante, e quindi solo nella ferita, nella lacerazione, nel movimento che la scissione origina e produce. Questo intende Hegel quando insiste sulla determinazione della vita come *negative Einheit*, unità negativa. L'unità e la compiutezza della vita non sono cioè la conseguenza del soddisfacimento della mancanza, non sono l'esito del superamento di quello stato difettivo che si rivela nella mancanza: l'unità e la compiutezza della vita si esprimono nella mancanza stessa, sono tutt'uno con la lacerazione che la mancanza implica. La mancanza non è, dunque, per la vita, la manifestazione di un difetto che possa essere riparato per consentire ad essa di sussistere nella sua forma compiuta, o la constatazione del non esserci di un pezzo che impedisce al sistema di funzionare correttamente; poiché la mancanza è costitutiva del modo d'es-

⁶⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Zum Mechanismus, Chemismus, Organismus und Erkennen*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 12, cit., pp. 259-298, in part. p. 280; tr. it. di L. Illetterati, *Sul meccanismo, il chimismo, l'organismo e il conoscere*, Verifiche, Trento 1996, p. 54.

sere della vita ed è perciò connaturata ad essa, l'esserci stesso della mancanza è un tutt'uno con la forma compiuta che la vita offre di se stessa⁶⁷.

⁶⁷ Quando Hegel definisce la vita come *contraddizione assoluta*, intende evidentemente sottolineare l'inalienabilità di questa contraddizione, il suo non poter essere rimossa. Se la vita è una lotta costante per dare soddisfazione alla mancanza che la costituisce, dall'altro lato e nello stesso tempo essa non può essere l'eliminazione di essa, perché questa eliminazione sarebbe, *necessariamente*, una forma di autoannientamento e di autoannullamento della vita stessa. In questo senso tutti i tentativi della vita di assicurarsi di fronte al pericolo, al rischio, alla violenza, non possono produrre una immunizzazione totale. Una immunizzazione della vita dal pericolo, dal rischio, dalla violenza, implicherebbe, infatti, il venir meno della vita stessa. Come se la lotta per la salvaguardia e la protezione della vita sconfinasse necessariamente, nel suo massimo compimento, nella distruzione della vita stessa.

Su questo tema hanno insistito alcuni dei più significativi romanzieri contemporanei. Si pensi ad esempio a John Maxwell Coetzee, oppure anche a Don DeLillo.

Nel romanzo pubblicato nel 2013 con l'enigmatico titolo *The Childhood of Jesus* (Harvill Secker, London 2013: titolo enigmatico perché nel romanzo non si parla di Gesù), Coetzee descrive una società per molti versi immunizzata al dolore e alla sofferenza: una sorta di terra della salvezza, un luogo tutto perfettamente organizzato, dove non è detto che le cose funzionino, ma sicuramente sono strutturate al fine di funzionare; dove i gesti sembrano tutti rispondere a una logica dell'efficacia e dell'efficienza, dove sembrano non essere contemplati passione ed entusiasmo, rabbia e amore, dolore e ribellione; dove si cerca cioè di tenere sotto controllo tutto ciò che potrebbe produrre smottamenti imprevisi, reazioni inconsulte, azioni improvvise. La vita qui è esangue (*bloodless*) dice Simón – il protagonista, che è giunto in questa terra per una qualche non specificata necessità e che non riesce ad accettare questo modo di vivere la vita: «Tutti quelli che incontro sono così civili, così gentili e bene intenzionati. Nessuno bestemmia, nessuno si arrabbia o si ubriaca. Nessuno alza la voce. Fate una dieta a base di pane e acqua e crema di fagioli e sostenete di essere sazi; com'è possibile che sia così, umanamente parlando? Mentite anche a voi stessi?» (J.M. Coetzee, *L'infanzia di Gesù*, tr. it di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2013, p. 29). Simón non ci sta: «Noi, questo bambino e io, abbiamo fame. [...] Abbiamo fame tutto il tempo. Lei mi dice che la nostra fame è qualcosa di esotico, qualcosa che ci portiamo dietro, ma che non appartiene a questo luogo, che dobbiamo reprimerla e dominarla. Una volta ammicchila la nostra fame, dice, una volta dimostrato di poterci adattare, vivremo per sempre felici e contenti. Ma io non voglio fare morire di fame il cane» (*ibidem*). Il riferimento al cane sembra qui un riferimento a una dimensione di animalità che si vorrebbe del tutto sopprimere. Ma sopprimere questa dimensione, secondo Simón, significa sopprimere la vita stessa. In qualche modo, quello che in questo nuovo mondo e in questa nuova vita si tende a sopprimere è proprio la mancanza e il dolore che è ad essa connesso. La donna per la quale Simón prova desiderio cerca di fargli capire perché il suo modo d'essere è inadeguato: «A me questo suona come una mentalità vecchia [*an old way of thinking*]. Quella mentalità per cui, indipendentemente da tutto quello che hai, c'è sempre qualcosa che manca [*something missing*]. Il nome che decidi di dare a questo *qualcosa di più* che manca è passione. Ma sono pronta a scommettere che se domani ti offrissero tutta la passione che vuoi – secchiate di passione – troveresti subito una nuova cosa di cui sentire l'assenza, di cui sentire la mancanza. Questa insoddisfazione infinita, questa bramosia del qualcosa di più che manca, è una mentalità di cui secondo me facciamo bene a liberarci. *Non manca niente* [Nothing is missing]. Il niente che tu pensi manchi è un'illusione. Vivi di un'illusione» (*ibi*, p. 58).

Zero K, l'ultimo romanzo pubblicato da Don DeLillo (Simon & Schuster, New York 2016), narra del sogno di eternità e immortalità. In una azienda ipertecnologica e avvolta da un alone religioso e sacrale – *Confidence* – i corpi delle persone vengono congelati a zero gradi Kelvin per poter poi essere scongelati in un futuro indeterminato nel quale le malattie – e a quel punto anche la morte stessa – saranno debellate. Ciò che si cerca dunque di togliere, attraverso il processo del congelamento, è il tempo stesso. È il progetto di una vita letargica, ma è anche

Detto diversamente ancora, e con una formula solo apparentemente paradossale, ciò che non può mancare alla vita per essere integralmente e completamente se stessa è la mancanza stessa. Quando non avverte più la mancanza, la vita non è più, ha smesso di essere: l'assenza della mancanza è, per il vivente, il segno della sua morte.

Se è vero infatti che, con Aristotele, noi consideriamo e chiamiamo compiuto l'ente cui non manca nulla relativamente a ciò che è richiesto dalla sua propria costituzione, e che la vita è, costitutivamente, l'attività di una mancanza, ciò che alla vita non può mancare, per essere ciò che è, è il mancare stesso. Senza questa attività della mancanza, senza il negativo che la costituisce, la vita stessa non sarebbe⁶⁸.

10. Conclusioni

All'interno della filosofia della natura dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel è esplicito nel dire che la vita è concetto. Ma a differenza di quanto sostiene Jabr, che è stato citato all'inizio di questo contributo, dire che la vita è concetto non significa affatto dire che la vita non esiste; non significa cioè affermare che la nozione di vita è qualcosa che sta solo dentro le nostre menti e che non ha alcun correlato oggettivo nel mondo. Così come non avrebbe senso, per Hegel, dire che qualcosa come la legge di gravità, il peso specifico, l'organizzazione del sistema solare o la neutralità chimica, che sono tutte strutture concettuali, non hanno realtà. Ma nel caso della vita la mossa hegeliana è ancora più forte: per Hegel la vita è concetto

la descrizione di un modello sociale basato su un paradigma securitario e immunitario, in cui si pretende di salvare la vita dalla negatività che pure essa incarna: «Io intanto mi chiedevo se quello che stavo osservando era un futuro controllato, uomini e donne subordinati, volontariamente o meno, a una forma di comando centralizzato. *Vite manichinizzate*. Era un'idea troppo semplicistica? Ho pensato alle varie cose del posto, al disco sul mio braccialetto che, in teoria, gli comunicava la mia posizione in qualsiasi momento. Ho pensato alla mia stanza, piccola e stretta, ma che incarnava una strana totalità. E le altre cose lì, i corridoi, le virate, i giardini artificiali, le unità alimentari, il cibo non identificabile e la linea di confine tra utilitario e totalitario» (D. DeLillo, *Zero K*, tr. it. di F. Aceto, Einaudi, Torino 2016, p. 125; corsivo mio). La *vita manichinizzata* è il prolungamento di quella che DeLillo chiama la «vita contemporanea», la quale è una vita «così incorporea che ci si può infilare un dito dentro» (*ibi*, p. 76). Una vita il cui nuovo dio è la tecnologia: «Tecnologia basata sulla fede. Ecco cos'è. Un altro dio. Non tanto diverso, alla fine, da alcune nostre divinità del passato. Solo che è un dio reale, questo, è vero, mantiene le promesse» (*ibi*, p. 10). Questa *vita manichinizzata*, sicura, indolore, sorretta e protetta da qualsiasi possibilità di sfregio con dispositivi tecnologici, è appunto la vita che, volendo togliere la contraddizione che la costituisce, si traduce nell'annientamento della vita stessa.

⁶⁸ Nel chiarire i diversi significati in cui si dice "necessario", Aristotele porta come esempio per chiarire il primo di questi modi – «necessario significa ciò senza il cui concorso non è possibile vivere» – la respirazione e il nutrimento per l'animale, «perché questo non può esistere senza di quelli» (Aristotele, *Metaph.*, V, 1015 a 20 ss.). Ma poiché nutrimento e respirazione costituiscono l'articolazione di una mancanza, è possibile dunque dire che è la mancanza stessa ad essere necessaria.

che esiste, concetto che si articola all'interno dell'oggettività. Detto con il linguaggio proprio di Hegel, questo significa, come si è visto, che la vita è idea: la vita è infatti la prima e più immediata forma dell'idea.

Il concetto di idea, come si è accennato, significa in Hegel il superamento della separazione fra soggettività e oggettività. Ma non come un *desideratum*. L'idea indica, infatti, ciò che non può *strutturalmente* essere pensato né come solo soggettivo, e dunque come solo relativo alla dimensione della soggettività, né come solo oggettivo, ovvero come esistente in modo indipendente e separato rispetto alla soggettività. L'idea non è, cioè, né una *sostanza* nel senso classico del termine, né un *concetto* che appartiene in quanto tale a un pensiero altro e separato dalla realtà: né una determinazione solamente *ontologica*, né una determinazione solamente *epistemologica*.

La parola che forse identifica nel modo più radicale l'idea, in Hegel, è la parola *verità*:

*L'Idea è il concetto adeguato, il Vero oggettivo, ossia il Vero come tale. Quando qualcosa ha verità, l'ha per la sua idea, ossia qualcosa ha verità solo in quanto è idea.*⁶⁹

Dire che l'idea è verità è forse il modo più potente attraverso il quale Hegel mette in rilievo l'inscindibilità della dimensione epistemologica da quella ontologica. La verità nel suo senso più radicale non è infatti, per Hegel, l'adeguazione tra un contenuto proposizionale e uno stato di cose. Certo, questo è uno dei significati della verità. Un significato, verrebbe da dire, di tipo 'epistemologico', in cui ciò che è in gioco è l'adeguatezza di una proposizione del soggetto rispetto a uno stato di cose oggettivo esterno a quel soggetto stesso. Ma accanto a questa nozione di verità è possibile cogliere in Hegel un significato, più originario e radicale rispetto al significato epistemologico, che è stato anche chiamato 'ontologico'⁷⁰. Secondo questo significato, che è quello al quale Hegel si riferisce parlando dell'idea, qualcosa è vero quando realizza il suo concetto, quando è l'espressione concreta del suo lato concettuale, ovvero, detto diversamente, quando qualcosa è effettivamente ciò che ha da essere. Sono famose le osservazioni che Hegel fa a proposito di concetti come quello dell'amicizia o dello stato. Un amico è un *vero* amico solo in quanto realizza nel suo modo d'essere il concetto dell'amicizia. E non a caso noi affermiamo che è un falso amico colui che in qualche modo sembrava corrispondere al concetto dell'amicizia, ma che poi nel suo comportamento concreto, e cioè nella realtà, si è rivelato altro da come lo si era pensato. Altrettanto, uno stato è davvero uno stato solo se realizza il suo concetto, solo se realizza quella compenetrazione delle parti con il tutto che è il concetto dello stato. Uno stato che si presenti tale, ma neghi la sua costituzione concettuale,

⁶⁹ *WdL III*, p. 173 (857).

⁷⁰ Cfr. Ch. Halbig, *Pensieri oggettivi*, cit.

non è davvero uno stato. E tuttavia se di un amico diciamo che non è propriamente un amico e di uno stato diciamo che non è propriamente uno stato, il fatto che comunque correliamo quelle realtà al concetto di amicizia e di stato è perché quelle realtà partecipano, per quanto in modo inadeguato, dell'idea:

Il peggior fra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea: gli individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere.⁷¹

Verità nel senso più radicale è dunque, nella costellazione concettuale hegeliana, l'unità del concetto della cosa e della sua realtà. Verità in senso radicale, verrebbe dunque da dire, è l'essere la cosa ciò che essa realmente è, la possibilità per la cosa di esprimere totalmente il suo proprio essere⁷². La verità, intesa in questo senso, ha evidentemente una componente normativa. Non nel senso che la soggettività debba imporre modi d'essere agli enti a cui si rapporta: l'ente è cioè vero, se realizza il suo proprio concetto, il concetto che lo costituisce.

La vita è la prima e più immediata forma dell'idea, secondo Hegel, in quanto la vita è, *solo* se realizza il suo concetto. La vita è unità delle parti e del tutto, processo che nel suo scindersi e separarsi rimane in unità con sé, relazione costitutiva con l'esteriorità e con l'alterità, di modo tale che fuori da questa relazione il vivente non ha la possibilità di essere in quanto vivente. Una vita che non realizza il suo concetto non è vita. Mentre uno stato che non realizza il suo concetto è comunque, seppure in una forma inadeguata, uno stato, una vita che non vive non è una vita. Una vita che non sia l'attività della mancanza, che non realizzi il processo che l'avvertire la mancanza implica, non è una vita.

In un certo senso, dunque, Ferris Jabr, il quale sosteneva, come si è ricordato all'inizio, che la vita non esiste, in quanto è solo un concetto, secondo Hegel, potrebbe anche avere ragione. Nel senso che la vita non è un ente, una realtà, che possa essere individuata nello stesso modo in cui si individua un oggetto nel mondo. E nel senso, anche, che la vita è effettivamente un concetto, una forma di articolazione concettuale. Il concetto non è però, per Hegel, semplicemente qualcosa che sta dentro la nostra testa, che appartiene cioè a un pensiero che è altro e separato dalla realtà. Il concetto è semmai il modo d'essere della vita, ciò che rende la vita quello che è. Questo implica però che la vita non è *solo* un concetto, ma è concetto realizzato, realtà strutturata secondo una specifica dinamica concettuale.

Questa dinamica è quella dell'attività della mancanza, dell'unità negativa, dell'identità in se stessa differente, della contraddizione; e dunque, come si è

⁷¹ *WdL III*, pp. 175-176 (860).

⁷² Cfr. G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Verifiche, Trento 2016.

visto, del dolore, dell'appetito, del desiderio, dell'incessante spinta al superamento della lacerazione che comunque il vivente, per essere, è. Una dinamica che, nel momento in cui la si volesse depurare dagli elementi di negatività che la costituiscono – e quindi la si volesse totalmente immunizzare dalla sofferenza, dal pericolo, dall'instabilità – si scioglierebbe o nell'indistinzione inorganica o in una nuova forma d'essere che non potremo più, però, chiamare vita.

Abstract

“Life” is the central concept to all philosophers belonging to the so-called classical German philosophy. The development of the notion of “life” marks the attempt to overcome a series of typical dualisms rooted in the modern philosophical tradition, *i.e.* soul *vs* body, thinking *vs* world, nature *vs* spirit. For this reason, “life” is often defined in terms of unity, as “embodied soul” or “animated body”, for instance, as well as «spirit that is nature» (a famous Schellingian expression) or «nature that is spirit».

In my paper, I will first explore the motives underlying the development of such a notion of “life”. The interest for the concrete phenomenon of life, as I will show, has in the first place a critical function, namely: it aims primarily at questioning the above mentioned conceptual structures coming from early modern philosophy.

In particular, I will focus on Hegel’s treatment of “life”, exploring the original character of his conception with respect to the other concepts circulating in classical German philosophy.

In the second part, I will therefore explore the function and the various meanings that the notion of “life” has in Hegel’s logic. I will answer the following questions: what does Hegel mean by saying that life is a «negative unity»? What does he mean when he says that life is «absolute contradiction»? And in what sense does Hegel speak of life as a first form of the Idea?

I will argue that a proper understanding of Hegel’s notion of “life” involves a deep rethinking of a key modern philosophical distinction, namely the distinction between “epistemological” considerations, on the one hand, and considerations pertaining to the “ontological” sphere, on the other.



Inschibboleth Edizioni - Via G. Macchi 94 - 00136 - Roma - www.inschibbolethedizioni.com

Condizioni di acquisto e di abbonamento:

Abbonamento annuale: € 45,00.

Volumi singoli da 2013 ad oggi: € 25,00.

Per abbonarsi o richiedere singoli numeri è possibile inviare una mail all'editore, all'indirizzo: ordini@inschibbolethedizioni.com.

Nella mail occorre indicare Nome, Cognome (oppure ragione sociale) e l'indirizzo di spedizione.

Se si intende richiedere la fattura occorre indicare anche Codice Fiscale o Partita iva.

L'editore risponderà alla mail indicando le modalità di pagamento.

In alternativa è possibile abbonarsi o ordinare singoli numeri e provvedere al relativo pagamento direttamente on line, visitando il sito dell'editore <http://www.inschibbolethedizioni.com> o la pagina della rivista all'indirizzo <http://www.inschibbolethedizioni.com/riviste/il-pensiero/>.

Per garantire la continuità nell'invio dei fascicoli l'abbonamento che non sarà disdetto entro il 30 settembre di ciascun anno si intenderà tacitamente rinnovato e fatturato a gennaio dell'anno successivo.

Le richieste di abbonamento, le segnalazioni di mutamento di indirizzo e i reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno inviate per mail a ordini@inschibbolethedizioni.com.

In questo numero:

Al lettore

Saggi

L. LUGARINI, *Giudizio e sillogismo*; F. DUQUE, *È ideale la realtà virtuale? Hegel e gli spettri*; L. ILLETTERRATI, *Vita e concetto. Hegel e la grammatica del vivente*; M. DONÀ, *«Sich selbst aufhebende Vermittlung». Il concetto come idea: ovvero la mediazione che toglie se stessa, nella Dottrina del concetto*; M. CAPASSO, *L'essere come ritorno. Apparenza e riflessione nella Scienza della logica di Hegel*; E. FORCELLINO, *Dal nulla al nulla. Intorno al luogo del 'logico'*; G. GORIA, *Tautologia. Hegel e il fondamento*; M. ADINOLFI, *Fra Hegel e Heidegger: l'identità e l'esperienza del pensiero*.

Varia

G. DI TOMMASO, *Sistema e libertà in Fichte e Schelling*; G. MORO, *Recensione di Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*; F. CROCI, *Recensione de L'estetica di Hegel*.

ISBN 978-88-98694-53-2



9 788898 694532

ISSN Cartaceo 1824-4971
ISBN Cartaceo 978-88-98694-53-2
ISBN e book 978-88-85716-04-9

Inschibboleth edizioni - Roma
www.inschibbolethedizioni.com