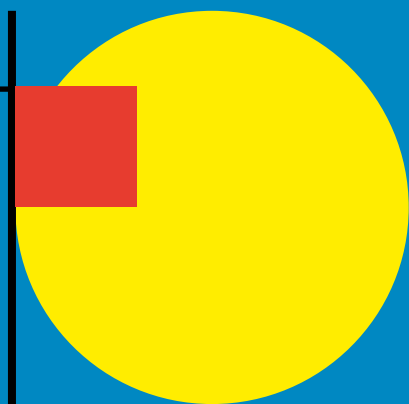


Poetica e retorica
del discorso scientifico
nelle letterature europee
dell'età moderna



A cura di Elisabetta Mengaldo

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Volume stampato con il contributo del Dipartimento
di Studi Linguistici e Letterari dell'Università di Padova

Prima edizione: 2023 Padova University Press

Titolo originale: Poetica e retorica del discorso scientifico nelle letterature
europee dell'età moderna

© 2023 Padova University Press
Università degli Studi di Padova
via 8 Febbraio 2, Padova
www.padovauniversitypress.it

Progetto grafico di copertina: Sofia Bramati

Impaginazione: Padova University Press

ISBN 978-88-6938-354-0



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

**Poetica e retorica del discorso scientifico
nelle letterature europee
dell'età moderna**

a cura di
Elisabetta Mengaldo

PADOVA
UP

Indice

Prefazione <i>Elisabetta Mengaldo</i>	7
<i>Progress</i> e rapsodia in Bacone e Browne <i>Rocco Coronato</i>	15
Retorica e autopsia negli scritti di Ulisse Aldrovandi: il draco bolognese tra <i>historia</i> e rappresentazione <i>ad vivum</i> <i>Monica Azzolini</i>	33
Caleidoscopio onirico: il formato e la narrazione del sogno nei <i>Träume</i> di Johann Gottlob Krüger. <i>Elena Agazzi</i>	63
L'osservazione del piccolo. Sguardo microscopico e forma breve nei <i>Sudelbücher</i> di Lichtenberg <i>Elisabetta Mengaldo</i>	89
La semantica della vita tra filosofia e scienze della natura nel dibattito postkantiano <i>Luca Illetterati</i>	113
Il discorso scientifico leopardiano: qualche appunto (e un esempio) fra <i>Dissertazioni</i> e <i>Zibaldone</i> <i>Massimo Natale</i>	143
<i>Physique</i> e <i>moral</i> nel romanzo manzoniano: il notturno di Lucia <i>Silvia Contarini</i>	161
La scienza, la libertà, il destino: Georg Büchner <i>Stefano Poggi</i>	177

Darwin, la retorica dell'immagine e la fotografia <i>Luigi Marfè</i>	191
Sulla retorica della scienza in Darwin e Kropotkin <i>Riccardo Nicolosi</i>	209
Le autrici e gli autori	225

La semantica della vita tra filosofia e scienze della natura nel dibattito postkantiano¹

Luca Illetterati

0. Introduzione

Ciò che si intende evidenziare nell'attraversamento di una serie di testi posti entro un prisma temporale che si apre con la pubblicazione della *Critica della capacità di giudizio*, nel 1790, e giunge fino ai primi anni dell'Ottocento e in particolare alla pubblicazione della *Scienza della logica* di Hegel tra il 1812 e il 1816, è la centralità che assume nel dibattito filosofico, letterario e scientifico tedesco di quegli anni la nozione di vita. Una centralità, questa la tesi che viene qui proposta, che arriva a fare della vita una sorta di prisma attorno al quale viene a costituirsi un nuovo modello di razionalità. In particolare si cercherà di mostrare come il concetto di vita diventi, in un certo modo, il paradigma della necessità di un pensiero critico nei confronti della separazione tipicamente moderna tra mente e mondo, tra soggetto e realtà; più radicalmente ancora, il pensiero della vita è un pensiero che non può chiudersi né all'interno di una dimensione puramente epistemologica – ovvero la dimensione relativa ai modi attraverso cui il soggetto pensa il mondo – né in una dimensione puramente ontologica – ovvero la dimensione relativa al modo d'essere stesso del mondo, in quanto esso implica il coinvolgimento in sé sia della dimensione soggettiva che di quella oggettiva.

¹ Desidero qui ringraziare Giulia Bernard, con la quale ho discusso il testo e che mi ha aiutato non poco nella sua stesura finale.

1. Per una semantica della vita

Scrive Michel Foucault:

La storia del pensiero è l'analisi del modo in cui un campo non problematico di esperienze, o un insieme di pratiche, che erano accettate senza problema, che erano indiscusse, familiari e "tacite", diventano un problema, sollevano discussione e dibattito, sollecitano nuove reazioni e mettono in crisi il precedente tacito comportamento, le abitudini, le pratiche e le istituzioni fino a quel momento accettate.²

La centralità della nozione di vita nel dibattito postkantiano è l'emergenza di una questione che attraversa problematicamente tutta la modernità e che, come dice Foucault nel passo appena richiamato, da campo non problematico di esperienza, diventa progressivamente, sempre più, un problema, mettendo in crisi comportamenti taciti, pratiche di ricerca, modelli di pensiero.

In questo senso, il fatto che la scienza della vita, ossia la biologia, riceva il suo nome proprio nei primissimi anni dell'Ottocento è un elemento niente affatto banale o trascurabile. La vicenda della sua istituzione è complessa. Da una parte, non si può mancare di osservare come la parola «biologia» esistesse già da prima. Come ha evidenziato Georg Toepfer nel suo *Historisches Wörterbuch der Biologie*, infatti:

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird es allerdings nicht in seiner heutigen Bedeutung im Sinne einer Lehre von der belebten Natur, sondern zur Bezeichnung des individuellen Lebens und der Biografie eines Menschen verwendet. [...] „biologie“ bezeichnet bei Linné die Lebensbeschreibung berühmter Botaniker. Der erste, der das Wort für eine allgemeine Lebenslehre verwendet, ist nach neueren Erkenntnissen der Wolfianer M.C. Hanov im Jahr 1766 im dritten Band seiner Naturphilosophie, in der er die Biologie neben die Geologie und über die beiden Disziplinen der Zoologie und Botanik (»Phytologie«) ordnet. Im Deutschen und Französischen erscheint der Ausdruck mit der heutigen Bedeutung um 1800; in der englischen Sprache im Jahr 1819 in einem Lehrbuch von W. Lawrence.³

² M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 2005, p. 49.

³ G. TOEPFER, *Historisches Wörterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Metzler, Stuttgart 2011, p. 254: «Fino alla fine del XVIII secolo, tuttavia, non viene utilizzato nel suo significato attuale nel senso di dottrina della natura animata, ma per designare la vita individuale e la biografia di una persona. [...] "biologia" in Linné si riferisce alla biografia di famosi botanici. Secondo recenti scoperte, il primo a usare il termine per una teoria generale della vita è il wolfiano M.C. Hanov nel 1766 nel terzo volume della sua filosofia della natura, in cui posiziona la biologia accanto alla geologia

Dall'altro lato il fatto che il nome biologia trovi la sua canonizzazione proprio negli anni a cavallo fra XVIII e XIX secolo è l'indicatore tanto dell'emergenza di una questione, quanto della necessità di un discorso che salvaguardi la specificità e l'autonomia di quella questione: un discorso, detto diversamente, che non assorba la vita dentro pratiche discorsive e stili di ricerca consolidati all'interno di altre scienze che non andrebbero a cogliere il proprio della questione stessa e la ridurrebbero ad altro rispetto a ciò che essa è. In questo senso è estremamente emblematica una affermazione come quella di Marie François Xavier Bichat il quale, nelle sue *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* pubblicate a Parigi nel 1801, si sforza, con strumenti retorici che vedremo tornare e che rivelano un elemento niente affatto marginale relativo all'emergenza della problematica della vita come questione scientifica, di distinguere il carattere proprio delle leggi riguardanti il vivente dalle leggi di tipo fisico, che hanno invece a che fare con l'inorganico. Secondo Bichat,

la fisiologia avrebbe fatto assai più progressi se non fossero state portate in essa delle idee dedotte dalle scienze dette accessorie, ma che sono essenzialmente diverse da esse. La fisica, la chimica, ecc. si toccano, perché le stesse leggi governano i loro fenomeni; ma un immenso divario li separa dalla scienza dei corpi organizzati, perché esiste un'enorme differenza tra queste leggi e quelle della vita. Dire che la fisiologia è la fisica degli animali è dare un'idea estremamente imprecisa di essa; vorrei tanto dire che l'astronomia è la fisiologia delle stelle.⁴

Bichat auspica la nascita di nuove categorie, e, attraverso queste, di un nuovo linguaggio che sia adeguato al vivente. Quello scientifico tradizionale, infatti, plasmato sul modello delle scienze fisico-matematiche, rimanda continuamente, secondo Bichat, a concetti che sono propri della sfera dell'inorganico e che non riescono quindi ad esprimere adeguatamente ciò che distingue in modo peculiare l'ambito della vita. Parlare della vita con il linguaggio della fisica o anche della chimica, significa averla già ridotta a qualcosa d'altro rispetto a ciò che essa è.

In questa medesima direzione si muovono due testi straordinariamente emblematici per la cultura tedesca di fine Settecento e dei primi anni dell'Ottocento; due testi scientifici che tuttavia hanno esercitato

e al di sopra delle due discipline della zoologia e della botanica ("fitologia"). In tedesco e in francese il termine compare con il suo significato attuale intorno al 1800; in inglese nel 1819 in un libro di testo di W. Lawrence» (trad. mia, L.I.).

⁴ F.X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, reproduction facsimilé de l'édition de 1800, Gauthier-Villars Editeur, Paris 1955, art. 7, §1.

un'influenza notevole anche sulla cultura filosofica e letteraria dell'epoca. Il primo è il famoso *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte* (1785) di Johann Friedrich Blumenbach e il secondo è la *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur* (1802) di Gottfried Reinhold Treviranus.

Di questi due testi verranno qui selezionate due citazioni che appaiono particolarmente significative rispetto alla linea discorsiva che si sta proponendo: la prima di Blumenbach (1) e la seconda di Treviranus (2):

(1) In tutte le creature viventi, dall'uomo al verme e dal cedro alla muffa è presente un peculiare impulso (*Trieb*), innato e attivo per tutta la vita, ad assumere dapprima la propria determinata configurazione (*Gestalt*), quindi a mantenerla, e nel caso essa fosse distrutta, a ristabilirla per quanto possibile. Un impulso (o tendenza o sforzo (*Bestreben*) come lo si voglia chiamare) che è totalmente diverso sia dalle universali qualità dei corpi in generale, sia dalle rimanenti forze peculiari dei corpi organizzati (*organisirten Körper*) in particolare; impulso che sembra essere una delle cause prime ed originarie di ogni generazione, nutrizione e riproduzione, e che qui, allo scopo di prevenire false interpretazioni, indico con il nome di Bildungs-Trieb (*nisus formativus*)⁵.

(2) Noi ci troviamo a constatare che la natura visibile è divisa in due grandi regni, quello della natura inanimata (*leblose*) e quello della natura vivente (*lebende*). Già assai presto, la prima è stata resa oggetto di una scienza specifica, a cui è stato dato il nome – nome invero troppo ampio («zu viel umfassende») – di fisica ovvero di teoria della natura. La seconda, invece, ha continuato a rimanere orfana, e solo alcuni suoi singoli settori sono stati fatti oggetto di indagini peraltro casuali in altre scienze. Non ci si può non domandare qual è la ragione di questa mancata attenzione (...). D'altronde, è solo in tempi molto recenti che si cominciato a pensare che la teoria della natura vivente abbia esattamente gli stessi diritti (*Rechte*) della teoria della natura inanimata di essere innalzata al livello di una scienza in senso proprio (...). La scienza che si occupa di questi oggetti, noi la designeremo con il nome di biologia o di teoria della vita (*Lebenslehre*)⁶.

Ciò che emerge da questi due testi è la necessità di affermare che il vivente – l'ambito della vita – implica un diverso ordine discorsivo, un diverso piano logico, tanto rispetto alla sfera dell'inorganico come anche rispetto alla sfera dell'artefattuale; ordine discorsivo e piano logico che

⁵ J. F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*, Dieterich, Göttingen 1785, § 2.

⁶ G. R. TREVIRANUS, *Biologie oder Philosophie der lebenden Natur*, Röwer, Göttingen 1802, pp. 3 sg.

rinviano anche a una peculiare declinazione dell'idea stessa di legge e del concetto di normatività. Questi sono i punti che vengono evidenziati tanto da Bichat, quanto dai due brevi testi di Blumenbach e di Treviranus qui selezionati. Ed è proprio a partire da questa esigenza di un peculiare ordine del discorso che la nozione di vita assume la potenza di nozione paradigmatica, ovvero diventa una parola che coagula retoricamente un intero progetto culturale che muove innanzitutto da una presa di distanza da una visione statica e meccanica della realtà, che riguarda non solo la visione del mondo naturale, ma con esso anche la visione del mondo umano, sociale e storico.

Il concetto di vita assume così fra la fine Settecento e i primi anni dell'Ottocento la funzione di termine chiave, diventando, si potrebbe dire, data la sua connessione a una straordinaria e complessa polisemia che gli consente di assolvere una funzione retorica particolarmente potente nei più diversi ambiti dell'esperienza, l'architrave trasversale di un intero orizzonte di senso. Così, nel sostantivo tedesco *das Leben* e nel verbo *leben* (non è affatto banale che il sostantivo e il verbo in tedesco siano la stessa parola)⁷, la costellazione intellettuale che si sviluppa a partire dalla rivoluzione operata da Kant sembra far convergere non solo i due termini che nell'orizzonte concettuale dei Greci dicono specificamente la vita (*bios* e *zoé*, ovvero la vita così come ciascuno la svolge e la vita invece come idea universale), ma anche la sfera della *psyché*, quella del *politeuein* e in generale quella dell'hölderliniano *essere uno della parte con il tutto*. Sarebbe dunque affrettato e fuorviante rinchiudere la nozione di vita dentro una prospettiva esclusivamente biologistica. Lo sarebbe però altrettanto pensare, al contrario, che la parola vita sia usata in termini puramente metaforici e che dunque con essa ci si riferisca essenzialmente a una dimensione spirituale, che non ha a che fare con la dimensione naturale e dunque anche scientifica del termine. «Vita» è, semmai, in questo contesto, parola in cui viene ad espressione 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 viene cioè pensata nella filosofia, nella scienza della natura e nella letteratura di quegli anni, come *anima corporizzata* o *corpo animato*, come pensiero che non è mai altro

⁷ 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.

dal mondo, separato da esso, e mondo che a sua volta 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*⁸.

2. La funzione critica del concetto di vita

L'enfasi a diversi livelli e ordini discorsivi 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 costellazione postkantiana, il pensiero moderno è, infatti, 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. Il punto è che un pensiero determinato dalla reciproca esclusione di soggetto e oggetto si trova nell'incapacità 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. Per un pensiero segnato dalla scissione tra soggetto e oggetto, e dunque tra pensiero e realtà, l'unico modo per pensare la vita rischia di essere quello di fissare e congelare, attraverso la linearità di un concetto ad essa estrinseco, l'intrinseca e persino contraddittoria dinamicità e spontaneità della vita. In altri termini, l'esito della cattura della vita è piuttosto la sua uccisione.

Che il concetto di vita funzioni da istanza critica rispetto alle scissioni caratteristiche della modernità si rende 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 denomina-

⁸ 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., *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe I: *Werke*, Bd.V, a cura di Manfred Durner con il supporto di Walter Schieche, frommann-holzboog, Stuttgart 1994, p. 93).

to da leggi popolari interne, come una mera macchina (come per esempio un mulino a mano), se è dominato da una singola volontà assoluta»⁹.

L'elemento descrittivo è qui intrecciato – per quanto in modo solo implicito, ma con una strategia retorica molto efficace – 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 autorganizzazione delle parti.

L'utilizzo retorico della vita in direzione di una critica della concezione meccanica dello stato diventa una sorta di *Leitmotiv* nella cultura postkantiana. Ciò risulta evidente in un autore come Schiller, per il quale – e ci si riferisce qui ai *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* pubblicati pochi anni dopo la terza *Critica* kantiana – 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: «Quella natura di polipo degli stati greci, in cui ogni individuo godeva di una vita autonoma e, ove fosse necessario, poteva diventare un tutto, fece posto ad un artificioso congegno, in cui, dalla giustapposizione di parti infinitamente numerose, ma prive di vita, si forma nel tutto una vita meccanica»¹⁰. Lo stato-organismo, lo stato che è esso stesso un tutto vivente, è la struttura metaforico-concettuale che Schiller utilizza per portare a evidenza le discrasie di una concezione meccanica e meccanicistica dello stato, identificata con la concezione moderna 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 gio-*

⁹ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in Id., *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. V, Walter de Gruyter, Berlin 1968 (unveränderter photomechanischer Abdruck von *Kants gesammelte Schriften*, a cura della Königlich-preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Reimer, Berlin 1908, 2. Aufl. 1913), p. 352 (*Critica della capacità di giudizio*, trad. it. a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1995, 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.

¹⁰ F. SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in Id., *Werke und Briefe*, a cura di R.P. Janz, Deutsche Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1989, vol. 8, p. 572 (*Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, trad. it. con intr. e note a cura di A. Negri, Armando, Roma 1991, p. 127).

vanili. 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»¹¹.

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 Johann Gottlieb 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»¹². Rifacendosi schillerianamente ai modelli del pensiero greco, Hegel si contrappone al formalismo e al soggettivismo di Kant e Fichte proponendo una concezione della vita etica che da un lato non può non articolarsi al suo interno in classi che sono separate l’una rispetto all’altra (come un organismo si articola in organi), 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 etico¹³.

Origine ed esito di questa congerie di pensieri è la grande riflessione filosofica sul concetto di vita che si sviluppa soprattutto in seguito alla pubblicazione della *Critica della capacità di giudizio* di Kant¹⁴. È dunque

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Hegels theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907, p. 153 (*Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1977, pp. 234 sg.). Si tratta, nell’edizione critica degli scritti giovanili del testo 32: cfr. G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften I*, a cura di F. Nicolin und G. Schüler, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Meiner, Hamburg 1989, p. 283 (*Scritti giovanili*, trad. it. a cura di E. Mirri, Orthotes, Salerno-Napoli 2015, p. 301). Il testo sarà citato in seguito con la sigla FS I, seguito dal numero di pagina dell’edizione tedesca e successivamente da quello della traduzione italiana citata.

¹² G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen System der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, Meiner, Hamburg 1968, p. 58 (*Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 70).

¹³ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *ibidem*, pp. 417-485 (*Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, trad. it. in G.W.F. HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, 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*, E.S.I., Napoli 1995.

¹⁴ Sul tema si vedano E. FÖRSTER, *Die Bedeutung von §76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der Nachkantischen Philosophie*, 2 Teile, «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band 56, 2002, pp. 169-190, 322-345; M. BIES, *Im Grunde ein Bild: Die*

da lì che si deve muovere se si vuole comprendere perché il concetto di vita, nella sua ambiguità e polisemia, diventa uno dei termini chiave della *Goethezeit*.

3. Kant: *Critica della capacità di giudizio*

La *Critica della capacità di giudizio* si pone nello spazio che viene a crearsi tra le due critiche precedenti e in particolare tra i due domini concettuali che sono stati analizzati da esse, vale a dire il dominio della natura e quello della libertà. All'inizio della terza *Critica* Kant infatti scrive:

non ci sono che due tipi di concetti che permettono altrettanti principi diversi della possibilità dei loro oggetti: cioè, i concetti della natura e il concetto della libertà. (...) dunque, è giusto suddividere la filosofia in due parti, del tutto diverse secondo i loro principi, cioè nella teoretica, la filosofia naturale, e nella pratica, la filosofia morale (è così infatti che si chiama la legislazione pratica della ragione secondo il concetto della libertà).¹⁵

La tesi che si intende qui sostenere è che sia proprio il concetto di vita a rompere questo dualismo. Pensare la vita significa infatti pensare qualcosa che è insieme natura e libertà, ovvero qualcosa che appartiene tanto al dominio della natura quanto al dominio della libertà.

Rispetto a questo tema, quello della pensabilità della vita, la posizione di Kant è segnata da una peculiare ambiguità. Da una parte Kant è colui che mostra la necessità di portare la considerazione del vivente fuori dall'ambito del discorso del meccanicismo ed è dunque colui che riconosce la necessità di riferirsi a una forma concettuale diversa da quella tipica delle scienze che si articolano intorno al modello newtoniano di scienza; tale forma concettuale è quella di tipo teleologico. Dall'altra 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 un valore regolativo. Il modello teleologico è cioè in Kant un modello solo epistemologico, ma non ontologico.

Darstellung der Naturforschung bei Kant, Goethe, und Alexander von Humboldt, Wallstein, Göttingen 2012. Per un esame del problema della vita in Goethe, che esula dagli scopi del presente contributo, rimando a M. BIES, *Staging the Knowledge of Plants: Goethe's Elegy «The Metamorphosis of Plants»*, in *Performing Knowledge, 1750-1850*, a cura di M. H. Dupree, S. B. Franzel, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 247-267.

¹⁵ KdU, p. 171 (73).

I viventi sono degli organismi, degli *enti organizzati di natura* – questa è l'espressione kantiana – che in quanto tali non possono essere compresi a partire da un modello esplicativo fondato esclusivamente sulla causalità efficiente, ma richiedono il ricorso alla causalità finale. Più in particolare gli organismi implicano, per poter essere concepiti, il riferimento alla nozione di finalità interna, secondo la quale essi sono la causa del loro stesso sviluppo. Per questa ragione, essi possono perciò essere concepiti solo in relazione allo scopo che è interno all'organismo stesso e che guida questo sviluppo¹⁶.

Gli organismi sfuggono, secondo Kant, a una comprensione solamente meccanica in quanto sono causa ed effetto di sé stessi. E lo sono sotto tre riguardi:

1) relativamente al genere – nel senso che un organismo, producendo un altro organismo, «si conserva costantemente in quanto genere»¹⁷ (ed è quindi, a un tempo, causa del mantenimento del genere, ma anche altrettanto suo effetto);

2) 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», perché vale invece 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» (ovvero qualcosa che è un suo effetto)¹⁸;

3) 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»¹⁹ (essendo così causa).

¹⁶ 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 sé stesse, ma è finalità solo relativamente ad altro e quindi accidentalmente «per la cosa stessa alla quale viene attribuita» (*ibidem*, pp. 368, 581). La finalità interna si ha invece quando una medesima cosa «è causa ed effetto di sé 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 sé stessa (*ibidem*, pp. 370, 587).

¹⁷ *Ibidem*, p. 371 (589).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 371 sg. (589-591).

Queste caratteristiche – ovvero gli elementi che rendono i sistemi organici delle strutture autopoietiche che sono appunto causa ed effetto di sé stesse – sono quelle che determinano la peculiarità del modo d’essere del vivente. Proprio per questa ragione esse 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 sé stesso, ma è 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 – l’orologio – non può produrre un’altra macchina attraverso l’auto-organizzazione della sua materia, così come non può, da sé stessa, rimpiazzare le sue parti o modificare spontaneamente il proprio assetto. Inoltre, 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)»²⁰. In altri termini, mentre nella macchina «una parte c’è sì in vista dell’altra, ma non mediante essa»²¹, nell’organismo, «in quanto ente organizzato e che si organizza da sé»²², ogni sua parte è pensabile «solo mediante tutte le altre», «in vista delle altre e del tutto»²³.

Il giudizio che Kant ritiene necessario per la considerazione degli enti organizzati di natura, ovvero il giudizio che consente di cogliere l’organismo come una struttura retta da una finalità interna, è quello teleologico. Esso è di tipo particolare e non può avere secondo Kant un valore costitutivo rispetto all’ente che considera, ma solo un valore regolativo. 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. Pensare uno scopo senza artefice significa pensare lo scopo senza la struttura che lo sostiene. L’impossibilità di

²⁰ *Ibidem*, p. 374 (595).

²¹ *Ibidem* (597).

²² *Ibidem* (595).

²³ *Ibidem*, p. 373 (595).

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 la sua giustificazione proprio nella impossibilità – perlomeno all'interno della prospettiva kantiana – di pensare la finalità indipendentemente dall'intenzione. Eppure è proprio questa impossibilità a generare nella nozione di finalità interna un'esperienza assai specifica, a tratti quasi contraddittoria²⁴. Nella prospettiva kantiana la questione è infatti posta in questi termini:

- i prodotti organizzati della natura manifestano un fine e uno scopo;
- non è però 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 finire così per speculare sulla determinazione positiva del trascendente;
- ciò implica che lo scopo che noi vediamo nei prodotti organizzati della natura non possiamo che interpretarlo come un prodotto della nostra riflessione su di essi e non come qualcosa che li costituisce nel loro specifico modo d'essere.

Eppure, e qui sta un motivo ulteriore dell'ambiguità strutturale della posizione kantiana, anche l'assunzione della finalità interna a livello esclusivamente del giudizio riflettente e non determinante non consente di pensare la vita in quanto tale. Si considerino i seguenti passaggi tratti dal famoso quanto complesso § 65 della *Critica della capacità di giudizio*:

«Un ente organizzato non è dunque una mera macchina».²⁵ 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.

«Si dice di gran lunga troppo poco della natura e della sua facoltà nei prodotti organizzati chiamandola un *analogo dell'arte*.»²⁶ 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.

²⁴ Cfr. F. CHIEREGHIN, *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990.

²⁵ KdU, p. 292 (597).

²⁶ *Ibidem*, p. 293 (597).

«Ci si avvicinerebbe di più a questa proprietà insondabile chiamandola un *analogo della vita*.»²⁷

Piuttosto che in analogia con la tecnica, con la produzione di artefatti e dunque con il modello dell'artigiano, l'autorganizzazione 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. Pensare la vita vorrebbe infatti dire o pensare, nella materia, una proprietà che è in contrasto con la sua essenza (ed è questa la contraddizione di tutte le forme di vitalismo), 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 ed esclusi dall'ambito naturale.

«Rigorosamente parlando l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con alcuna causalità a noi conosciuta.»²⁸ La forza formante, l'autorganizzazione, la vita, è dunque qualcosa che rimane per Kant una *unerforschliche Eigenschaft*, una proprietà insondabile, un al-cunché di imperscrutabile e dunque di misterioso. Per questa ragione la vita è dunque, per Kant, 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.

La tensione può essere restituita nei seguenti termini: se vogliamo comprendere il modo d'essere della vita, dobbiamo rinunciare a un modello di spiegazione causale di tipo meccanico in direzione di un modello teleologico. Poiché però il modello di spiegazione meccanico è l'unico modello garantito sul piano scientifico, non possiamo scientificamente comprendere il modo d'essere della vita, la quale nel suo aspetto più specifico rimane una proprietà insondabile.

Da un certo punto di vista, possiamo dire che il dibattito postkantiano si muove dentro questa tensione. Da un lato si ha chi tende ad accentuare ulteriormente l'idea dell'insondabilità della vita al fine di evitare che la vita venga ridotta a schemi intellettualistici ad essa estranei; dall'altro c'è chi invece, nel rompere definitivamente l'egemonia del modello meccanicistico, tende a pensare il vivente come segnato da una propria specifica

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, pp. 293 sg. (599).

legalità di tipo finalistico che non deve essere pensata però in termini di giudizio regolativo come voleva Kant, ma di giudizio costitutivo.

C'è tuttavia qualcosa che accomuna entrambi i lati della tensione. Per entrambi, infatti, la vita è il fulcro della realtà. La differenza è che per gli uni la concettualizzazione di questo fulcro comporterebbe una forma di dominio della razionalità sulla spontaneità della vita, ovvero una riduzione e una sclerotizzazione della vita; per gli altri, invece, la vita obbligherebbe all'elaborazione di un nuovo modello di razionalità, ovvero un modello di razionalità capace di rompere con l'intellettualismo e con il soggettivismo della modernità e di accogliere così dentro di sé la complessità della vita. A partire dall'esigenza condivisa di pensare un modello di spiegazione ulteriore rispetto al pensiero dell'intelletto, quello che Schiller chiama nei suoi *Briefen* il *tabellarischer Verstand*, si tende, da una parte, a enfatizzare l'inconcepibilità della vita, mentre dall'altra si muove in direzione di una nuova concettualità che deve avere come proprio modello fondante proprio il modo d'essere della vita. Possiamo assumere come emblematici di questi due atteggiamenti da una parte Friedrich Heinrich Jacobi e Johann Gottlieb Fichte e dall'altra Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

4. Jacobi e Fichte: l'inconcepibilità della vita

Jacobi fonda la sua critica al razionalismo proprio sulla convinzione che l'intelletto sia del tutto impossibilitato a comprendere qualcosa come la vita²⁹. Per Jacobi la vita è caratterizzata da una inesauribile motilità e in questo senso è necessariamente scomposta, spontanea e imprevedibile e in tal modo contrapposta al mondo dei concetti, rigido e perfettamente consequenziale. In questo senso la vita è appunto ciò che, per il suo proprio modo d'essere, è irriducibile al concetto.

Nel *David Hume, sulla fede, o idealismo e realismo* (1787) Jacobi si esprime nei seguenti termini:

²⁹ Sulla critica jacobiana al razionalismo cfr. B. SANDKAULEN, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Fink, München 2000; ID., *Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie – eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?*, «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 2019, 67-6, pp. 911-929. Cfr. inoltre W. JAESCHKE, *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*, in *Friedrich Henrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, a cura di W. Jaeschke, B. Sandkaulen 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.

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.³⁰

Della vita, secondo Jacobi, non ci può essere dimostrazione, ma solo rivelazione³¹. 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. 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 sé stessa. Pensare la vita come un oggetto significa trasformare la vita, la quale è sé 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 – fondamentale anche per comprendere la filosofia della vita di Friedrich Schlegel sulla quale non ci si può soffermare nel presente contributo – soprattutto se si prendono in considerazione le rielaborazioni della *Wissenschaftslehre* a cavallo fra XVIII e XIX secolo, e poi, ancora più esplicitamente, nei primi anni del 1800³². Scrive Fichte:

Ad esempio, se ora qualcuno domandasse: *vita*, che cos'è questo?, allora sarebbe chiaro che non è giunto a un pensiero vivente. – . Non è un *che cosa*, qualcosa da porre due volte, da determinare con un'apposizione. – . Quel tale vuole pensarla, proprio perché affronta la questione con la massima del pensiero come assoluta.

Ma appunto, essa si lascia solamente vivere; pensare al massimo così, che non si lascia assolutamente pensare, e nel pensiero scompare; (...).

³⁰ F.H. JACOBI, *Idealismo e realismo*, trad. it. di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948, p. 139.

³¹ È necessario al 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.

³² Cfr. M. IVALDO, *Wissen und Leben. Vergewisserungen Fichtes im Anschluß an Jacobi*, in *Friedrich Henrich Jacobi. Ein Wendepunkt*, cit., pp. 53-74.

La vita è, si dispiega nell'essere (*weset*), attivamente e virtualiter: e lo è va pensato proprio come vita. Un *verbum activum*, non *neutrum*. – La vita infatti si può solo *vivere*.³³

Sì, ora voi stessi dovete *diventare* questo pensiero *vivente*: altrimenti uccidereste nuovamente; e la vita, per esempio, diventa un essere.³⁴

Con il termine 'vita', Fichte intende indicare l'assoluto stesso, o per meglio dire l'irriducibilità dell'assoluto al concetto. La determinazione concettuale non può infatti che determinare e delimitare, e perciò, in questo senso, essa finisce per chiudere l'assoluto dentro una dimensione che è per esso, in quanto *ab-solutus*, 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, questa, che certamente appare nel concetto e, in certo senso, *per il tramite* del concetto stesso, ma che non può mai essere ridotta a concetto. Una eccedenza, detto diversamente, 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. La vita 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, al suo contrario. Oppure, ancora, la vita è pensabile solo nell'esperienza aporetica dell'impossibilità per essa di essere determinata a concetto³⁵. Di qui l'idea secondo la quale la vita, piuttosto che lasciarsi cogliere concettualmente, si lascia solo vivere ed esperire. 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

³³ J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*, a cura di G. Rametta, Milano, Guerini 1995, pp. 37 sg.

³⁴ *Ibidem*, p. 42.

³⁵ 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*, «Rev. Filos., Aurora», Curitiba, set./dic. 2015, v. 27, n. 42, pp. 711-732: 723).

una dimensione che ha un carattere, dunque, primariamente etico, che va in qualche modo al di là della distinzione tra teoretico e pratico³⁶.

5. Hegel: dalla logica dell'intelletto alla logica speculativa

Per Hegel la vita è, nella *Scienza della logica*, la prima forma dell'idea, ovvero la forma più immediata di quell'unità di essere e pensiero che è il culmine del percorso logico. Fare della vita la prima manifestazione dell'idea significa porsi in una linea di discontinuità con l'idea di insondabilità, di imperscrutabilità e di mistero che invece caratterizza tanto Kant, quanto Jacobi, quanto in parte anche Fichte. 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

³⁶ 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, 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*, «Hegel-Studien» 1977, 12, pp. 43-81) e poi inserito nel vol. 5 dei *Gesammelte Werke (Schriften und Entwürfen 1799-1808*, a cura di M. Baum, K. Meist, Th. Ebert, Meiner, Hamburg 1998, pp. 259-261). La traduzione italiana di questo testo è ora disponibile in G.W.F. HEGEL, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di Ch. Belli e J. M.H. Mascot, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 95 sg. Nelle 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 jenesi, 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, se non significa che la filosofia si risolva in etica, vuol dire certamente che la filosofia non è un'attività teoretica separata dall'esistenza. Il testo jenesi evidenzia semmai in modo ancora più plastico ed esplicito ciò che è/era già contenuto nella famosa lettera che Hegel scrive a Schelling il 2 novembre del 1800. In essa Hegel, guardando retrospettivamente al proprio percorso intellettuale, da una parte 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 (che assumeva le forme della religione, dell'amore e della vita) doveva tramutarsi in sistema. D'altra parte, proprio in questa lettera, Hegel non mancava di segnalare un problema insito in questo passaggio al sistema «mi chiedo ora, mentre sono ancora occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere efficacemente sulla vita degli uomini». Il *telos* è, in entrambi i testi, come si vede, sempre lo stesso: la vita, la vita effettiva, l'esperienza vitale nella sua concretezza.

pensiero sia semplicemente uno strumento esteriore di analisi della realtà che deve fermarsi là dove la realtà assume complessità ad esso inaccessibili; dall'altro aprire lo spazio a forme di relazione del soggetto con il mondo che sfuggono totalmente al *lógos* e che assumono perciò, gioco forza, inclinazioni soggettivistiche, esoteriche o 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 contraddirebbero l'idea stessa dell'autonomia della ragione.

L'idea dell'imperscrutabilità della vita e dunque della sua impermeabilità rispetto al pensiero è un punto che tuttavia non è del tutto estraneo alla riflessione hegeliana, perché caratterizza decisamente la produzione del giovane Hegel. 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 sé 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* che risale al periodo di Francoforte. In esso Hegel, nel discutere della natura insieme umana e divina di Gesù, 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»³⁷. La vita è però un sacro mistero – aggiunge subito dopo 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 il giovane Hegel – nella verità, tale limitazione non ha luogo»³⁸.

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

³⁷ G.W. F. HEGEL, *Frühe Schriften II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2014, p. 260 (trad. it. in *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.

³⁸ FS II, p. 261 (581).

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»³⁹.

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 a Francoforte ancora sostiene è che questo diverso modo di pensare le opposizioni non può essere in realtà effettivamente 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 si uccide la vita, sostiene Hegel, 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. Eppure, l'esperienza di una simile contraddizione non è il punto finale dell'elaborazione hegeliana del problema posto dalla vita. La rinuncia a pensare ciò che l'intelletto non può pensare e il rimanere perciò ancorati al pensabile (e dunque all'intelletto) impedisce certo di cogliere la verità. Ciò che però è proprio del progetto hegeliano è la convinzione che con la logica dell'intelletto non è ancora esaurito il pensiero della vita.

Il progetto hegeliano diventa quello di pensare la vita. Per pensare la vita è in qualche modo necessario liberarsi della logica dell'intelletto, elaborare una logica differente per fare spazio a quella contraddizione che per l'intelletto è appunto l'impensabile. L'espressione che infatti secondo Hegel è in grado di dire il modo d'essere della vita è quella – contraddittoria e inammissibile per la logica dell'intelletto – secondo la quale «la vita è l'unione dell'unione e della non-unione». Il che significa, a ben vedere, che per poter dire la vita 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»⁴⁰.

³⁹ FS II, p. 258 (580).

⁴⁰ G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, cit.,

Hegel sembra dunque aprire 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 appare esagerato affermare che l'idea stessa della *Scienza della logica* si sviluppa intorno alla necessità di articolare e portare a esplicitazione un concetto di ragione che sia in grado di dire ciò che la logica tradizionale impedisce invece di dire, ossia quella connessione del finito e dell'infinito, quell'unità del tutto e delle parti e dell'identico con il differente che è, appunto, 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 intitolato *La vita*: «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».⁴¹

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»⁴²? 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».⁴³

p. 24 (trad. it. cit., p. 27).

⁴¹ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 12, Meiner, Hamburg 1985, p. 179 (*Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1984, 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.

⁴² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 20, Meiner, Hamburg 1992, § 19 (trad. it. – condotta ovviamente non sull'edizione critica – di B. Croce: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1967). In seguito citata con la sigla Enz. '30, seguito dal numero di paragrafo. Nel caso ci si riferisca alla annotazione al paragrafo dopo il numero ci sarà l'abbreviazione An.

⁴³ WdL III, p. 179 (863).

È proprio su questa sfida 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 invece una logica della vita, una logica cioè che deve assumere su di sé l'impegno di articolare la struttura e il modo d'essere della vita senza annullarne gli elementi di intima contraddittorietà all'interno di una sostanzialità coerente e indifferenziata⁴⁴.

5.1. Praxis e soggettività

Nella Annotazione al § 204 dell'*Enciclopedia* Hegel scrive quanto segue:

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*.⁴⁵

Il riferimento ad Aristotele qui è, 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»⁴⁶. Da notare è senza dubbio il fatto che l'anima è causa secondo tutte e tre queste determinazioni, per cui è possibile dire che la vita è la realizzazione di sé 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

⁴⁴ Cfr. A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2013, nonché P. CESARONI, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet Studio, Macerata 2020.

⁴⁵ Enz. '30, § 204, An.

⁴⁶ ARISTOT., *De an.*, B, 4, 415 b 11.

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»⁴⁷.

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*»⁴⁸. 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 – come il *leben* in *Das Leben* – vuol dire che la vita è, in ogni istante di sé stessa, la pienezza di sé, la compiutezza del proprio essere. Ovvero, detto con terminologia non più aristotelica ma kantiana, significa affermare 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.

In quanto è la capacità di sopportare il negativo, di accogliere la contraddizione in sé stesso, in quanto identità che non esclude, ma anzi implica la distinzione, il vivente è soggetto. Il vivente è soggetto, perché nella sua attività non tende verso un alcunché di altro da sé. Anche quando è interamente rivolto verso l'esterno, anche quando 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 sé stesso –, il vivente tende sempre a realizzare sé 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

⁴⁷ Ivi, B, 4, 415 b 12-14.

⁴⁸ ARISTOT., *Pol.*, I, 4, 1254 a 7 («la vita è un'azione, non una produzione», secondo la traduzione di Carlo Augusto Viano in *Aristotele, Politica e Costituzione di Atene*, Utet, Torino 1955, p. 58). Per una piena e comprensione di questo passo aristotelico e delle sue implicazioni rinvio a F. CHEREGHIN, *Vivere e vivere bene. Note sul concetto aristotelico di πρᾶξις*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95e Année, No. 1, *Question d'Éthique* (Janvier-Mars 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 ha vita, ma non per questo ha *praxis*» (p. 58). 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.

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.

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 sé stessa. Questo processo, dice Hegel, «comincia col *bisogno (Bedürfnis)*»⁴⁹.

5.2. Bisogno e finalità

Il bisogno implica evidentemente una mancanza, eppure 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 sé stesso e scisso in sé stesso; è un sé che, per sopperire a una mancanza, avverte l'esigenza e l'impulso di uscire fuori da sé stesso. In questo uscir fuori, però, il vivente rimane al contempo in unità con sé. Per questo «esso è l'assoluta *contraddizione (absolute Widerspruch)*»⁵⁰. 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. A questo proposito, nella famosa annotazione al § 359 della *Filosofia della natura* contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel scrive:

Solo l'essere vivente sente *mancanza*; giacchè 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 sé stesso* e di *sopportarla*, è il *soggetto*; e ciò costituisce la sua *infinità*.⁵¹

Nelle pagine dedicate alla vita nella *Scienza della logica* la contraddizione assume esplicitamente 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)*»⁵². Il dolore è il sentimento

⁴⁹ WdL III, p. 187 (874).

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Enz '30, § 359 An.

⁵² WdL III, p. 187 (874). Il riferimento alla contraddizione, che viene qui detta *eine wirkliche*

della soggettività vivente in quanto tale 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 sé stesso questo sdoppiamento ed ha quel sentimento di questa contraddizione (*das Gefühl dieses Widerspruchs*) che è il *dolore*»⁵³.

Existenz – e cioè un alcunché che esiste effettivamente e non è solo un errore del pensiero, 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 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, secondo Hegel è grande merito di Kant 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. An). 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*) (ibidem) che costituisce il tratto fondamentale, costitutivo secondo Hegel dell'approccio kantiano. 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, 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: «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*, ETS, Pisa 2014. Mi permetto inoltre di rinviare anche al mio *Limit and Contradiction in Hegel*, in *Contradictions: Logic, History, Actuality*, a cura di E. Ficara, De Gruyter, Berlin-Boston 2014, pp. 127-152.

⁵³ WdL III, p. 187 (874).

Il dolore è dunque, nel vivente, l'origine del bisogno e dell'impulso (il *Trieb* di cui parlava Blumenbach). Nel dolore, infatti, il vivente avverte la propria finitezza, la propria fragilità ontologica, si direbbe, 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)*⁵⁴. Il vivente, infatti, per continuare a essere sé 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 essa 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.

⁵⁴ WdL III, p. 188 (875). Questo è un punto importantissimo, che richiederebbe una analisi a sé. Ciò che si può notare è che questo carattere di violenza è connaturato, secondo Hegel, alla soggettività stessa e al vivente. Nello *Zusatz* n. 3 al § 24 dell'*Enciclopedia*, Hegel parla della soggettività dell'uomo/essere umano mettendone in luce l'essenziale malvagità. Con riferimento 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 egli è malvagio proprio nella misura in cui egli è semplicemente naturale (è cioè semplicemente una soggettività vivente). In quanto naturale, infatti, l'uomo non corrisponde alla propria autentica natura, che è un oltrepassamento della mera naturalità. Tale oltrepassamento, tuttavia, non rende l'uomo puro e libero da qualsiasi elemento che abbia a che fare con il male. Al contrario, ben più radicalmente, Hegel sostiene che anche nel momento in cui esce dalla sua mera naturalità, l'uomo continua a essere originariamente cattivo, in quanto come soggettività persegue solamente i propri scopi particolari (e dunque soggettivi). Per questo, Hegel identifica la soggettività stessa, intesa come la fuoriuscita dalla natura al fine di soddisfare dei bisogni attraverso il proprio pensiero e le proprie azioni, con la malvagità. Sulla violenza nella filosofia di Hegel, cfr. V. MORFINO, *Sulla violenza. Una lettura di Hegel*, Ibis, Como-Pavia 2000.

5.3. Attività della mancanza

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 originaria che si trova poi a patire una lacerazione e, di qui, a mettere in atto una attività finalizzata alla restaurazione della compiutezza ferita. La vita è sé stessa, è *compiutamente* sé stessa, solo in quanto è mancante, e quindi solo nella ferita, nella lacerazione, nel movimento che la scissione origina e produce. Questo è ciò che 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'essere 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 sé stessa⁵⁵. Detto diversamente ancora, e con una formula solo apparentemente

⁵⁵ 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 della mancanza (?), 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 mai produrre una immunizzazione totale. Una immunizzazione della vita dal pericolo, dal rischio, dalla violenza, implicherebbe, infatti, il venir meno 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 il 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 (dal?) al dolore e alla sofferenza: una sorta di terra della salvezza, un luogo tutto perfettamente organizzato, dove i gesti sembrano 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 improvvisate. La vita qui è esangue (*bloodless*) dice Simòn – il protagonista, che è giunto in questa

paradossale, ciò che non può mancare alla vita per essere integralmente e completamente sé stessa è la mancanza stessa. Quando la vita non avver-

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*, trad. it di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2013, p.29). Simòn 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 annichilita 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 funzionare qui come un riferimento a una dimensione di animalità che si vorrebbe del tutto sopprimere. Ma sopprimere questa dimensione, secondo Simòn, 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. Così si esprime la donna per la quale Simòn prova desiderio, nel tentativo 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 – secciate 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 in un'illusione» (Ibidem, p. 58).

⁵u una linea di pensiero per certi versi analoga sembra muoversi *Zero K*, l'ultimo romanzo pubblicato da Don DeLillo (*Zero K*, Scimon&Schuster, New York 2016), che 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. È il progetto di una vita letargica, ma è anche 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, abolendo finanche il tempo: «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 manichizzate. 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*, trad. it di F. Aceto, Einaudi, Torino 2016, p. 125). La vita manichizzata 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» (ivi, p. 76). []. Questa vita manichizzata, 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.

te 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 sarebbe⁵⁶.

6. Considerazioni conclusive

A questo punto si possono tirare le fila di quanto emerso dall'analisi di alcuni testi che si pongono nell'arco temporale che va dalla pubblicazione della terza *Critica* kantiana e si conclude con la pubblicazione della *Scienza della logica* di Hegel. Com'è risultato chiaro dalla ricostruzione proposta nel presente contributo, la centralità del concetto di vita tra la fine del Settecento e i primissimi anni dell'Ottocento non è solo né primariamente la centralità di una scienza che sta nascendo, ma è la centralità di una dimensione che assolve una funzione critica decisiva nei confronti di alcuni punti cardine della modernità. La retorica della vita, e con essa la semantica della vita che si sviluppa a inizio Ottocento, ha di mira la decostruzione dei seguenti punti fermi:

- a. la separazione fra soggetto e oggetto
- b. il meccanicismo come modello di comprensione universale della realtà
- c. una concezione dello stato inteso come artefatto
- d. una concezione dell'esistenza pensata come depurazione dal negativo

Pensare la vita e cercare di far parlare la vita al di là di una sua riduzione all'ambito fisico, chimico, meccanico o artefattuale significa pensare un modo d'essere che spezza la dicotomia tra soggetto e oggetto, che rompe il dominio del meccanicismo, che pensa lo stato come una organizzazione che non risponde a una normatività esterna, e che com-

⁵⁶ 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 sgg. (trad. it. cit., vol. 1, p. 368). Poiché nutrimento e respirazione costituiscono l'articolazione di una mancanza, è possibile dunque dire che è la mancanza stessa ad essere necessaria.

prende l'esistenza come la capacità di accogliere il negativo, piuttosto che arretrare davanti ad esso.