

STEFANIA ACHELLA*

L'ONTOLOGIA VIVENTE DI HEGEL

Quando, nel 1929, Jean Wahl pubblica il suo libro su Hegel¹, è evidente il suo tentativo di «riafferrare, come scrive Koyré, dietro e sotto le formule astratte del sistema, la vita e il sangue che lo nutrono»². Questo tentativo è parte di una tradizione che da Dilthey arriva a Nohl, e che cerca di restituire una dimensione vivente, storica, al pensiero hegeliano. Ma lo stesso Koyré, pur apprezzando il lavoro di Wahl, obietta che la grandezza di Hegel «risiede proprio nella sua inumana freddezza. Non nel fatto d'aver chiamato “amore” quel che in seguito avrebbe chiamato “concetto”, ma al contrario, nell'aver finito col chiamare “concetto” quel che aveva cominciato col chiamare amore»³. Parte forse da qui una lunga storia di ricezione dell'hegelismo dall'interno della tradizione francese, che pur riconoscendo l'immanentizzazione del processo dialettico operato da Hegel, ha poi accusato proprio quella dialettica di essere una forma di pensiero escludente, violenta, assoggettante. Questa critica sarebbe arrivata a un'intera generazione di intellettuali attraverso i celebri seminari sulla *Fenomenologia dello spirito* tenuti da Kojève, all'Ecole pratique des Hautes Etudes, dal 1933 al 1939. Ed essa avrebbe formato la successiva generazione dei filosofi francesi, fino ai decostruzionisti che di Hegel avrebbero criticato appunto il sistema unificante e «identificante», rivendicando di contro l'esistenza di un residuo irriducibile⁴ a concetti.

Solo negli ultimi anni questa lettura, non universalmente condivisa ma senz'altro pervasiva nella ricezione hegeliana di fine '900, ha cominciato a mostrare le sue fragilità. L'esito aporetico di alcune riflessioni interne alla cosiddetta *French theory*,

* Università “G. D'Annunzio”, Chieti-Pescara.

¹ J. WAHL, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Puf, Paris 1951; tr. it. a cura di F. Occhetto, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma - Bari 1994.

² A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971; tr. it. di R. Salvadori in R. SALVADORI (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 3-27, qui p. 21. Per una accurata ricostruzione della *Hegel-Renaissance* francese cfr. M. PALMA, *Studio su Eric Weil*, Università Suor Orsola Benincasa, Napoli 2008.

³ A. KOYRÉ, *Recensione a J. Wahl*, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 7-8 (1930), pp. 136-143, qui pp. 142-143.

⁴ Si pensi, a titolo esemplificativo, alle tesi sostenute in G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, il Mulino, Bologna 1971; ID., *Immanenza: una vita* (1995), tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano - Udine 2010; J. DERRIDA, *La voce e il fenomeno* (1967), tr. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1997; ID., *La différance*, in *Margini della filosofia* (1972), tr. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, pp. 27-59.

che aveva voluto cancellare dalla filosofia ogni traccia di universalismo concettuale, negazione di quella *différance* propria di ogni vita, è una delle ragioni, accanto agli sviluppi del pensiero scientifico e alle questioni poste dai *nuovi realismi*, che ha portato, in ambito continentale, i filosofi a confrontarsi di nuovo col pensiero speculativo⁵ – si pensi al recente «realismo speculativo» o al «materialismo speculativo»⁶. Questa nuova sensibilità si è estesa anche alla rilettura dei testi dell'«idealismo classico tedesco» opponendo a una prospettiva spiritualista, dominante nella tradizione del neohegelismo italiano e anglosassone⁷, una interpretazione che ne sottolineasse invece gli aspetti ontologici, accentuando il primato dell'essere sul pensiero, del reale sull'ideale, dello speculativo sul metafisico⁸.

Colpisce sempre che occorra un orizzonte culturale mutato per rileggere filosofi cui la tradizione ha assegnato un posto determinato nella storia del pensiero, per poterne cogliere la ricchezza e polisemia. È infatti alla luce di questo mutato contesto teorico che si assiste alla 'liberazione' di Hegel da una riduzione del suo pensiero alla supremazia di un super-soggetto creatore del mondo, riabilitando invece il ruolo che nel suo siste-

⁵ Si può richiamare quanto scrive Meillassoux a tal proposito: «Definiamo *speculativo* ogni pensiero che pretenda di attingere ad un assoluto in generale; denominiamo *metafisica* ogni pensiero che pretenda di accedere ad un ente assoluto, o che pretenda di accedere all'assoluto attraverso il principio di ragion sufficiente. Se ogni metafisica è per definizione speculativa, il nostro problema diviene quello di stabilire, all'inverso, che *non ogni speculazione è metafisica*: che non ogni assoluto è dogmatico, che è possibile ipotizzare un *pensiero dell'assoluto* che non sia *assolutista*. La questione dell'ancestralità si ritrova così ad essere essenzialmente legata alla critica di quella che possiamo denominare l'«*implicazione deassolutizzante*», e che suona: "se la metafisica è scaduta, l'assoluto lo è altrettanto". Solo la confutazione di questa inferenza, che deduce la fine degli assoluti dalla fine della metafisica dogmatica, ci può permettere di sperare di riuscire a sciogliere il paradosso dell'arcifossile» (Q. MEILLASSOUX, *Dopo la finitudine*, tr. it. di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012, p. 41). Per una interessante confutazione della teoria dell'assoluta contingenza di Meillassoux attraverso la logica hegeliana, si veda A. DE CESARIS, *Contingenza della necessità e necessità della contingenza. Ragione, sistema e libertà in Meillassoux e Hegel*, «Itinera», 10 (2015), pp. 64-79.

⁶ In polemica con il *Linguistic Turn*, lo *Speculative Turn* si è posto l'obiettivo di tornare a riflettere sui concetti di materialismo e realismo in modo più sistematico. I riferimenti teorici sono diversi: dalla raccolta *Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, a cura di Levi Bryant, Nick Srnicek e Graham Harman (re. press, Melbourne 2011) a *Les nouveaux réalistes*, curato da Alexander R. Galloway (Éditions Léo Scheer, Paris 2012). In Germania sul realismo si sono concentrati i lavori di Markus Gabriel, in Italia di Maurizio Ferraris, in Francia di Quentin Meillassoux (che definisce però la sua posizione come materialismo speculativo) o Catherine Malabou e Bernard Stiegler. Ma si tratta di una intera costellazione culturale contraddistinta da tratti decisamente differenziati.

⁷ Si pensi ad esempio al neohegelismo italiano che, a partire dall'interpretazione gentiliana in direzione attualista dell'opera spaventiana, si è contraddistinto per una lettura della logica hegeliana orientata a un primato del *Denken* sul *Sein*; mentre, sul fronte anglosassone, Francis Bradley giungeva a una svalutazione del finito, risolvendolo in maniera platonica nell'assoluto.

⁸ Non si può certo sostenere che il recupero della filosofia hegeliana in senso non metafisico e non spiritualista sia oggetto dei nuovi realismi, ma senz'altro l'attacco da parte di questo orientamento teorico ha sollecitato, rispetto alla eccessiva semplificazione che ne veniva fatta, la ripresa in chiave critica della tradizione dell'idealismo, per mostrare l'inconsistenza delle letture che lo rendono un pensiero speculativo in senso astratto, e a sottolineare invece l'insistenza di questa tradizione di pensiero sui temi del mondo, della realtà, della concretezza, della contingenza. Su questo aspetto la bibliografia degli ultimi anni è veramente sconfinata, mi limito perciò a richiamare il saggio di Luca Illetterati, nonché l'intero volume dedicato al tema, che ricostruisce la questione in modo molto efficace, offrendo anche dettagliate informazioni bibliografiche. Cfr. L. ILLETTERATI, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, in L. ILLETTERATI - F. CHIEREGHIN (a cura di), *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo*, «Verifiche», 36 (2007), pp. 13-31.

ma filosofico assumono la natura e le cose. All'interpretazione di un idealismo le cui categorie logiche affermano il dominio del pensiero sul mondo, si è affiancato il riconoscimento di una concezione speculativa in cui l'oggettività, come Hegel del resto continuamente afferma nelle sue opere, rivendica un ruolo altrettanto cruciale. Questi nuovi orientamenti interpretativi, con tutte le loro implicazioni, più o meno positive, si basano dunque su un *ritorno a Hegel* in chiave anti-metafisica: a partire dall'analisi dell'origine delle categorie fino al ruolo della contingenza e dell'oggettività, esse intendono riportare il pensiero hegeliano al piano dell'immanenza. Questo riposizionamento non ha soltanto avviato una più vivace interazione della filosofia di Hegel con le recenti teorie filosofiche, ma ha anche riaperto un dialogo con le scienze, rompendo l'antica inimicizia che, a partire dalle critiche schellinghiane, aveva reso le riflessioni di Hegel inconciliabili con quelle scienze positive che, nei decenni immediatamente successivi alla sua morte, avrebbero sancito la fine della tradizione idealista, e il 'superamento' di essa da parte del neokantismo. Alla luce di questi nuovi tentativi di lettura dei testi di Hegel è dunque utile tornare a riflettere su alcune categorie centrali della sua filosofia almeno per due ordini di ragioni: da un lato per capire in che termini le sue categorie di pensiero possano dialogare con gli attuali orientamenti teorici, dall'altro per arginare la tentazione di rendere l'orizzonte speculativo hegeliano forzatamente attuale, perdendo di vista il legame delle categorie di pensiero da lui adoperate con il proprio tempo storico.

1. *Idealismo hegeliano?*

Per indagare la forma che la speculazione assume nel pensiero hegeliano, la prima questione da porre è quella relativa alla formula generale sotto la quale lo stesso filosofo classifica il suo pensiero, quella di *idealismo* o, più precisamente, di *idealismo assoluto*.

Il problema hegeliano della conciliazione e del sistema è parte di una riflessione più ampia legata al passaggio dal pensiero astratto a quello empirico, segnato anche dalla nuova visione proposta dalle scienze tra fine '600 e inizio '700. Come è possibile trovare una conciliazione tra piano del reale e piano dell'ideale? E quindi, come è possibile conoscere l'esperienza? In che modo il soggetto può cogliere la realtà? Le implicazioni di ordine gnoseologico, pratico, estetico che seguono a questa domanda investono la questione più generale del rapporto tra la soggettività e il mondo. Se Kant compie il tentativo di uscire dalla scissione originaria, non presupponendo l'opposizione tra io penso e molteplice empirico, la sua soluzione, di ricondurre l'unità all'io, finisce però, almeno agli occhi di Hegel, per riaffermare la *Kluft*, quell'abisso che aveva invece intenzione di colmare.

Hegel parte perciò dalla sintesi a priori kantiana, ma cerca di compiere quel passo oltre Kant, che gli avrebbe consentito di muovere da una originaria unità. E lo fa interrogandosi sull'unità sintetica. Per superare i 'limiti' kantiani, la validità di questa intuizione deve esse trasposta dal piano dell'intelletto a quello della realtà. Lungo questa via Hegel approda a un *medio* che unifica in sé il concetto razionale e l'intuizione del reale. Un concetto che non deve essere solo intellettuale, e nel quale il pensiero e l'essere siano uniti fra loro in modo originario⁹. Attraverso questo passaggio speculativo, Hegel intende riportare alla luce proprio l'unità, che precede e rende possibile ogni distinzione e oppo-

⁹ Cfr. G. SEVERINO, *La filosofia della vita. Prima e dopo Hegel*, a cura di P. Becchi - F. Michelini - R. Morani, Morcelliana, Brescia 2012, p. 294.

sizione. Muovendo dalla unitarietà originaria contrapposta all'idea di uno *Ur-teil* iniziale, la conoscenza del soggetto di sé coinciderà con il processo di conoscenza del mondo.

Questo passaggio, che costituisce il cuore della dialettica hegeliana, ha rappresentato a lungo il luogo paradigmatico per intendere il suo idealismo come affermazione e creazione del mondo da parte del soggetto. Una interpretazione che può trovare sostegno in affermazioni hegeliane, come quelle che compaiono nelle *Lezioni di storia della filosofia*. «Apprendere – scrive Hegel – è appunto questo movimento per cui non entra qualcosa di estraneo nello spirito, ma unicamente si fa per lui la sua propria essenza, vale a dire esso perviene alla coscienza di essa»¹⁰. In questo, come in altri casi, sembra evidente il carattere produttivo attribuito allo spirito, così da aver fatto inclinare l'interpretazione della filosofia hegeliana in direzione di un soggettivismo assoluto, o, su un altro versante, dell'*attualismo*. Ma è lo stesso Hegel che, soffermandosi sulla dottrina dell'anamnesi platonica, chiarisce la natura del suo idealismo: esso non deve essere inteso come un *idealismo soggettivo*, «del genere di quel falso idealismo che vediamo sovente affacciarsi nell'età moderna, secondo il quale l'uomo in generale non impara nulla, non è affatto determinato dall'esterno, ma trae dal soggetto tutte le rappresentazioni»¹¹. Questa è per lui «una concezione antistorica e assolutamente falsa; nessun filosofo è stato mai idealista nel senso di questa grossolana definizione dell'idealismo, dalla quale è lontanissimo anche l'idealismo platonico»¹². Nell'idealismo, come ribadisce subito dopo, non è in discussione la possibilità di negare che «dall'esterno vengono le rappresentazioni delle cose singole, temporali, transitorie»; il punto è che dall'esterno non arrivano «i pensieri universali, i quali, in quanto sono il vero, hanno le loro radici nello spirito medesimo ed appartengono alla sua natura»¹³. Spirito significa dunque liberazione dai vincoli naturali, l'irrompere di uno sguardo soggettivo sulla impersonalità spazio-temporale della natura. E il ricordo è uno degli strumenti che ne consente la realizzazione. È in questa diversa accezione che bisogna dunque intendere, secondo Hegel, anche il ricorso di Platone all'anamnesi, che non è semplicemente la riproduzione di «una rappresentazione che si sia già avuta in un altro tempo», ma assume «un altro significato, che è dato dall'etimologia, vale a dire il senso di farsi interno a sé [*Sich-innerlichmachen*], di insearsi [*Insichgehen*]. In questo senso può certamente dirsi che la conoscenza dell'universale non sia altro se non un ricordare [*Erinnerung*], un insearsi [*Insichgehen*], che ciò che

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. XVIII, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. II, pp. 186-187.

¹¹ *Ibi*, p. 197. Proprio a partire da questa affermazione si muove la recente critica di Quentin Meillassoux che colloca Hegel all'interno della tradizione filosofica occidentale del correlazionismo. Con questo termine Meillassoux intende quella tradizione di pensiero secondo la quale non possiamo pensare le cose in modo assoluto, ma sempre in relazione alle condizioni in cui esse sono date a una coscienza presente. Avremmo cioè accesso solo alla correlazione fra pensiero ed essere, e mai a ciascun termine considerato separatamente dall'altro. In questo modo tanto il soggetto quanto l'oggetto perderebbero la loro autonomia. Nel suo libro *Dopo la finitudine* il filosofo francese propone infatti una distinzione tra un correlazionismo debole e uno forte. Quest'ultimo, il «correlazionismo forte» è una impostazione anti-assolutizzante e anti-metafisica; il primo, quello debole riflette invece a suo avviso una metafisica soggettivistica e che avanza pretese assolutizzanti. La dimensione speculativa, se collocata all'interno della prima declinazione del correlazionismo, avrà esiti speculativi importanti evitando però cedimenti assolutizzanti o di natura metafisica.

¹² HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, p. 197.

¹³ *Ibi*, p.187.

dapprima si mostra in forma esteriore, e sotto l'aspetto della molteplicità e varietà, noi lo facciamo un interno [*Innerliches*], un universale, con l'andare in noi stessi [*in unsselbstgehen*] e col recare così a coscienza il nostro interno»¹⁴. In gioco in questo processo è, come chiarirà bene Hegel nel passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito, e cioè nelle pagine dell'antropologia, la funzione che il corpo, come primo ricettore di contenuti, svolge nel processo della conoscenza. Non si tratta di negare la provenienza dall'esterno dei contenuti, ma di cogliere la contemporaneità del processo di interiorizzazione e somatizzazione, e cioè dello scambio contemporaneo e pari tra interno ed esterno nel processo della conoscenza e della soggettivazione.

Questo chiarimento da parte di Hegel della sua idea di pensiero speculativo e, quindi del suo idealismo, ci consente di compiere un passo avanti nell'interpretazione del rapporto tra logica e metafisica. Ha cioè ragione Adorno nel dichiarare il sistema di Hegel «come gigantesco giudizio analitico»¹⁵ o è possibile pensare a un concetto in grado di relazionarsi al mondo senza sovrapporre a esso strutture e categorie che ne negherebbero la vitalità? Nello sviluppo del rapporto tra conoscenza e storia Hegel resta prigioniero dei *cancelli* da lui stesso posti al suo sistema¹⁶ o è possibile pensare che quel sistema comunque non pregiudichi la conoscenza del reale¹⁷?

2. Logica (e) metafisica

Hegel considera incompleta la forma che la logica ha assunto da Aristotele a Kant. La configurazione della logica ontologica alla maniera aristotelica non avrebbe riconosciuto, a suo parere, il ruolo del soggetto, lasciando aperto il problema della relazione delle categorie tra di loro; d'altro canto, la svolta kantiana avrebbe introdotto la prospettiva *a parte subjecti*, ma non sarebbe stata in grado di riconoscere il contenuto reale di quelle categorie. Sta qui il senso profondo della svolta hegeliana: i concetti non costituiscono più degli schemi soggettivi, sganciati dal reale, incapaci di render conto del mondo nella sua concretezza, ma sono piuttosto pensati come processi di conoscenza costruiti in relazione al «terreno» sul quale si muovono come corsi d'acqua in grado di farsi configurare dall'orografia di uno spazio e al tempo stesso di segnalarla.

Questa svolta speculativa che Hegel imprime al suo sistema si comprende a fondo se si tiene conto del ruolo che negli anni jenesi (quelli cioè dell'elaborazione del sistema) la vita assume nella configurazione del suo pensiero logico e quindi nella sua dialettica. Il tentativo, fallito, portato avanti negli anni di Francoforte, di individuare nel concetto di *Leben* una forma di comprensione capace di raccogliere al proprio interno la separazione tra gli opposti, aveva lasciato in Hegel la convinzione che occorresse cercare una filosofia speculativa che conservasse le categorie peculiari della vita. Nel passaggio da Francoforte a Jena, negli anni della frequentazione più stretta con Schelling e con la filosofia della natura, fortemente dibattuta nei circoli filosofici e

¹⁴ *Ibi*, pp. 187-188, tr. modificata.

¹⁵ M. HORKHEIMER - TH.W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1997, pp. 35-36.

¹⁶ Cfr. B. CROCE, *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in *Appendice a Id., Saggio sullo Hegel. Seguito da altri saggi di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927, p. 168.

¹⁷ Sulla critica alla chiusura del sistema hegeliano si veda G. CANTILLO, *Oltre i cancelli del sistema. Logica e ontologia della vita in Hegel*, in G. CANTILLO - G. DI TOMMASO - V. VITIELLO (a cura di), *Logica ed esperienza. Studi in onore di Leo Lugarini*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 265-296.

presso l'Università, Hegel aveva arricchito il concetto metafisico di «vita» degli anni francofortesi, con un riferimento molto più diretto ai modelli che proprio la biologia di quel tempo andava elaborando. A questo stretto legame si riferiva presumibilmente Benedetto Croce, quando in *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, leggeva il suo pensiero come la ricerca costante di «una forma mentale, che sia mobile come il movimento; che partecipi della vita delle cose; che tasti “il polso alla realtà” e riproduca mentalmente il ritmo dello svolgimento, senza spezzarlo, irrigidirlo e falsificarlo»¹⁸. I concetti, proprio come le conformazioni che la vita assume in tutte le dimensioni, da quella biologica a quella sociale, passando per la soggettivazione individuale, non possono cioè essere pensati come dati *a priori*, e neanche come il risultato del movimento autonomo della realtà, ma devono piuttosto rimandare a delle forme viventi che si modificano con il modificarsi delle condizioni reali. Riprendendo le parole di Schelling, potremmo dire che anche per Hegel il concetto «abita nel vivente stesso e come tale è oggettivo e reale»¹⁹. Disgiungere la dimensione ontologica da quella logica avrebbe riproposto una ragione spaccata, che inevitabilmente sarebbe ricaduta in quei modelli che Hegel intendeva criticare, e che erano alla base della matematica, dell'idealismo e non ultimo della dialettica dell'illuminismo. Modelli ai quali il filosofo si riferisce in diverse occasioni con l'appellativo di «morti». Di qui il suo rifiuto per una metafisica come scienza preparatoria della logica, come teoria del concetto, giacché in essa verrebbe meno il farsi del concetto nella storia, la dimensione del divenire, la realtà, l'oggettività. Come chiarisce nella prima stesura della *Scienza della logica* del 1812, la logica oggettiva ha occupato il posto della «metafisica di una volta», sia essa intesa come ontologia sia come metafisica speciale²⁰; la sua logica speculativa aveva l'obiettivo di rappresentarne il superamento.

Per cogliere questo passaggio sul piano speculativo è utile ritornare ai corsi di lezione tenuti tra il 1804-05 a Jena, e in particolare al corso i cui appunti sono riportati nel manoscritto *Logica, Metafisica e Filosofia della natura*, oggi edito sotto il titolo di *Systementwürfe II*²¹, dove Hegel si confronta esplicitamente con il rapporto tra logi-

¹⁸ CROCE, *Il Saggio sullo Hegel*, p. 141.

¹⁹ F.W.J. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium zu dieser Wissenschaft* (1797), in *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsg. von H.M. Baumgarten - W.G. Jacobs - H. Krings, Bd. 5, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1994, pp. 69-107.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, tr. it. a cura di P. Giuspoli - G. Castagnaro - P. Livieri, Quaderni di Verifiche, Trento 2009, pp. 40 ss.

²¹ Cfr. Id., *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann - J.H. Trede, Meiner, Hamburg 1971. L'intero manoscritto che ha un *Reinschriftcharakter*, cioè si presenta come un manoscritto autentico, ha subito numerose revisioni e elaborazioni. La *Logica* è stata rivisitata decisamente più volte della *Metafisica* e della *Naturphilosophie*. Nohl fu il primo a esprimere disaccordo con le datazioni che collocavano questo frammento prima degli anni jenesi, in una sua annotazione alle *Theologische Jugendschriften* del 1907, pur non proponendo però una sua datazione. Fu soltanto Ehrenberg, il primo editore del manoscritto, a collocare questi appunti nel 1801/02, dunque tra i primi lavori di Jena, così anche Lasson. Glockner e Haering fecero scivolare ulteriormente di un anno il periodo della redazione dello scritto. Negli ultimi decenni, alla luce delle recenti ricerche sull'evoluzione della scrittura hegeliana, si è ritenuto che questo manoscritto sia stato redatto tra l'estate del 1804 e l'inizio del 1805. A conferma la lettera del 29 settembre inviata da Hegel a Goethe in cui, dichiarando di non avere lavori letterari da sottoporre alla lettura di Goethe in vista di una nomina a professore di filosofia, gli sottopone «lo scopo di un lavoro – una trattazione puramente scientifica della filosofia – che spero di ultimare entro quest'inverno in vista delle mie lezioni», (Id., *Lettere*, a cura di P. Manganaro, Laterza, Roma - Bari 1972, p. 62).

ca e metafisica. La metafisica viene individuata come scienza ultima, preceduta dalla logica intesa come logica formale. Alla fine delle varie articolazioni che la metafisica avrebbe assunto nel corso della storia, Hegel individua la sua ultima configurazione nella *metafisica della soggettività*, preludio di quella che sarebbe diventata di lì a un anno, nella *Fenomenologia dello spirito*, la sua logica speculativa che erediterà il posto che in questi frammenti del 1804-05 viene ancora, per l'ultima volta, assegnato alla metafisica²². L'ultimo passaggio per uscire dalla metafisica e approdare alla logica speculativa prevede la presa in carico da parte del pensiero della sfera dell'oggettività.

Questo passaggio è già annunciato nella *Vorrede alla Fenomenologia*, dove Hegel critica i sistemi filosofici che nella loro indagine muoverebbero dal presupposto o dal fine della conoscenza filosofica. Questi sistemi «invece di concentrarsi nella cosa» non farebbe altro che «scavalcarla», «invece di indugiare in essa e di obliarsi in essa, un tale sapere si attacca sempre a qualcosa di diverso, e resta presso di sé, anziché essere presso di essa e abbandonarsi ad essa»²³. Qui l'attacco è principalmente rivolto a quelle filosofie post-kantiane che, a partire dalla riflessione di Kant sulle condizioni di possibilità della conoscenza, si erano soffermate sui presupposti del filosofare. E Hegel si concentra su questo punto nel capitolo della *Scienza della logica*, dall'esplicito titolo *Con che si deve incominciare la scienza?*, scontrandosi proprio con l'idea di una separazione tra la speculazione logica e l'idea di una metafisica critica volta alla definizione dei principi del conoscere. Come sottolinea nel suo confronto con l'impostazione reinholdiana che muoverebbe dalla formulazione di una ipotesi per poi dimostrarne alla fine la verità (secondo il *more geometrico*), la partenza non può essere oggetto di una riflessione pregressa. Muovere dal mediato presupporrebbe un oggetto esterno, e quindi un principio altro: «sta dunque nella natura del cominciamento stesso, ch'esso sia l'essere, e niente più. Perciò non v'è bisogno – conclude Hegel –, per entrare nella filosofia, di nessuna precedenti preparazioni, né di riflessioni né di addentellati offerti da qualcos'altro»²⁴.

Il passaggio hegeliano, che individua nell'essere immediato il cominciamento della logica, prevede dunque il rifiuto di un richiamo a un principio trascendentale²⁵. La logica speculativa cui approda Hegel alla fine delle riflessioni jenesi consiste perciò in una logica che non precede, né presuppone, ma raccoglie, comprende il processo della conoscenza e il processo della realtà. Il logico non è più un semplice predicato del *Geist*, che in ultima istanza avrebbe sempre rinviato a un oggetto preesistente al pensiero, ma si fonde con l'essere stesso. La logica speculativa oltrepassa i limiti iscritti in una ragione che si vuole solo soggettiva, che lascia sussistere un mondo al di fuori di sé e da essa del tutto indipendente e inaccessibile. Ma al tempo stesso essa non intende sancire il momento creativo del pensiero rispetto all'essere,

²² In questi abbozzi alla logica formale segue infatti la sezione della metafisica articolata in una metafisica della conoscenza, una metafisica dell'oggettività e una metafisica della soggettività. Vedi ID., *Jenaer Systementwürfe II*, pp. 124-178.

²³ ID., *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, pp. 3-4.

²⁴ ID., *Scienza della logica*, tr. it. a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 2001, p. 58.

²⁵ Tale questione, così come risolta da Hegel, interesserà, com'è noto, in chiave polemica una lunga tradizione da Schelling a Trendelenburg e troverà un'articolata risposta nelle pagine di Bertrando Spaventa. Per una ricostruzione del dibattito cfr., tra gli altri, C. TUOZZOLO, *Dialettica e norma razionale. Bertrando Spaventa interprete di Hegel*, Giuffrè, Milano 1999.

riconoscendo piuttosto l'unità originaria di pensiero e essere, la coappartenenza di soggetto e oggetto, pur nella loro autonomia.

Per affermare quest'ultimo passaggio diventa centrale la questione dell'oggettività. La presa in carico della realtà nella sua autonomia e autossistenza da parte del sistema viene messa ben in luce da Hegel, anni dopo, nella *Recensione a Jacobi* in cui attribuisce all'«opera comune» di Jacobi e di Kant di «aver posto fine alla *vecchia metafisica*, non tanto per il suo contenuto quanto per il suo *modo della conoscenza* e, quindi, di aver fondato la necessità di una visione completamente diversa del *logico*»²⁶. Jacobi avrebbe così aperto nella storia della filosofia una nuova e duratura epoca. E lo avrebbe fatto riconoscendo il pari diritto del pensiero e del dato reale. La riabilitazione hegeliana di Jacobi, che per primo avrebbe sviluppato un pensare dialettico e compiuto il passaggio dalla sostanza immobile alla sostanza-soggetto, è connessa anche alla rivalutazione dell'oggettività. «La determinazione kantiana della forma – scrive Hegel nella recensione al terzo volume dei *Weke* di Jacobi – secondo la quale doveva essere posto e risolto il compito della filosofia, offriva essa stessa immediatamente l'arma per questo compito». Kant si era infatti limitato all'analisi della possibilità dei giudizi sintetici *a priori*, così come la vecchia metafisica lo aveva fatto per i concetti in generale e per quello di Dio in particolare. Ma questa trattazione separava la possibilità dalla necessità e dalla realtà restando qualcosa di astratto, legato ancora all'unità *formale* dell'*intelletto*. «Jacobi descrive ora con altrettanta giustezza tali astrazioni come dei puri enti di ragione, delle ombre e stregonerie», soltanto che egli, attenendosi all'obiettivo del suo lavoro e cioè la critica all'astrattezza del procedimento kantiano, non porta a termine secondo Hegel il suo discorso, limitandosi a dichiarare nulle quelle astrazioni. «Ma la nullità immanente a tali astrazioni sarebbe stata la loro dialettica *oggettiva* e avrebbe portato alla *necessità del concreto*, del cosiddetto qui sintetico *a priori*. La prova dell'*impossibilità del concreto*, che viene fornita sulla base della presupposta validità di quegli enti di ragione, si sarebbe pertanto, tramite l'indicazione della loro non-verità, rovesciata nel contrario, cioè nella prova della necessità del concreto»²⁷. Come Hegel chiarisce agli inizi dell'*Enciclopedia* al § 2, la filosofia non è un'indagine critica sui limiti dell'uso umano della ragione ma è invece, in quanto interprete principale del sapere razionale, un «considerazione pensante degli oggetti»²⁸. È questa la svolta hegeliana, un sistema che non accoglie

²⁶ G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Bd. 15, *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, hrsg. von Fr. Hogemann - Ch. Jamme, Meiner, Hamburg 1990, p. 25; tr. it. a cura di M. Del Vecchio, *La dialettica di Jacobi*, Franco Angeli, Milano 1984, p. 70. Abbiamo preferito tradurre «del logico» (*des Logischen*) anziché come nel testo di Del Vecchio «della logica» in riferimento alla distinzione che Hegel stesso fa nella seconda prefazione alla *Scienza della logica* tra il logico e la logica (*das Logische e die Logik*); cfr. Id., *Scienza della logica*, p. 10.

²⁷ Id., *Schriften und Entwürfe I*, p. 15; tr. it., pp. 51-52.

²⁸ Hegel riafferma così l'unità di essere e pensiero, riproponendo, come egli stesso richiama nella *Logica*, la concezione anassagorea del *nous* (Id., *Scienza della logica*, p. 31). Qui è in gioco la relazione tra grado soggettivo e grado oggettivo della ragione. La questione della *adaequatio rei et intellectus*, che ben prima di Tommaso trova espressione nei frammenti di Parmenide, nei quali il filosofo sostiene che «è la stessa cosa pensare (*noein*) ed essere» (PARMENIDE, *Sulla natura*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, p. 45), induce Hegel alla convinzione che l'essere che pensa e il pensiero umano siano entrambi attingibili dalla ragione umana, perché un'unica cosa.

solo il diritto del pensiero, ma coglie accanto ad esso il valore inattaccabile di un dato che non viene prodotto dal pensiero.

3. *L'aratro e la mano*

Qual è allora il principio che anima questo pensiero? Hegel costruisce la sua idea di dialettica sul modello della vita, richiamandosi quindi al concetto di finalità interna. Era stato Kant, nella *Critica del giudizio*, a riabilitare questa forma di finalità, *risuscitando* «l'idea in generale e in particolare l'idea della vita»²⁹. È dunque merito di Kant, secondo Hegel, l'aver riportato l'attenzione sull'intuizione aristotelica, per troppo tempo dimenticata, della finalità come automovimento dell'organismo³⁰. Questo concetto ha consentito finalmente di operare un avanzamento rispetto all'insufficienza delle risposte del meccanicismo. Il ricorso alla causa finale non presuppone però il rinvio a una dimensione metafisica o antiscientifica, tutt'altro. Il richiamo al *nexus finalis* rappresenta piuttosto il modo specifico del comportamento degli esseri viventi³¹. Nella finalità interna, come chiarisce Kant, rispetto a quella esterna, in cui non c'è una separazione tra la legge utilizzata per la descrizione e l'oggetto, si verifica la coincidenza tra il mezzo e lo scopo. Mentre la finalità esterna, o relativa, si ha quando un ente o un evento naturale appare finalizzato all'utile di un altro³², nel caso della finalità interna non c'è bisogno di ricorrere a una spiegazione arbitraria, dall'esterno, ma occorre piuttosto orientarsi al processo che guida gli organismi viventi – formazione, autoconservazione e riproduzione. «Lo scopo finale [...] non è una rappresentazione “consapevole” che esiste in un intelletto estraneo, ma il principio di spiegazione interno della sua stessa realtà oggettiva, ovvero [...] la sua “forma interna”»³³. Interviene quindi una coincidenza tra scopo finale ed essenza del vivente³⁴.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, vol. III, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosio, UTET, Torino 2005, § 204 ann. Come ha messo in evidenza Franco Chiereghin, soprattutto nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel attribuisce ad Aristotele l'applicazione dell'idea di finalità interna non solo alla natura, ma anche alla vita etica. Questo «collegamento tra finalità della natura e finalità della ragione pratica che viene omesso [nelle edizioni successive dell'*Enciclopedia*, N.d.A.], è in realtà ricco di indicazioni per comprendere la complessità del rapporto di accoglimento e insieme di rifiuto da parte di Hegel della teleologia kantiana» (F. CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in Id. [a cura di], *Filosofia e scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 213-247, qui p. 214).

³⁰ Hegel traduce l'*entelechia* per lo più con *Wirklichkeit*, talvolta con *Wirksamkeit* o con *Tätigkeit*. Rispetto alla traduzione hegeliana del testo greco di Aristotele si rinvia a F.G. WEISS, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophie of Mind*, Nijoff, La Haye 1969.

³¹ A. DE CIERI, *Filosofia e pensiero biologico*, Luciano, Napoli 2002, p. 46.

³² I. KANT, *Critica del giudizio*, tr. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma - Bari 1991, § 63.

³³ G. RINALDI, *Innere und äußere Teleologie bei Kant und Hegel*, in R. WAHNSNER (hrsg.), *Hegel und das mechanistische Weltbild*, Peter Lang, Frankfurt a.M. - Berlin - Bern - Bruxelles - New York - Oxford - Wien 2005, pp. 77-92, qui pp. 79-80. L'analitica lettura di Rinaldi tende a dimostrare non solo l'avanzamento dell'analisi hegeliana rispetto ai limiti irrisolti da Kant, come l'antinomia intrinseca al giudizio teleologico, ma anche, nello spirito di una riabilitazione dell'idealismo hegeliano, come il sapere delle scienze naturali possa aspirare «alla “giustizia” della descrizione, alla universalizzazione e misurazione dei fenomeni, ma non alla dichiarazione della loro verità sostanziale» (*ibi*, p. 91).

³⁴ Sulla finalità interna della natura, cfr. S. LANDUCCI, *Sulla “finalità interna” della natura in Kant*, «Rivista di filosofia», 75 (1984), pp. 185-208; F. MENEGONI, *Finalità e scopo finale nelle introduzioni alla kantiana Critica del Giudizio*, «Verifiche», 17 (1988), pp. 227-253. Più in generale sulla teleologia in Kant rispetto alla comprensione del vivente, cfr. J.D. MACFARLAND, *Kant's concept of teleology*, Edinburgh Uni-

Hegel si confronta con la differenza tra queste forme di finalità nella *Scienza della logica*³⁵. La sezione dedicata all'analisi dell'idea di vita viene confinata tecnicamente alla *logica del concetto*, ma qui intendiamo piuttosto mostrare come essa costituisca di fatto il modello che anima l'andamento del pensiero dialettico hegeliano. Mentre infatti la logica astratta era guidata da una finalità esterna, a segnare il «ritmo» della ragione non può che essere il pulsare della vita e quindi l'andamento autopoietico che pone il fine a se stesso. Nell'analizzare la differenza tra questi due tipi di finalità Hegel chiama in causa due esempi, quello dell'aratro e quello dell'organismo. Se qualcuno intende seminare utilizzerà come mezzo l'aratro. In questo caso non sarà possibile scambiare il termine medio del sillogismo (l'aratro) con quelli estremi (colui che vuole arare e l'aratura). Il termine medio ha qui una direzione unilineare. Nel caso invece della finalità interna, l'esempio è quello dell'organismo e delle membra: in questo caso i termini sono chiaramente intercambiabili, non solo le membra sono in funzione dell'organismo, ma l'organismo a sua volta è in funzione delle sue membra. Mentre dunque nel caso della finalità esterna si produce un sillogismo in cui il termine medio introduce una connessione unidirezionale tra la rappresentazione del fine e i mezzi per realizzarlo, la finalità interna prevede invece la reversibilità: essa è, come scrive Kant, «un *prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo*»³⁶. Il riferimento, non solo metaforico, alla vita organica per dispiegare il funzionamento della dialettica, ci riconduce al problema dell'origine in una nuova interessante chiave.

Come per il pensiero infatti non è possibile stabilire il momento dell'origine, così avviene, secondo Hegel, anche per la vita. Sia Kant sia Hegel dedicano del resto alla riflessione delle scienze una decisa attenzione. Nel caso di Kant, il riferimento è ad esempio al problema della generazione posto da Blumenbach attraverso l'idea della «generatio homonyma». Il suo concetto di *Bildungstrieb*, di *nisus formativus*, richiama la forza newtoniana in una forma immanente, nell'impulso (*Trieb*). Ma questa teoria lascia l'inizio come un mistero. Come Blumenbach afferma nel suo scritto del 1781 *Über den Bildungstrieb*, la *causa (Ursache)* «è per noi una *qualitas occulta*. Per tutte queste forze vale quanto ha detto Ovidio: *causa latet, vis est notissima*»³⁷.

versity Press, Edinburgh 1970; S. MARCUCCI, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972; A. PHILONENKO, *Kant et la philosophie biologique*, in *L'héritage de Kant. Mélanges philosophique offertes au père Marcel Régnier*, Beauchesne, Paris 1982, pp. 63-79; K. DÜSING, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier, Bonn 1986; AA.VV., *Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Cedam, Padova 1990.

³⁵ HEGEL, *Scienza della logica*, p. 849 ss. Hegel affronta la finalità all'interno della dottrina del concetto, sia nel secondo momento, quello dell'oggetto, nella triade meccanismo, chimismo, teleologia – come finalità esterna –, sia nel terzo momento, quello dell'idea, nella prima parte dedicata alla vita, in cui compare invece la finalità interna. Come chiarisce Chiereghin, «Hegel, pur tematizzando come punto di partenza un concetto di teleologia anteriore alla distinzione tra finalità esterna e interna, incentrato su quanto di positivo e di radicalmente nuovo è contenuto nel concetto di scopo, finisce poi per conferire alla teleologia unicamente il significato ristretto di finalità esterna o di “rapporto teleologico” e per collocare quindi la vita su un livello speculativo più alto rispetto alla teleologia. È la vita infatti, e non ancora il concetto di scopo presente nella teleologia, che costituisce la prima, adeguata espressione dell'idea» (CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, p. 215).

³⁶ KANT, *Critica del giudizio*, § 66.

³⁷ J.F. BLUMENBACH, *Über den Bildungstrieb*, Dietrich, Göttingen 1781, pp. 33-34.

In sintonia con questa argomentazione, Kant sembra voler dire che la vita, diversamente dalla materia morta, ha al principio qualcosa di immateriale. Perciò, i principi puramente meccanici della natura non possono valere come esplicativi della vita. Occorre allora rinunciare alla speranza che «un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione d'un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun intento»? Occorre cioè «negare agli uomini questa veduta»? Certo è, prosegue Kant, che «se noi giudichiamo secondo ciò che alla nostra propria natura è permesso di scorgere (secondo le condizioni e i limiti della nostra ragione), non possiamo porre come principio della possibilità di quei fini naturali se non un essere intelligente. Solo questo è conforme alla massima del nostro Giudizio riflettente, e per conseguenza ad un principio soggettivo, ma inerente necessariamente al genere umano»³⁸. Per Kant la finalità³⁹ – come l'origine – resta «una *proprietà impenetrabile*», «un principio che ha valore metodologico nella ricerca intorno al vivente, ovvero un principio legato alla nostra facoltà conoscitiva e che, proprio per questo suo valore euristico ed interpretativo, può essere chiamato “una massima del giudizio”: non cioè un modo attraverso il quale noi rendiamo quelle cose intelligibili a noi stessi»⁴⁰.

Sulla natura anticipante e non meccanica della finalità Hegel concorda con Kant, il quale del resto utilizza questo aspetto sul piano gnoseologico nel concetto di anticipazione della percezione, cui fa riferimento nella *Logica trascendentale*. In Kant, però, «l'anticipazione della percezione non può spingersi oltre la conoscenza della continuità circa la quantità e della quantità intensiva, proprio perché vincolata al momento rappresentativo»⁴¹; essa rimane perciò un'ipotesi. Per Hegel l'anticipazione ha la sua legittimità nel presupposto che il momento più alto è la compiuta manifestazione del momento precedente solo possibile, perciò indeterminato. La finalità interna di Hegel pertanto «non rinvia ad alcun fantasma della coscienza né ad alcuna azione magica [...]. La teleologia non è altro che il modo specifico di esistere del concetto e della razionalità»⁴². Sulla base della sua ridefinizione della finalità, Hegel può perciò considerare reale uno scopo anche in assenza di consapevolezza, come nel caso dell'istinto, riconoscendo la realtà oggettiva del fine inintenzionale⁴³. Aristotele scriveva nel secondo libro della *Fisica*: «Delle cose che accadono, talune si producono in vista di qualcosa, altre no. Delle pri-

³⁸ KANT, *Critica del giudizio*, § 75, p. 220.

³⁹ «Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è né un concetto della natura né un concetto della libertà, perché esso non attribuisce niente all'oggetto (della natura), ma rappresenta soltanto l'unico modo che noi dobbiamo seguire nella riflessione sugli oggetti della natura allo scopo di ottenere un'esperienza coerente in tutto nel suo complesso; per conseguenza, esso è un principio soggettivo (una massima) del Giudizio» (*ibi*, *Introduzione*, § 5, p. 19).

⁴⁰ L. ILLETTERATI, *Natura e ragione*, Verifiche, Trento 1995, p. 55. Vedi l'affermazione di Kant alla nota precedente.

⁴¹ R. BONITO OLIVA, *L'individuo moderno e la nuova comunità: ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Guida, Napoli 2000, p. 56.

⁴² J. BIARD - D. BUVAT - J.-F. KERVÉGAN - J.F. KLING - A. LACROIX - A. LÉCRIVAIN - M. SLUBICKI, *Introduction à la lecture de la “Science de la logique” de Hegel*, vol. 3, Aubier, Paris 1981, pp. 332-333.

⁴³ Come scrive Chiereghin, «se quindi Kant era rimasto fermo all'antitesi, per cui un fine o era concepito come reale, ma allora era principio solo del consapevole operare umano, o era attribuito come non intenzionale alla tecnica della natura, ma allora era solo una massima soggettiva del giudizio, Hegel riconosce invece, sulla scorta di Aristotele, la realtà oggettiva del fine inintenzionale; l'istinto è infatti reale come finalità operante in modo inconsapevole» (CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita*, p. 229).

me, talune sono prodotte per scelta, altre no; ma sia le une che le altre si producono in vista di qualcosa»⁴⁴. Allo stesso modo per Hegel l'istinto è finalità che agisce in modo inconsapevole⁴⁵. Questa idea consente a Hegel di prendere distanza da una soggettività rappresentativa, per riguadagnare la forza dell'istinto. Ancora una volta è l'elemento naturale e materiale ad arginare il ruolo fagocitante della soggettività. E qui sono interessanti le assonanze con la critica che lo scienziato Treviranus aveva mosso alla *Empirische Psychologie* di Jacob. Secondo questa psicologia empirica ci sarebbe vita solo là dove subentrebbe una rappresentazione. Non ci sarebbe alcun altro «reelles Princip» che queste rappresentazioni («Wirklichesvorstellen»), al di fuori delle quali i nostri sensi non percepirebbero niente altro. Rispetto a questa prospettiva sostenuta dalla psicologia empirica di Jacob, Treviranus afferma: «Vediamo che il battito cardiaco, il movimento peristaltico dell'intestino, e in generale qualsiasi movimento animale continua per un dato lasso di tempo in determinate circostanze, in cui non può essere esercitata nessuna azione da parte delle rappresentazioni. Quei movimenti sono solo un analogo della vita, sorge così la domanda: che cosa è dunque questo analogo? e così la necessità di una spiegazione è solo rimandata, non cancellata»⁴⁶.

Sottolineando il ruolo dell'inconscio Hegel chiarirà nella *Scienza della logica* proprio che la vita è una unità inconsapevole di essere e conoscenza, essa è *logos* inconscio⁴⁷ e questa dimensione inconscia trova la sua sostanza nel mondo oggettivo, nella realtà. L'inconscio della soggettività è il corpo, l'inconscio del pensiero è l'essere. E lo scopo agisce come una motivazione segreta⁴⁸. La teleologia non è più, come avveniva nella finalità esterna, rivolta a un fine rimandato oltre e fuori dalla vita, ma come finalità interna essa viene coerentemente ricondotta dentro la vita⁴⁹. Perciò la finalità è la legge del vivente e attraverso questa legge si ha l'unica possibilità di conoscere l'organismo vivente e la sua origine. Non è infatti casuale che nella *Scienza della logica* Hegel faccia riferimento alla teleologia interna solo quando affronta l'idea di vita. E

⁴⁴ ARISTOTELE, *Fisica*, tr. it. a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano - Udine 2007, II 5, 196b 18-20.

⁴⁵ CHIEREGHIN, *Teleologia e idea della vita*, p. 229.

⁴⁶ «Wir sehen, daß der Herzschlag, die wurmförmige Bewegung der Gedärme, und überhaupt jede tierische Bewegung eine Zeitlang unter Umständen fort dauert, wo keine Einwirkung von Vorstellungen auf dieselben mehr stattfinden kann. Sind jene Bewegungen nur ein Analogon des Lebens, so fragt sich: was ist denn dieses Analogon? und so ist das Bedürfnis einer Erklärung nur aufgeschoben, nicht weggeräumt» (G.R. TREVIRANUS, *Biologie: oder Philosophie der lebenden Natur für Naturforscher und Aerzte*, Bd. 1, Röwer, Göttingen 1802, p. 22).

⁴⁷ HEGEL, *Scienza della logica*, p. 863.

⁴⁸ DE CIERI, *Filosofia e pensiero biologico*, p. 133.

⁴⁹ Nell'aggiunta al § 250 dell'*Enciclopedia* si legge: «Lo sviluppo del concetto secondo la sua determinazione, secondo lo scopo o, se si preferisce, secondo il fine, va inteso come un porre ciò che il concetto è in sé; il che implica che queste determinazioni del suo contenuto vengono ad esistenza, vengono manifestate, ma, al tempo stesso, non siano come indipendenti, sussistenti in sé, ma come momenti che rimangono nella sua unità, come ideali (*ideell*), cioè come poste. [...] Partendo perciò dall'esteriorità, in cui dapprima è il concetto, il suo avanzare è un andare in sé nel centro, cioè portare l'esistenza a lui inadeguata dell'immediatezza, dell'esteriorità, all'unità soggettiva, all'essere in sé; ma questo non nel senso che il concetto se ne tragga fuori e l'allontani come un guscio vuoto, ma piuttosto nel senso che l'esistenza come tale sia in sé, ossia adeguata al concetto, che esista l'essere in sé che è la vita. Il concetto vuole infrangere la scorza dell'esteriorità e diventare per sé. La vita è il concetto venuto alla sua manifestazione, il concetto divenuto chiaro, esplicitato, ma al tempo stesso la cosa più difficile da comprendere per l'intelletto» (HEGEL, *Enciclopedia*, § 250 agg).

questo, come è stato giustamente sottolineato, «a conferma di come sia la vita, e non la teleologia, secondo Hegel, a contenere l'autentico concetto di *fine*»⁵⁰. Attraverso l'agire istintivo della ragione che, ancor prima di conoscere il suo fine, si muove in quella direzione, ciò che non è ancora consapevole gioca un ruolo nella costituzione della vita. Sotto questo aspetto, la distanza tra Hegel e Kant raggiunge il suo livello più alto e lascia intravedere quella oscura inquietudine, che nelle pieghe del pensiero hegeliano mostra sempre quella lotta nella quale deve essere sconfitta l'oscurità, senza consegnarla, come a suo avviso farebbe Kant, al di là dei confini del conoscere.

Questo rapporto tra teleologia e vita, che ci aiuta a capire lo schema che sta alla base della dialettica, e cioè una realtà intesa come dinamica ma anche autorganizzazione, ci spinge a individuare in Hegel quella che potremmo definire un'*ontologia vivente*⁵¹.

4. *Dialettica e vita*

In questo percorso abbiamo cercato di mostrare che il legame tra il pensiero e la sua legge, la dialettica, non si può comprendere a pieno senza far riferimento alla vita⁵². A partire dalla tradizione aristotelica⁵³, passando per le scienze della vita, il ricorso a una forma immanente, il cui essere consiste nella propria attualizzazione, rappresenta per Hegel non solo una filosofia superiore a quelle riflessive della modernità, costruite sulla scissione tra sensibile e ragione, natura e spirito, ma il riconoscimento del concetto come esistente *realiter* nella natura e costituente pertanto un unico principio di comprensione valido per la tota-

⁵⁰ F. MICHELINI, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*, Mimesis, Milano - Udine 2011, p. 72.

⁵¹ Al tempo stesso questo profondo legame tra vita e pensiero non apre una frattura tra filosofia e scienze, ma, anzi, avvia la ricomposizione di questa frattura. Come suggeriscono tutte quelle teorie biologiche che negli ultimi decenni anche in riferimento alla dialettica hegeliana si sono sviluppate intorno al concetto di autopoiesi intesa come la capacità dei sistemi viventi di muovere da uno stato non ordinato, ma di raggiungere, spontaneamente, una stabilità dinamica. Sul concetto di finalismo e sul rapporto tra la visione filosofica e quella della recente biologia, si vedano gli acuti e attenti studi di F. Michelini: *Il vivente e la mancanza*, ma anche F. MICHELINI - P. COSTA (a cura di), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006; L. ILLETTERATI - F. MICHELINI (eds.), *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, Ontos Verlag, Frankfurt a.M. - Paris - Lancaster - New Brunswick 2008. Come chiarisce Michelini, riprendendo la definizione di Jonas della teleologia, essa «non consiste tuttavia nel mirare a un bene o a una perfezione, non significa tendere a una compiutezza che non è mai possibile per il vivente. Ciò comporterebbe infatti la cessazione del suo stesso essere che si dà proprio nella dinamica di mancanza e soddisfazione, in questa continua e incessante attività. La teleologia consiste piuttosto nell'*attività* stessa, nel processo del suo stesso essere» (Michelini, *Il vivente e la mancanza*, pp. 36-37).

⁵² Questo rapporto è stato oggetto negli ultimi anni di numerose riflessioni. Mi limito a citare soltanto due testi nei confronti dei quali le mie ricerche sono fortemente debitrice: A. SELL, *Der lebendige Begriff*, Alber, München - Freiburg 2013 e G. CANTILLO, *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel*, Luciano, Napoli 2012, che nell'*Introduzione* chiarisce: «è certamente indubitabile che un senso profondo della filosofia hegeliana sia *pensare la vita*», ma «la vita che Hegel vuole "pensare" nel suo processo dialettico, nel suo movimento dialettico attraverso la contraddizione e la morte, non è soltanto e in primo luogo la vita come fenomeno biologico o bio-psicologico, né la vita come vita cosmica, quanto essenzialmente la vita dello spirito, di cui partecipa la vita dell'uomo in tutta la sua latitudine esperibile» (*ibi*, p. 8).

⁵³ E qui un ruolo fondamentale viene svolto anche dalle indagini sulla filosofia della natura, dalla riflessione delle scienze della vita di quegli anni e naturalmente dalla rilettura dei *Parva Naturalia* aristotelici, indipendentemente che si ponga l'accento sull'*energeia* o sulla *steresis*. Su Hegel e Aristotele cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; ma anche G. SEVERINO, *Privazione e contraddizione. Hegel e Aristotele*, in ID. (a cura di), *Identità coerenza contraddizione*, Marietti, Genova 1996.

lità⁵⁴. Se infatti si assume in via preliminare, che le categorie derivate nella *Logica* sono solo epistemologiche, allora si dovrà assumere in anticipo un determinatezza inderivata – cioè, una distinzione tra pensiero e essere, tra soggetto e realtà e quindi, sulla linea kantiana, qualcosa di simile alla divisione tra sensibilità e ragione. Per superare questa *impasse* occorre presupporre invece il coesistere del logico nella realtà. Se dunque si può dire che «la logica è [...] la scienza delle leggi o delle regole universali del pensiero», è d'altro canto vero che il fatto «che vi siano tali leggi e regole appartiene alla “natura logica” del pensiero e più in generale dello spirito come tale»⁵⁵. Come si legge nella *Prefazione* del 1831 alla *Scienza della logica*, la logica non deve essere intesa solo come un *regno delle ombre*⁵⁶ ma anzi come quel soprannaturale (*das Logische vielmehr das Übernatürliche ist*), che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano»⁵⁷. Esiste perciò un piano della scienza della logica che si confronta solo con l'astrazione, ma c'è un logico, co-estensivo alla realtà, «che è il più intimo degli oggetti, la semplice pulsazione vitale (*Lebenspuls*) tanto degli oggetti stessi, quanto del loro pensiero soggettivo»⁵⁸. Scopo della filosofia è portare alla luce questo pulsare inconscio⁵⁹, comprendere che il lavoro della speculazione non consiste nel raggiungere categorie di pensiero astratte e universali, ma nel rivelare l'elemento concreto, vitale, contingente della vita.

Seguire la realtà nella sua inquieta complessità richiede un salto di paradigma rispetto alla tendenza a creare strutture entro le quali piegare e ordinare la realtà. E questo salto deve avere l'obiettivo di aderire al movimento, talvolta iperbolico, senz'altro contraddittorio, della vita, per raggiungere una forma di pensiero capace di «innervarsi nel contenuto stesso»⁶⁰. A tal fine occorre un concetto plastico, che porti con sé la capacità di adeguamento, di potenzialità, di creatività assente nella struttura categoriale della metafisica critica. La spinta a determinare il concetto come il *concretere*, come cioè una categoria che si riempie di contenuti diversi e quindi muta a sua volta, pur mantenendo la capacità di cogliere l'universale del reale a cui si riferisce, prevede perciò come punto di partenza una forma carente, mancante, che mette in moto un divenire. Il bisogno o la pulsione che scaturiscono dall'apertura del vivente al mondo, e quindi del concetto alla realtà, non determina una perdita di vita, ma al contrario genera il mantenimento del rapporto con il vivente proprio in virtù di questa mancanza. E come il vivente si rivolge

⁵⁴ Occorre però qui fare attenzione a non naturalizzare la sostanza del concetto hegeliano. Il concetto resta infatti per Hegel un prodotto spirituale che non potrebbe trovare espressione all'altezza della natura.

⁵⁵ A. NUZZO, *La logica*, in C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel. Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*, Laterza, Roma - Bari 2005, pp. 47-48.

⁵⁶ HEGEL, *Scienza della logica*, p. 41.

⁵⁷ *Ibi*, p. 10.

⁵⁸ *Ibi*, p. 16.

⁵⁹ Su questo si veda J. MILLS, *The Unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY Press, New York 2002.

⁶⁰ Cfr. P. GIUSPOLI, *Idealismo e concretezza*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 15. La ricerca di Giuspoli ha esattamente l'obiettivo di richiamare il rapporto tra il sistema filosofico hegeliano e la sua concezione di concretezza, mostrando come il progetto della logica hegeliana abbia l'obiettivo di «cogliere la ricchezza dei processi generativi, non solo nel contesto di un puro esame logico [...], tenendo presente i molteplici livelli di osservazione e di costituzione della realtà nel suo complesso. E tutto questo con quella radicalità richiesta all'esame filosofico, attento ai processi di *generazione concettuale* degli oggetti nella loro concretezza, *piuttosto che alla loro estrinseca classificazione*» (*ibidem*).

all'esterno, alla natura inorganica per svilupparsi⁶¹ e auto-organizzarsi, così procede il pensiero, che ha bisogno della realtà per animarsi e che approda al concetto solo dopo aver assimilato ed essersi scontrato con l'alterità di essa. Come la tensione del soggetto causata dalla mancanza determina la relazione *pratica* della natura organica con quella inorganica, così la dialettica procede determinando, attraverso il contenuto tratto dalla realtà, l'indeterminato del concettuale.

Il bisogno speculativo e anti-metafisico che la discussione filosofica sembra oggi nuovamente avanzare trova dunque in Hegel una declinazione interessante, che non nega la forza del pensiero, non sottrae spazio alla filosofia come speculazione, ma cerca un incontro costante tra pensiero e vita, filosofia e scienze. La capacità che il suo sistema ha avuto di confrontarsi con il potere del negativo, l'opposizione cioè della realtà a lasciarsi annullare nel concetto, rappresenta, possiamo dire, una forma di resistenza all'impoverimento delle categorie di pensiero. La logica hegeliana si mostra così più che come una *ontologia della vita* come una *ontologia vivente*, in cui le categorie stesse esprimono la potenzialità e la forza di un pensiero capace di far fronte, senza neutralizzarlo, all'accadere imprevedibile del reale⁶².

Abstract

Il recente dibattito filosofico sulla funzione speculativa del pensiero ha l'obiettivo di offrire un nuovo orizzonte interpretativo con una concezione più inclusiva della realtà. A partire da questo nuovo orizzonte sembra utile tornare a interrogare la filosofia hegeliana. Partendo dall'analisi del concetto hegeliano della dialettica, il saggio intende capire in che modo sia possibile ripensare il concetto di 'speculazione' di Hegel. Il lavoro si articola in tre parti: la prima analizza la relazione tra metafisica e logica; la seconda si concentra sull'utilizzo della teleologia interna come meccanismo attraverso il quale la vita passa nel pensiero, e ne mostra la dinamicità interna; nella terza parte viene infine esplicitato il rapporto tra dialettica e vita. Obiettivo generale del saggio è mostrare che la speculazione nel pensiero hegeliano non è né spiritualista né materialista, ma implica piuttosto la traduzione della struttura della vita in termini di categorie di pensiero.

Parole chiave: Hegel, dialettica, logica, ontologia, teleologia, vita

The recent philosophical debate about the speculative function of thought aims at offering a new horizon, which encompasses a more inclusive conception of reality. It involves *inter alia* a new interpretation of the Hegelian philosophy. Starting from the analysis of the Hegelian concept of dialectic, this paper aims at understanding in which way we can articulate the concept of the «speculative» in Hegel. This essay is divided into three parts: the first will analyse the relationship between metaphysics and logic; the second part will focus on the use of internal teleology as a mechanism through which the life passes into the thought, and shows its inner dynamic; in the third part I will make explicit the relationship between dialectic and life. I will claim that the speculative in the Hegelian thought is neither spiritualist nor materialist, but it is rather the unfolding of the structure of life in terms of categories of thought.

Keywords: Hegel, Dialectic, Logic, Ontology, Teleology, Life

⁶¹ MICHELINI, *Il vivente e la mancanza*, p. 80.

⁶² Sulla lettura del ruolo della contingenza e dell'accidentalità si veda C. MALABOU, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1994.