

Esercizi Filosofici (2014), Vol. 9, N. 1

Testi

From Disparagement to Appreciation: Shifting Paradigms and interdisciplinary Openings in interpreting Hegel's Philosophy of Nature

Cinzia Ferrini (Università di Trieste)

Contributi

«Esistono due regni»: Gottfried Benn e il superamento poetico del nichilismo

Ivan Dimitrijević (Università di Varsavia)

Evoluzionismo e teologia naturale: il caso di Herbert Spencer

Federico Morganti (Università La Sapienza, Roma)

TESTI

FROM DISPARAGEMENT TO APPRECIATION: SHIFTING PARADIGMS AND INTERDISCIPLINARY OPENINGS IN INTERPRETING HEGEL'S PHILOSOPHY OF NATURE¹

Cinzia Ferrini

To recount the story of how Hegel's philosophy of nature was received and interpreted is to recount a paradigmatic story of paradigm shifts in the Humanities. From its inception Hegel's philosophy of nature was regarded as a horrible example of the aberrations of arrogant philosophical speculation and absolute constructions. Even very recent scholars recall that when dealing with Hegel's philosophy of nature «it is virtually impossible to ignore the harsh criticism that this part of his system has faced over the past two centuries».²

The stream of charges likely began with the Duke of Gotha and Altenburg Ernst II. In 1801 he received a complimentary copy of the *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Hegel's first condensed but nevertheless elaborated interpretation of Newton's mechanics and speculative approach to the planetary system. On it the Duke wrote: «Monumentum insaniae seculi decimi noni» and then sent the copy to Baron von Zach, the court astronomer, author of the first disparaging review on Hegel's philosophy of nature in April 1802.³ Note that the Duke's sentence can be rendered both as “monument of” and “monument to” the insanity of the XIX century.

The general epistemological issues at stake in Hegel's 1801 *Dissertatio* are the relations between what is supposed in mathematics, what proves to be true in physics and what actually exists in nature, the contrast between geometrical synthetic method and physical analytical method, between deduction and induction, the ground for demonstration in natural science and the critical control of the theories which orient and direct empirical research and

¹ This paper was submitted in response to a call for papers and presented to the Academia Europaea 25th anniversary conference: *European science and scholarship looking ahead – challenges of the next 25 years* (Wroclaw, 16-19 September 2013), on 19 September 19th, in the session: *Paradigm Shifts in the Humanities*. The present text draws from Section I of FERRINI 2012 and has been thoroughly revised for publication in “Esercizi Filosofici”.

² POSCH 2011, p. 177.

³ On Baron von Zach's evaluation see NEUSER 1986, 1.

observations. The two famous knotty points were Hegel's criticism of Newton's mathematical demonstration of Kepler's second law, so that whoever takes it for granted is not to be envied that underscoring assessment,⁴ and his appraisal of the Timaeus of Locres's doctrine of the formation of the universe. In the last couple of pages Hegel refers to an example drawn from the Platonic-Pythagorean tradition to criticize on philosophical grounds the astronomers's aim to fill the gap between the orbits of Mars and Jupiter according to the expectations of the Titius-Bode arithmetical sequence, *contra* the empty space, so far observed, between the two planets.

Unfortunately, Hegel showed how a hypothetically "truer" philosophical series could be used to determine the mathematical ratios of magnitudes which actually exist in nature just as Ceres (now classified as an asteroid) was discovered between Mars and Jupiter by the Italian astronomer Piazzi.⁵

No wonder that in 1873 J. H. Stirling, who aimed to demonstrate the merits of Hegel's philosophy of nature and to confute the most common prejudices against it, in reply to Whewell's attacks and condemnation in 1849 and 1860, confessed «to sorrow» that the *Dissertation* was ever written, for its «crude Schellingian look» and its blunders.⁶

Hegel outlined the main issues of his philosophy of nature in a chapter on *Observing Reason* in the 1807 *Phenomenology of Spirit*, where he deals with our advancement from perception to the universality of thought in discovering forces, laws or genera in nature, as a distinctive stage of our self-conscious cognitive experience of the world, corresponding to the modern scientific revolution.⁷ There he distanced himself from the Schellingian, romantic, monistic view of nature as visible spirit and of spirit as invisible nature, which purported to reduce organic and inorganic forms, processes, products, or material combinations to merely quantitative ratios of the organized inner activity of nature. Later, Hegel provided a complete exposition of the qualitatively differentiated stages of his own philosophy of nature, which, in

⁴ On the point see FERRINI 1994, Nasti De Vincentis's notes in FERRINI 1995a, pp. 90-99 and NASTI DE VINCENTIS 1998.

⁵ In this regard, note that only in 1992 Craig and Hosking have observed that «what we find [in the last Section of the *Dissertatio*] is no proof that the gap between Mars and Jupiter must be empty, but only a criticism of the argument that was leading contemporary astronomers to think that it was like to be occupied. Hegel cites another series [...] that roughly matched the orbits of the then known planets, but unlike Bode's law did not have any term that corresponded to an apparent gap in the solar system. The criticism is fair and it is not made any the less fair by the fact that, as it happened, Bode's law came up trumps. We all know that a weak argument can turn out to have a true conclusion» (CRAIG and HOSKING 1992, p. 209).

⁶ STIRLING [1873] 1977, p. 100.

⁷ See FERRINI 2009.

addition to mathematics and mechanics, includes physics, chemistry, geology and organics, in his 1817, 1827 and 1830 editions of the *Encyclopaedia of the philosophical sciences*. In the *Encyclopaedia*, Hegel expounds his system according to the three moments of Logic (the ideal part), Nature and Spirit (the real part). Thus, the Philosophy of Nature is that moment of the idea of philosophical knowledge, in which reason's processes are comprehended neither in their ideal or abstract thought-element nor within their human, spiritual context, but as what is really essential and universal in the opposite of spirit, i.e., in the externality of the natural world, which famously Hegel defines as the otherness of the Idea.

Hegel died in 1831. In the same year an empirical scientist, O. F. Gruppe, published anonymously a satirical piece entitled: *Die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn, gedichtet von Absolutulus von Hegelingen*, where Hegel's figure was ridiculed and his demands relegated to a utopian dimension. In 1835 C. H. Bachmann wrote a book simply titled *Anti-Hegel*. This intellectual climate powerfully stimulated Hegel's followers, who began publishing his collected works in 1832 (omitting the infamous *Dissertation*). In 1837, J. Schaller replied to the stream of charges with his: *Philosophy today: on the apology and elucidation of Hegel's system (Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems)*.⁸ In 1841, the same year Schelling was called to take Hegel's chair in Berlin, Michelet, who had graduated with Hegel in 1824, edited Hegel's lectures on the philosophy of nature. Michelet tried to show that Schelling's romantic philosophy of nature was not at odds with Hegel's philosophy of nature, emphasizing the common work of the «two divine twins», the Castor and Pollux of philosophy in Jena before they split, a common view which according to Michelet was never abandoned by Hegel and still formed the basis of his later lectures.⁹

This cultural strategy was likely the origin of a general reaction in Germany where working scientists started to attack Romantic (Schellingian) and Idealist (Hegelian) nature-philosophy as a whole as precisely the kind of work from which serious students of nature should seek to distance themselves. In 1844 the biologist Schleiden dismissed the entirety of the philosophy of nature as a «string of pearls of the crudest empirical ignorance consisting of little more than

⁸ For a bibliography of these early reactions (1802-1841) to Hegel's philosophy of nature see NEUSER 1987, pp. 502-506. More recently, W. Neuser, W. Lenski, E. Barbagallo, S. Roterberg, S. Lange and K. Hata have posted an updated bibliography on the web site of the Technische Universität Kaiserslautern (see NEUSER *et al.* 2013).

⁹ I have deepened this aspect in FERRINI 2003, pp. 35-51.

miserable criticism and excerpts put together without judgment». ¹⁰ The following century continued in this same vein. It suffices to recall Benedetto Croce's 1906 famous and influential verdict in *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, that the dead part is the philosophy of nature; and Alexander Koyré's 1934 assessment: «Hegel's system is dead, and very much so. And of all its parts, the philosophy of nature is certainly the most dead, the most obsolete, and since then it has always been sterile, and today no one would like, nor even dare, to resurrect it». ¹¹ This death certificate had lasting influence in France on scholars like Dubarle and De Gandt, the editor, in 1979, of the French edition of the infamous Dissertation. In his Preface to De Gandt's annotated translation, Dubarle echoed Koyré, stating: «Excepting only occasional, isolated scholars» – Dubarle mentions Meyerson, De Gandt, Petry – «no one bothers any longer with this part of Hegel's oeuvre, and even less to understand why this part was such a set-back of philosophical intelligence; perhaps of intelligence as such». ¹²

To sum up, durable disparagement has included: incongruities, inconsistencies, absurdities, obscurity, external formalism and flights of fancy, crudest empirical ignorance, ridiculous errors and lack of scientific knowledge, fallacious a priori logical deduction of empirical reality, illicit introduction of real content hidden within the formalism of the logical movement, the inability of the dialectical method to produce any actual cognitive progress, and so on.

No wonder scholars were slow to reconsider this part of Hegel's system. Indeed it has been noted that for «nineteenth-century scientists (and for historians), the rejection of Hegel [...] had a "paradigmatic significance"». ¹³ A new trend in research began only in the 1970s, as G. Buchdahl, A. Doz, D. von Engelhardt, J. Findlay, H. S. Harris, G. Nicolin, M. J. Petry and then W. Neuser and P. Ziche collected sources and evidence of Hegel's competence in the empirical sciences (astronomy, mechanics, physics, chemistry). ¹⁴ Notably, in 1970 Michael John Petry produced a ground-breaking English edition of the

¹⁰ SCHLEIDEN [1844] 1988, p. 60; quoted in HOULGATE 1998, p. xi.

¹¹ In his article *Hegel à Jena*, published in the "Revue Philosophique" (1934), Koyré wrote: «La système de Hegel est mort et bien mort. Et de toutes ses parties la philosophie de la nature est certainement la plus morte, la plus périmée celle, qui, d'ailleurs, a toujours été stérile, celle dont personne, aujourd'hui, n'oserait ni ne voudrait entreprendre la résurrection»: quoted in NADLER 1938, note 1, p. 130.

¹² DUBARLE 1979, p. 13: «A l'exception de quelques isolés, de loin en loin [...] on ne s'occupe plus de cette partie de l'oeuvre hégélienne, et moins encore de comprendre pourquoi et en quoi elle fut un considérable échec de l'intelligence philosophique. De l'intelligence tout court, peut-être».

¹³ HOULGATE 1998, p. xii.

¹⁴ For a 1970-1985 bibliography on Hegel's philosophy of nature see NEUSER 1987, pp. 522-537.

second part of Hegel's 1830 *Encyclopedia*, with Additions drawn from Hegel's lectures collected by Michelet in his 1842 edition. In the same year, John Findlay (introduction and notes) and Arthur Miller (translation) published another English edition of the *Philosophy of Nature*. However, Petry's more detailed and informative notes demonstrated for the first time the soundness and consistency of Hegel's scientific background. Note that, in Italy, Valerio Verra's edition of the 1830 *Encyclopedia* with the Additions appeared only in 2002.

Here we have a first paradigm shift. Indeed, what emerged from these seminal works was a strategy of "vindication", «trying to show that the criticism Hegel levels at several of the prevailing attitudes of his day assumes a new significance once a proper distinction is drawn between Newton's own views and those of his professed followers».¹⁵ Their main focus was Hegel's relation to the sciences of his time, with special attention to the "competence" issue, to save him from the host of alleged blunders in celestial mechanics. By stressing a distinction between Hegel's criticism of Newton and Hegel's criticism of Newtonianism the new approach aimed to bring out «the basic convergence of many of Hegel's views with those of the historical Newton». A case in point was Hegel's pitting both the rigour of Kepler's kinematic approach and the implication of his own dialectical account of the interplay between centrifugal and centripetal force against Newton's *Principia*.¹⁶

Though most of the publications in the last 25 years are conference proceedings or anthologies, the progressive deepening of this research and its constant comparison to the sciences of Hegel's time and to contemporary issues, increasingly supported the production of monographs. In 1982, O. Breidbach published a systematic monograph on organics, and in the same year D. Wandschneider famously proposed, in his monograph *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, to relate the fundamental determinations of contemporary physics (space, time, relativity) to insights of Hegel's philosophy of nature.

Against the background of the competence issue, the later Eighties and 1990s saw a turn to more collective, specialised and comprehensive enterprises: scholars from North America and Europe increasingly produced major collections of essays to deepen the understanding of the historical importance and the enduring scientific relevance of Hegel's philosophy of nature. Specialized reviews began to acknowledge this upsurge. In 1988 a note on *Die*

¹⁵ This was the explicit aim of the 1989 Cambridge conference *Hegel and Newtonianism* and of its Proceedings (see PETRY 1993).

¹⁶ For a different approach, focussed on Hegel's arguments *contra* the historical Newton's model for centrifugal force, see Nasti De Vincentis's Appendix in FERRINI 1995, pp. 203-240.

Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie by Wolfgang Bonsiepen, accounted for the works of D. Wandschneider, W. Neuser, M. J. Petry and B. Falkenburg. Bonsiepen arranged their works along the following lines of research which well represented the agenda of the time: A) fundamental problems of Hegel's Philosophy of Nature; B) Hegel's criticism of Newton; C) Space, time, motion and matter; D) Philosophy of mathematics.¹⁷

This body of research on Hegel's scientific sources and background produced a second, slow shift in perspective: scholars began to stress how Hegel had criticized the logical procedures and metaphysical presuppositions of the working scientist's activity,¹⁸ Hegelian research began to inquire into the proper rational, methodological and cultural dimension of the philosophy of nature in "context" and to focus on Hegel's epistemology. This development from the "competence" paradigm was also supported by a series of publications of students's transcripts, with their variants and details, taken when Hegel was lecturing on Philosophy of Nature (in the Winter Semester 1819/20, 1821/22, 1823/24, 1825/26 and in the Summer Semester 1828, 1830).

This shift in perspective from the "competence issue" to "context" produced studies placing Hegel's philosophy of nature within the historical frame of post-kantianism, against the formal background of the relevant mathematical models or in logical relation to empirical sciences.¹⁹ The emergence of this second paradigm opened up several research directions and interdisciplinary prospects, and also stimulated analysis from an "encyclopedic" standpoint, aimed at accounting for epistemological consequences. Systematic readings such as K. Westphal's *Hegel's Epistemological Realism* (1989) highlighted how Hegel's methodological idealism acknowledges the genuine otherness of nature, in the form of its radical givenness and contingency, as what essentially distinguishes the "fact" of nature from the "thought" of it.

Many of these systematic studies focussed on the enigmatic encyclopedic transition from Logic to Nature, itself burdened by heavy charges of apriorism, from Schelling to Popper, who famously wrote: «Hegel achieved the most miraculous things. A master logician, it was child's play for his powerful dialectical method to draw real physical rabbits out of purely metaphysical hats».²⁰ An increasing sensitivity to transition problems also brought more attention to the *prima facie* less problematic transition from philosophy of nature

¹⁷ See BONSIEPEN 1988.

¹⁸ See for example NEUSER 1995, p. 175f.; ILLETTERATI 1995, p. 347; FERRARIN 1998, p. 76.

¹⁹ See for instance ZICHE 1996.

²⁰ POPPER [1945] 1963, p. 27.

to philosophy of spirit,²¹ and to the presuppositions of the philosophy of nature in Hegel's *Phenomenology*.²² Through systematic and contextualized readings, the study of Hegel's philosophy of nature has been reassessed in light of the historical experience of consciousness in knowing the external world, and in relation to the place of man within nature and within our spiritual world. These developments have changed and broadened our perspective yet again. In the last decade, scholars have aimed to deepen our understanding of the dialectic between biological (first) and cultural (second) nature at the phenomenological level of the self-conscious, linguistically mediated recognition of our rational dignity, freedom and ethical life. For instance, at the end of the Nineties, Russon made explicit a «philosophy of embodiment» within Hegel's 1807 *Phenomenology* through the notion of «second nature», focussing on the institutional embodiment of human subjectivity; the way was paved to address such issues as Hegel's ethics of recognition and social philosophy,²³ also within the context of Hegel's treatment of natural life in his Jena writings.²⁴ Indeed, this third paradigm shift is characterized by issues such as the emergence of the problem of the naturalness of man in respect to culture and to democratic, "open" societies and the related feature of the reappraisal of the relation of logic to nature and to spirit from the standpoint of bioethics and ecological revolution on the other hand. One of the most recent development of this complex trend derives our ethical self-constitution and the concept of recognition from the experience of "biological" desire in natural life, raising the question about the harmonious connection between a social-political order based on recognition and the universal naturalistic structures of desire, needs and environment. From this new standpoint, the study of Hegel's organics is seen as filling the gap between the physical and the mental,²⁵ and Hegel's organic and relational conception of socio-political life is seen to «provide resources for thinking through both the tension between holism and atomism in social theory and the tension between liberal individualism and communitarian collectivism in political theory».²⁶ A fine example of this interweaving is Pinkard's 2012 book on Hegel and the mind, nature and the final ends of life, where the first chapters show renewed interest in Hegel's "naturalism" and deal with animal and human subjectivity and awareness, animal life and will, the issue of being at odds with

²¹ See for instance MARMASSE 2002 and 2008.

²² See for example VERRA 1997 and 2002; DAHLSTROM 2007, FERRINI 2007, QUANTE 2008.

²³ Cf. BRANDOM 2007, HOULGATE 2010, BEUTHAN 2011, HONNETH 2010 and 2012.

²⁴ See for instance TESTA 2009, 2011 and 2012.

²⁵ Cf. SPAHN 2011.

²⁶ QUADRIO 2012, p. 317.

oneself in desire, while the final chapters focus on inner lives and public orientation, public and private reasons, civil society and the balance of interests, on the forms of democracy and state. In parallel, an hegelian approach to current ethical concerns on the preservation of biodiversity and our environment is becoming increasingly popular: since 2008-9 we have attempts to develop a species-based environmental ethic in Hegel's Logic of Life .

Indeed, this latest interpretive shift has also stimulated reassessment of the relation between Hegel's systematic account of human naturalness and the animal organism as the "truth" of organic nature, because it fulfills all the logical determinations of the idea of life in the philosophy of nature.²⁷ Moreover, attention is drawn to the formative dimension of human cognitive capacities and collective forms of intentionality against the background of the comparative ethology. For instance, Michael J. Thompson's 2011 claim to «enlarge» the human sphere of «recognition» to non-rational nature in order to avoid «pathologies» of ethical life, implies a reassessment of Hegel's treatment of animal life in the philosophy of nature, enhancing attributes such as animal's self-feeling, pain and suffering and stressing that there are real, shared continuities between human beings and most animals. In fact, Hegel's philosophy of nature now inspires enlarging the sphere of recognition to include such issues as animal rights. In his 2012 introduction to a special issue of *Critical Horizons* containing articles on this recent refocussing on nature *in spirit*, H. Ikäheimo remarks that this new direction for Hegel-studies and Hegelian Philosophys amends «the prevailing picture of "spirit according to Hegel" where sociality, attribution and normative statuses are highlighted with more light and detail also on corporeality and subjective structures distinctive of human persons and their form of life, and their prerequisites in animality».²⁸

In this regard, a paradigmatic work is the collection of nineteen essays *Natur und Geist*, published in 2011 in honor of Wolfgang Welsch, which fall under five headings, nicely representing the current agenda: 1. escaping dualism; 2. spirit, brain and evolution; 3. life, subjectivity and intentionality; 4. continuity and discontinuity between man and animal; 5. historical-systematic, cultural and intercultural perspectives. Four contributions deal directly with Hegel's philosophy of nature and philosophy of spirit.²⁹

In sum, shifting from very harsh criticism to appreciation and employment, today's research on Hegel's philosophy of nature appears: 1) increasingly

²⁷ See FERRINI 2010.

²⁸ IKÄHEIMO 2012, p. 153.

²⁹ See TEWES and VIEWEG 2011.

motivated to connect the systematic determination of nature to the theory of mind, to escape dualist problems of connecting a disembodied spirit with nature; 2) interested in showing the bearing Hegel's conception has on current ideas in bioethics and environmental philosophy, illuminating the relation between organic and inorganic nature, nonhuman and human animals, as well as between natural life and social world; 3) to develop a contextualized and systematic approach to both the difference and the relation between the natural and spiritual ways of joining the particular to the universal, mediating between individualism and holism, *Gattung* and *Volk*, *qualia* and *moralia*.

To conclude, because unequivocally disparaging charges of Hegel's alleged scientific blunders set the tone of the reaction, the first paradigm shift we identified was essentially monothematic. By contrast, the second paradigm shift, resulting from the deepening and the extension of the inquiry, paved the way to manifold avenues of research. The last shift has left behind those earlier preoccupations, and moves freely across natural and social sciences, engaging more constructively with the contemporary concerns of our lives and our changing sensibilities.

Each time we must conclude, as Hegel did his lectures on the history of philosophy in Berlin, that: «It is up to this very point that philosophy has now arrived».³⁰ However, after these major paradigms shifts, we can say that at least “this” time, *pace* Popper, the “high tide of prophecy” places the Hegelians in position to get ready for what comes next, in an open society.

Bibliography of the works cited

BEUTHAN 2011

R. Beuthan, *Der west-östliche Hegel. Geist und Natur als Konvergenzpunkte zwischen Hegel und dem Konfuzianismus*, in: *Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*, ed. by C. Tewes and K. Vieweg, Berlin, Akademie Verlag, pp. 299–310.

BONSIEPEN 1988

W. Bonsiepen, *Die Aktualität der Hegelschen Naturphilosophie*, in: “Philosophische Rundschau” XXXV, n. 3, pp. 214–239.

BRANDOM 2007

R. Brandom, *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*, in: “Philosophy and Social Criticism”, XXXIII, n. 1, pp. 127–150.

BREIDBACH 1982

O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um

³⁰ Quoted in PINKARD 2012, p. 196.

1800. Wurzburg, Königshausen u. Neumann.

CRAIG and HOSKIN 1992

E. Craig and M. Hoskin, *Hegel and the seven planets*, in "Journal of the History of Astronomy", XXIII, pp. 208-210.

DAHLSTROM 2007

D. O. Dahlstrom, *Challenges to the rational Observation of Nature in the Phenomenology of Spirit*, in: "The Owl of Minerva", XXXVIII, n. 1-2, pp. 35-56.

DUBARLE 1979

D. Dubarle, *Préface*, in: G. W. F. Hegel, *Les orbites des planètes*. (Dissertation de 1801), Traduction, introduction et notes par François De Gandt, Paris, Vrin, pp. 7-23.

FERRARIN 1998

A. Ferrarin, *Aristotelian and Newtonian Models in Hegel's Philosophy of Nature*, in: *Philosophies of Nature: The Human Dimension*, ed. by R. S. Cohen and A. I. Tauber, Dordrecht, Kluwer, pp. 71-90.

FERRINI 1991

C. Ferrini, *Features of Irony and Alleged Errors in Hegel's De orbitis planetarum*, in: "Hegel-Jahrbuch", pp. 459-477.

— 1994

On Newton's Demonstration of Kepler's Second Law in Hegel's De orbitis planetarum (1801), in: "Philosophia naturalis", XXXI, n. 1, pp. 150-170.

— 1995

Guida al De orbitis planetarum di Hegel ed alle sue edizioni e traduzioni, La pars destruens, con la collaborazione di M. Nasti De Vincentis, Berner Reihe philosophischer Studien, Bd. 18, Bern/Stuttgart/Wien, P. Haupt.

— 1997

Tra etica e filosofia della natura: il significato della Metafisica aristotelica per il problema delle grandezze del sistema solare nel primo Hegel, in: *Hegel e Aristotele*, a cura di G. Movia, Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994), Cagliari, Edizioni AV, pp. 135-201.

— 2003

Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni. Postfazione di M. Nasti De Vincentis, Napoli, La Città del Sole.

— 2007

On Hegel's Confrontation with the Sciences in "Observing Reason": Notes for a Discussion, in: "Bulletin of the Hegel Society of Great Britain", n. 55/56, pp. 1-22.

— 2009

Reason Observing Nature, in: *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. by K. R. Westphal, Oxford/Singapore, Wiley-Blackwell, pp. 92-135.

— 2010

From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel's Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment, in: *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne. Bestimmungen*,

Ferrini / From Disparagement to Appreciation: Shifting Paradigms and interdisciplinary Openings in interpreting Hegel's Philosophy of Nature

Probleme und Perspektiven, ed. by O. Breidbach & W. Neuser, Berlin, VWB - Verlag für Wissenschaft und Bildung, pp. 119-135.

— 2012

Hegel on Nature and Spirit: Some Systematic Remarks, in: "Hegel-Studien", Bd. 46, pp. 117-150.

Honneth 2010

A. Honneth, *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

— 2012

The I in We: Studies in the Theory of Recognition. Engl. tr. by J. Ganahal (original publ. *Das Ich im Wir*, 2010), Cambridge, Cambridge University Press.

Houlgate 1998

S. Houlgate, *Introduction*, in: *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, Albany, SUNY at Stony Brook, pp. xi-xxvii.

— 2010

Why does the development of self-consciousness in Hegel's Phenomenology make recognition necessary?, in: *Riconoscimento e comunità. A partire da Hegel*, a cura di Claudia Mancina/Pierluigi Valenza/Paolo Vinci, "Archivio di Filosofia", LXXVII, n. 2-3 (2009), pp. 13–20.

IKÄHEIMO 2012

H. Ikäheimo, *Nature in Spirit*, in: "Critical Horizons, A Journal of Philosophy & Social Theory", XIII, n. 2, pp. 149-153.

ILLETERATI 1995

L. Illetterati, *Natura e ragione*. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel, Trento, Verifiche.

KISNER 2008-9

W. Kisner, *A Species-Based Environmental Ethic in Hegel's Logic of Life*, in: "The Owl of Minerva", XL, n. 1, pp. 1-68.

MARMASSE 2002

G. Marmasse, *Das Problem des Uebergangs von der Natur zum Geist in Hegels Enzyklopädie*, in: *Die Natur*. Ed. by R. Wahsner & T. Posch, pp. 142–158.

— 2008

Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit. Paris, Kimé.

NADLER 1938

K. Nadler, *Die Entwicklung des Naturbegriffs in Hegels Philosophie*, in: "Zeitschrift für Deutsche Geisteswissenschaft", I, n. 2, pp. 129–142.

NASTI DE VINCENTIS 1998

M. Nasti De Vincentis, *Hegel's Worm in Newton's Apple*, in: *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, Albany, SUNY at Stony Brook, pp. 227-256.

NEUSER 1986

Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum. Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*, transl. and comm by W. Neuser, Weinheim, Acta humaniora d. VCH.

— 1987

Sekundärliteratur zu Hegels Naturphilosophie (1802-1985), in: *Hegel und die Naturwissenschaften*, ed. by M. J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, pp. 501-537.

— 1995

Natur und Begriff. Zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel, Stuttgart & Weimar, Metzler.

NEUSER *et al.* 2013

W. Neuser, W. Lenski, E. Barbagallo, S. Roterberg, S. Lange, K. Hata, *Bibliographie zu Hegels Naturphilosophie*, in: <http://www.sowi.uni-kl.de/philosophie/hegels-naturphilosophie/bibliographie/> (web site consulted on 29/07/2013).

PETRY 1993

Hegel and Newtonianism, ed. by M. J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

PINKARD 2012

T. Pinkard, *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, New York, Oxford University Press.

POPPER [1945]

K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, II. *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

POSCH 2011

T. Posch, *Hegel and the Sciences*, in: *A Companion to Hegel*, ed. by S. Houlgate & M. Baur, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 177–202.

QUADRIO 2012

P. A. Quadrio, *Hegel's Relational Organicism. The Mediation of Individualism and Holism*, "Critical Horizons, A Journal of Philosophy & Social Theory", 13, n. 2, pp. 317-336.

QUANTE 2008

M. Quante, *Die Vernunft unvernünftig aufgefaßt. Hegels Kritik der beobachtenden Vernunft*, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, ed. by K. Vieweg & W. Welsch, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 325–349.

RUSSON 1997

J. Russon, *The Self and its Body in Hegel's Phenomenology*, Toronto/Buffalo/London, Toronto University Press.

SCHLEIDEN [1844] 1988

Schelling's und Hegel's Verhältnis zur Naturwissenschaft: zum Verhältnis der physikalistischen Naturwissenschaft zur spekulativen Naturphilosophie, Leipzig 1844, repr. ed by O. Breidbach, Weinheim, VCH, 1988.

SPAHN 2011:

C. Spahn, *Qualia und Moralia: Auf der Suche nach dem Vernünftigen im Organischen und dem Natürlichen in der Vernunft*, in: TEWES & VIEWEG 2011, pp. 31–44.

STIRLING [1873], 1977

Ferrini / From Disparagement to Appreciation: Shifting Paradigms and interdisciplinary Openings in interpreting Hegel's Philosophy of Nature

J. H. Stirling, *Whewell and Hegel, or the vindication of the latter in the physical reference*, in: *Lectures on the philosophy of Law* [1873]. Facsim. ed. Aalen, Scientia Verlag 1977, pp. 69–104.

TESTA 2009

I. Testa, *Seconda natura e riconoscimento*. Hegel e la teoria dello spazio sociale, in: *Lo spazio della ragione*. Da Hegel in avanti, a cura di L. Ruggiu & I. Testa, Milano, Guerini e Ass., pp. 315–342.

— 2011

Social Space and the Ontology of Recognition, in: *Recognition and Social Ontology*, ed. by H. Ikäheimo & A. Laitinen, Leiden, Brill, pp. 287–308.

— 2012

How does Recognition emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel's Jena Writings, in: "Critical Horizons, A Journal of Philosophy & Social Theory", 13, n. 2, pp. 176–196.

TEWES & VIEWEG 2011

Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung, ed. by C. Tewes and K. Vieweg, Berlin, Akademie Verlag.

THOMPSON 2011

M. J. Thompson, *Enlarging the Sphere of Recognition: A Hegelian approach to Animal Rights*, in: "The Journal of Value Inquiry", 45, pp. 319–335.

VERRA 1997

V. Verra, *La filosofia della natura*, in *Guide ai filosofi*. Hegel, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, pp. 83–122.

– 2002

Introduzione, in *Filosofia della natura di Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Torino, UTET, pp. 13–20.

WANDSCHNEIDER 1982

D. Wandschneider, *Raum, Zeit, Relativität*. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie, Frankfurt a. M., Klostermann.

WESTPHAL 1989

K. R. Westphal, *Hegel's Epistemological Realism*, Dordrecht/Boston, Kluwer.

ZICHE 1996

P. Ziche, *Matematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

CONTRIBUTI

«ESISTONO DUE REGNI»: GOTTFRIED BENN E IL SUPERAMENTO POETICO DEL NICHILISMO

Ivan Dimitrijević

1. Il pensiero di Nietzsche è stato il sottofondo a partire dal quale si è mossa la riflessione di Gottfried Benn (HILLEBRAND 1966; 1979, pp. 409-434; MASINI 1968). Uno degli argomenti che maggiormente affascinarono la generazione delle avanguardie, cui Benn apparteneva, fu il tema nietzschiano del destino nichilistico dell'Europa (ASCHHEIM 1990, pp. 64-69; GIAMETTA 1995, pp. 123-133; DABOUL 1995). Se Nietzsche ha creduto di poter superare il nichilismo europeo affermandolo nell'unità di vita e pensiero, Benn, di contro, ne ha cercato il superamento attraverso la scissione fra la vita e il pensiero. In quest'ottica, che Cristina Campo ha definito «imperdonabile» (CAMPO 1987), il pensiero, invece di migliorare la vita, la fugge onde appartarsi nel separato mondo delle forme. Il pensiero non può risolvere i problemi sociali e politici, né è in grado di invertire il destino europeo, che corre irreversibilmente verso la decadenza. Esso è storicamente, biologicamente e politicamente inutile: ha di mira soltanto se stesso, la propria forma. Il suo compito è, secondo il poeta, di «fiorire, ancora una volta, prima del dissolvimento» (BENN 1971, p. 83).¹

D'accordo con l'oscuro sapiente di Efeso, secondo cui «da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose»,² Nietzsche ritiene che l'uno che predispone ogni elemento all'azione e lo mantiene in vita sia la volontà di potenza (NIETZSCHE 1975a, § 38 [12]; BIRAL 2005, p. 158). Dato che la volontà di potenza funge da essenza dinamica tanto del mondo fisico quanto del mondo spirituale, Nietzsche pone fine alla separazione del cosmo in mondo metafisico incorruttibile e mondo terreno finituro. Esiste solo questo mondo del divenire. Tuttavia, la separazione metafisica non può essere superata grazie a una nuova interpretazione del mondo. Benché tale separazione rappresenti un lungo errore,

¹ Il tema della relazione fra la riflessione benniana e il nichilismo, nonché la questione della contraddittoria eredità del pensiero di Nietzsche nell'opera del poeta, sono essenzialmente filosofici. È vero che le tematiche del nichilismo e del suo superamento sono presenti anche nell'opera poetico-letteraria di Benn, tuttavia in questo saggio mi sono proposto di delimitare la ricerca al contenuto propriamente filosofico degli scritti benniani, toccandone dunque solo marginalmente l'*opus poeticum*. Pur consapevole della parzialità dell'operazione, ritengo che tale mossa sia in grado di apportare maggiore intelligenza alla questione dibattuta.

² Si tratta del frammento n. 10 di Eraclito secondo la sistemazione di DIELS – KRANZ (2004, p. 198).

la sua confutazione teoretica lascia la realtà storica invariata. La stessa storia europea è la storia di tale lungo errore. La separazione, infatti, deriva dalla valutazione morale della vita. Tale valutazione è stata imposta da coloro che non erano riusciti a realizzarsi nella vita terrena, ed avevano svalutato, per vendetta e risentimento, la vita sulla terra, imponendo la credenza secondo cui la vera vita si identifica con quella dello spirito immateriale, la oltre-terrena (NIETZSCHE 1991, § 19). Dalla valutazione morale della vita è nata dunque la separazione fra i due regni della vita e dello spirito.

La separazione è nichilistica (NIETZSCHE 1975b, § 11 [99]). Per molto tempo lo spirito ha calunniato gli istinti vitali convincendo l'uomo che i suoi istinti non fossero che materia corporea destinata a perire. La salvezza personale veniva fatta dipendere unicamente dallo spirito; siccome gli istinti e il corpo rivendicavano qui, sulla terra, uno spazio alla propria soddisfazione, sono stati percepiti alla stregua di un ostacolo sulla via che conduce nel regno dei cieli. L'esito cui la morale conduce è noto: calunniando gli istinti, lo spirito mina progressivamente le basi della propria esistenza.

È quindi necessario fuoriuscire dalla metafisica e dalla valutazione morale della vita. Ciò non significa cancellare i frutti dello spirito, pazientemente e talvolta eroicamente coltivati lungo i secoli della decadenza. Invece di risanarlo, l'eliminazione dello spirito e della sua volontà di potenza indebolirebbe l'uomo ancor di più. Lo spirito ha reso l'uomo l'animale più interessante, certamente il più sofferente, ma anche il solo capace di riso e di arte. Ora l'uomo può assumere come compito il tramonto della «pianta-uomo» (NIETZSCHE 1975a, § 36 [35]), la quale dovrà, per oltrepassare il nichilismo, germogliare da sé una nuova pianta nominata «sovra-uomo». Questa sovra-pianta sovrasterà la pianta-uomo: il sovra-uomo recupera la salute degli istinti dell'uomo pre-morale, conservando nello stesso tempo la profondità che al suo spirito hanno conferito il platonismo, l'ascetismo cristiano e la metafisica moderna.

Benn concorda con Nietzsche circa la diagnosi della malattia che pervade l'Europa (KEITH 2001; HAMBURGER 1983, pp. 206-243). Tuttavia, ritiene che ogni speranza di rinascenza appartenga all'illusione ottimistica, è «una fantasmagoria educativa» (BENN 2006a, p. 127). Secondo Benn, l'uomo non può creare al di sopra di sé altro che non sia mera forma (GRAY 2005, 39-65). L'uomo non può creare un'altra «sostanza», un altro vivente. Nessun «sovra-uomo» è, pertanto, realizzabile. Nessuna sintesi finale fra la vita e lo spirito è a disposizione della razza bianca, la cui storia volge a termine. Il sovra-uomo è stato la sua ultima speranza (BENN 1998, p. 159). La pianta-uomo può fiorire, ma i suoi fiori non conterranno semenza nuova, per cristallizzarsi invece in pura forma, in arido frutto dello spirito.

Le palingenesi sono finite: non vi sono motivi di sperare nel progresso della vita, quali che ne siano il senso e la direzione: «La razza bianca è alla fine. Magia tecnica, mille modi per dire profitto, testo standardizzato, partiture di

cifre, questo è stato il suo ultimo sogno» (BENN 1930a, p. 129).

In Nietzsche Benn ha scorto il gigante che aveva intravisto la via d'uscita dal nichilismo nell'arte che crea, plasma e trasforma la vita. Ma la vita e lo spirito lottano l'una contro l'altro e sono retti da principi diversi: «la metamorfosi è la legge della vita; il fissarsi, il darsi forma, la legge dello spirito» (BENN 2006a, pp. 101-102). Ciò che muta, osteggia quel che aspira alla solidificazione, e viceversa. Percorrere la strada della vita in ricerca della totalità, della sintesi, dell'unità artistico-biologica – questo è stato l'errore di Nietzsche. «La sua bestia bionda, i suoi capitoli sulla selezione restano pur sempre sogni dell'unificazione di spirito e potenza. Tutto questo è passato. Esistono *due* regni. Fintanto che ci si può ingannare in proposito si riesce a tirare avanti. Ma quando non si può più, è la fine» (BENN 1990, p. 99). Cadendo in questo errore, il filosofo ha dimostrato di appartenere alla lunga tradizione pedagogista dell'Occidente, la quale ha sempre considerato l'uomo *l'animale migliorabile*. Benn invece afferma che l'uomo non migliora né peggiora. Finora si è sempre combattuto con lo scopo di renderlo migliore, ma a noi tale lotta è preclusa – non ci possiamo più credere. Ci è dato di combattere solo per conferire forma e stile alle tensioni interiori dell'anima, nella quale si agitano memorie ancestrali e contraddizioni dell'epoca. Siamo oramai pervenuti a «l'ultimo round, e poi poker face, e sul tavolo niente più chips» (HOF 2011, p. 40).

Oltre a decretare la fine del mondo metafisico, Benn ritiene che ciò che è stato investito di valore (etica, politica, scienza), non lo possieda più. Anche la trasvalutazione dei valori fa parte della nutrita schiera dei sogni superati. I valori, semplicemente, non vi sono, se non sotto forma di ricordo dei valori presenti nei mondi spirituali effettivamente fondati sull'energia che i valori vivi sprigionavano. Non vi è più nulla da trasvalutare. Il medioevo rappresenta, nell'ottica di Benn, l'ultima epoca in cui i valori erano creduti e lo spirito si comunicava con la vita. Dopodiché è iniziata una nuova storia, quella della «campagna mendelizzata e della natura sintetica» (BENN 1930a, p. 126).

2. Gottfried Benn si è auto-compreso come il fenotipo dell'epoca post-nietzschiana. Egli ha tratto la nozione di fenotipo dalla biologia moderna, definendolo come «l'individuo che di una determinata epoca esprime con evidenza i tratti caratteristici, con quest'epoca s'identifica e la rappresenta» (BENN 1994, p. 124). Il fenotipo-Benn manifesta l'impossibilità della nobilitazione dell'uomo europeo, la cui lunga lotta per diventare virtuoso e nobile può dirsi conclusa. Il principio biologico declinato da Nietzsche nella formula «vita è volontà di potenza» si è dimostrato fallimentare perché il vivente e il pensante non si lasciano riunire nella medesima creatura. Il regno della vita esclude ogni forma di nobilitazione, mentre la nobilitazione dello spirito non serve alla vita: tanto la vita, quanto lo spirito sono autoreferenziali. Le loro vicende corrono parallele senza potersi più intersecare. Nella differenza

fra il pensante e il vivente Nietzsche ha scorto l'esito dello sdoppiamento del mondo in mondo metafisico e quello naturale, una ferita che ha creduto sanabile. Benn ritiene che la ferita della scissione fra vita e spirito non sia il risultato specifico della storia europea, bensì l'ultima tappa del necessario viaggio della specie umana. L'opinione del profeta del sovra-uomo, per cui l'uomo inserito nel divenire storico sarebbe potuto elevarsi oltre se stesso redimendo la storia dell'umanità (NIETZSCHE 2005, § 1032), sono delegittimate dalla storia stessa. La redenzione non è avvenuta né sarebbe potuta avvenire: la storia appartiene al regno biologico della vita, regno fondato sulla violenza, la potenza, il mutamento (MASINI 1978, pp. 28-57). Data questa premessa, appare evidente che solo una tirannide spirituale avrebbe potuto innescare il processo di nobilitazione dell'uomo. Ma l'evidenza storica mostra che le tirannidi hanno in odio lo spirito.

La conclusione cui giunge Benn è disarmante, imperdonabile: i buoni europei si dimenano in un vicolo cieco. La razza bianca non ha altro da dare all'umanità, tutte le ipotesi sono esaurite. Le opinioni profetiche dello spirito non incidono sulla vita. Di conseguenza: non sperare, non aver fede, non amare, non essere virtuoso. Richiamando a mente le esperienze della guerra, Benn scrive: «che le opinioni profetiche non cambiano, non migliorano, non servano ad orientarsi, l'ha dimostrato l'insuccesso dell'ultimo Dioniso, la bestia bionda che si è scatenata» (BENN 1994, p. 110).

Questa presa di posizione di Benn nei confronti di Nietzsche non implica un puro allontanamento. Al contrario, il poeta ha sempre avuto in Nietzsche il referente di ogni dialogo, e ha visto nel solitario di Sils-Maria l'ultimo gigante dell'Occidente. Nella sua autobiografia frammentaria, Benn ha espresso nella seguente maniera il suo debito, il debito del fenotipo, nei confronti del padre di Zarathustra:

In pratica, tutto ciò che la mia generazione ha discusso, ha intimamente dibattuto, si può dire soffrendoci – ma si può dire anche facendola ben lunga – tutto ciò era già stato espresso in modo esaustivo da Nietzsche, aveva da lui ottenuto formulazione definitiva, mentre il resto non era che esegesi. Il suo stile insidioso, tempestoso e lampeggiante, il suo dettato inquieto, la rinuncia a qualsiasi tipo di idillio e a qualsiasi spiegazione generica, la costruzione di una psicologia degli istinti, dell'elemento costituzionale assunto a motivo, della psicologia intesa come dialettica – la coscienza come affetto, l'intera psicoanalisi, l'intero esistenzialismo sono opera sua. Come risulta sempre più chiaro, è l'imponente gigante dell'epoca post-goethiana (*ibidem*, p. 135).

Quel che ha tormentato Benn è stato il rapporto fra l'arte e la potenza, la forma e la vita, lo spirito e il principio biologico. Nietzsche aveva visto nell'arte l'ultima attività metafisica che l'uomo potesse praticare per rendere sopportabile

l'esistenza trasmutandola in fenomeno estetico (MELI 2006, pp. 129-136; CAPRIOLO 1996, pp. 13-32). Nei suoi saggi, Benn si è richiamato diverse volte alle celebri parole di Nietzsche:

L'arte e nient'altro che arte! Essa rende possibile la vita, è la grande seduttrice alla vita, il grande stimolante della vita. [...] L'arte come il compito proprio della vita, l'arte come la sua attività metafisica (NIETZSCHE 1974, § 17 [3]).

Tuttavia, per Benn la relazione fra l'arte e la vita (potenza, realtà, storia, biologia) non sussiste. La sintesi fra l'arte e la vita è stata la grande speranza della sua generazione, ma le attese si sono disciolte e la prossima generazione è ormai consegnata al solo mondo della vita, ossia della potenza. L'arte, la pura forma poetica, non rende l'esistenza un fenomeno tollerabile. L'arte è un destino che rapisce il poeta, un demone che lo soggioga, ma il demone poetico non è di questo mondo. L'arte è sovra-storica, il divenire non la sfiora né la riguarda. Essa non agisce sulla vita biologica, nemmeno sulla vita culturale, perché la vita non è un fenomeno estetico e spirituale, bensì prettamente biologico.

Si tratta di comprendere per quale via la riflessione di Benn è pervenuta alla scissione assoluta dell'uomo: perché Benn vede l'uomo scomposto in elemento biologico ed elemento spirituale?

3. Benn è un nostalgico delle età in cui gli uomini ancora conoscevano «la partecipazione mistica», e non solo era possibile conoscere l'Altro, ma parteciparne. Tuttavia, ritiene ineludibile l'irresistibile progressione del razionalismo moderno, al quale cerca di contrapporre il mondo dell'arte e il principio artistico. Nell'arte trovano voce i ricordi ancestrali, gli stati di sogno e di ebbrezza, il dionisiaco, l'Altro (GRACCEVA 2004, pp. 93-95). Il razionalismo tecnico, in quanto manifestazione della volontà di potenza biologica, cerca di incidere sulla storia modificandone il corso. Il poeta, invece, sta fuori dalla sua epoca, non può né vuole modificarne il corso, rappresenta un lusso sociale, un capriccio economico. Il poeta vive una vita interiore autonoma. Non cerca di risolvere «i problemi che tosto si dissolvono: sempre e in tutti i tempi egli ritornerà, colui per il quale tutta la vita non è altro che un chiamare dal profondo, da una profondità antica e primitiva, e tutto ciò che è caduco è solo un simbolo di una sconosciuta, primordiale esperienza di vita (*eines unbekanntem Urerlebnisses*) che in lui va in cerca di ricordi» (BENN 1992, p. 44). Il compito del poeta consiste nel dare espressione al primordiale mondo energetico che ancora si agita negli strati più profondi dell'anima (DIERICK 1987, p. 189). Questo mondo primordiale è certamente destinato a scomparire sotto l'avanzata del razionalismo tecnico al quale tali energie non servono più, e perciò vengono neutralizzate. Il processo di eliminazione degli elementi primordiali,

«mediterranei», della psiche europea, benché inevitabile, non è del tutto concluso: il canto risulta ancora possibile, e il poeta è tutt'ora in grado di cogliere «gli ultimi dissolvimenti del primero» (*letzte Lösungen der Ursubstanz*) (BENN 2006b, p. 171).

E poi sopravvenne la tempesta nazista.³

Per un breve periodo Benn ha creduto che il regime hitleriano potesse instaurare uno «Stato espressionista», ricreando l'unità fra l'arte e la potenza propria del «mondo dorico» (BENN 1992, pp. 177-208). Era tuttavia evidente che il suo messaggio poetico non poteva essere in sintonia con l'ideologia nazista. Infatti, già durante il 1933 iniziano i primi attacchi diretti contro l'arte degenerata espressionista e contro il capofila tedesco di questo movimento, Benn appunto. Nel saggio *Espressionismo* del 1933 Benn si difende dalle accuse. Spiega per quale ragione l'arte espressionista non avesse assunto una missione popolare e fosse priva di ogni istinto sociale e politico. Nell'epoca della nascita dell'espressionismo – e in questa brama di esprimere il proprio mondo interiore Benn include tutte le correnti dell'avanguardia –, quindi fra il 1910 e il 1925, si assistette alla dissoluzione della realtà. Detto altrimenti: la realtà, inconoscibile con i mezzi scientifici moderni, si ridusse a prodotti industriali, prezzi, guerre, fame. La realtà si ridusse alla realtà borghese nella quale lo spirito non aveva alcuna realtà. La scienza aveva frantumato la natura e la storia in mille elementi sconnessi. Il capitalismo borghese aveva frantumato la realtà della comunità politica in individui atomizzati i cui soli mezzi di comunicazione erano i bisogni, le offerte: la relazione economica. Lo spirito scoprì allora la nuova «realtà» dentro di sé e cercò di esprimerla, di conferirle forma:

l'espressionismo era il perfetto corrispondente, nel campo estetico, della fisica moderna e della sua interpretazione astratta dei mondi, era il parallelo espressivo della matematica non euclidea che ha abbandonato il mondo classico dello spazio degli ultimi duemila anni a favore di spazi irreali (*ibidem*, p. 157).

Secondo Benn soltanto l'arte è immortale perché mai toccata dall'idea del progresso: l'arte non può essere superata, non le riesce di diventare vecchia e obsoleta. Il prezzo dell'immortalità artistica è pagato con la moneta dell'estraniamento del messaggio poetico e del poeta stesso dalla cultura e dalla storia. Affinché l'arte sia libera, l'artista deve essere un isolato.

Nel 1936 le autorità nazista vietano a Benn di pubblicare i suoi scritti e di tenere conferenze. Egli si rifugia nell'esercito, nella «forma aristocratica dell'esilio», dove opererà come medico sino alla fine della guerra. Il divieto di

³ Sull'adesione di Benn al nazionalsocialismo si veda la breve e inappuntabile esposizione di MOSSE (1971, pp. 154-155).

pubblicare e di tenere conferenze pubbliche colpì Benn anche dopo la liberazione della Germania, quando il nuovo potere democratico censurò gli scritti di tutti coloro che si erano compromessi con il nazionalsocialismo (BENN 1986, p. 93). Benn andava fiero di tale ostracismo raddoppiato: ciò lo confermava nell'idea secondo cui l'arte non abbia nulla da spartire con la politica e la storia, appartenendo all'altro regno. Al regno della forma, non a quello della violenza, della potenza. Nel regno dello spirito si risolve la tensione biologica, ma il frutto di questa risoluzione – l'opera d'arte – non retroagisce sulla vita:

La tensione biologica si risolve nell'arte. L'arte non ha però capacità di disposizione storica, va oltre il tempo e la storia, il suo effetto si proietta sui geni [...]. La componente d'intrattenimento e quella politica di alcuni generi particolari, ad esempio il romanzo, ingannano: l'essenza dell'arte è reticenza infinita (BENN 1994, p. 111).

Nietzsche ritiene che il sovra-uomo possa sorgere all'interno del divenire storico. Benn avrebbe tradotto: è possibile riunire in una sintesi superiore il principio biologico e lo spirito. Affinché ciò si compia, è necessaria una sintesi oltre-umana fra gli istinti vitali e il pensiero. La premessa storico-politica di questa sintesi è il governo della terra da parte dei legislatori-filosofi (NIETZSCHE 1975a, § 38 [13]).

Benn ha vissuto sulla propria pelle i pericoli che comporta la sintesi fra la potenza e lo spirito. Lo spirito non può avere potenza, esso è biologicamente impotente. La potenza, in quanto principio che regola la vita storicamente condizionata, non promuove lo spirito. Infatti, lo spirito è «bio-negativo» e sovra-storico. Benn cerca di dimostrare tale assunto occupandosi delle condizioni nelle quali sorge il genio, il grande uomo.

Se la vita e la storia sono essenzialmente violenza, quale è mai la funzione dell'arte? Perché sorge il genio artistico e in quali condizioni ciò accade? Contrariamente a quanto ipotizzato da Nietzsche, secondo cui il genio sorge per abbondanza di forze, Benn vede nel genio un prodotto della decadenza, del nichilismo, della debolezza. Il genio non è salute, ma malattia; è frutto di una deviazione dalle norme che rendono salda e sana la vita. Il genio è figlio di «tutto ciò che tende a incompatibilità, squilibrio, imbastardimento, tensione irrisolta» (BENN 1992, p. 65). Quando una famiglia o uno strato sociale iniziano a degenerare, allora nasce il genio. Il genio è, pertanto, colui che non riesce a vivere un'esistenza «conforme alla maggioranza della specie» (*ibidem*, p. 67). L'arte e il pensiero sono frutto della degenerazione biologica, della diminuzione della potenza. Infatti, l'arte non serve alla vita: il lavoro artistico è la necessità interiore di colui che non riesce a vivere secondo le regole della vita. L'arte svolge una funzione utile solo per gli altri degenerati: in questo senso l'arte e lo spirito sono bio-negativi. Essi non vogliono promuovere e migliorare la vita.

Vogliono unicamente se stessi, l'espressione di se stessi. Ciò inoltre significa che l'arte non dice mai nulla sulla vita. L'arte è il modo in cui lo spirito si esprime cercando di conferire forma perfetta alle proprie tensioni interiori (*ibidem*, p. 252).

4. Secondo Benn, tutti i grandi uomini della modernità, da Michelangelo a Goethe, altro non hanno fatto che combattere il proprio nichilismo interiore (BENN 1936, p. 145). Tale lotta ha pungolato anche Benn. La vita può fare a meno dello spirito, ma lo spirito non può prescindere dalla vita degenerata. In questo senso essi sono contrapposti: la vita attenta allo spirito perché questi la vuole indebolire. Comporre questa tensione sul piano della forma artistica è, secondo Benn, il compito supremo dell'artista. In ciò consiste «la salute del nichilista» (BENN – JÜNGER 2006, p. 20).

Lo spirito non incide sulla realtà (biologia, storia, politica) anche per altre ragioni. Mentre la realtà è orientata al progresso, «l'anima ha altre tendenze, ha una tendenza alla stratificazione e al ritorno a quelle pozioni fatte del suo antico sangue» (BENN 1928, p. 430). Inoltre, la realtà si è disintegrata. Il processo di disgregazione della realtà ha preso avvio con la nascita della scienza moderna: la fisica ha scomposto la realtà della natura in elementi astratti, impercettibili. Sul piano socio-politico la modernità rappresenta la disgregazione delle comunità. Oggi viviamo come individui scissi gli uni dagli altri. Anche le realtà spirituali come il cristianesimo si sono lentamente sfaldate. Dio non viene più assorbito nelle nostre esistenze, non se ne ha bisogno per il proprio modo di vivere (BENN 1952, p. 485). Quindi lo spirito non ha ora nessuna realtà dinanzi a sé su cui agire: la realtà della natura è irreali, la realtà sociale è atomizzata, la realtà divina è morta.

Questa situazione ci getta nella *doppia vita*. Dobbiamo continuare a vivere fra frammenti di realtà. Benn non ha solo teorizzato la necessità di scindere il nostro vivere in due sfere non comunicanti. Al contrario, egli ha dapprima vissuto la sua doppia vita e solo in seguito ha esposto la sua teoria. La doppia vita è l'unica possibilità di sopravvivenza in un mondo astratto ed insensato (BENN 1994, p. 119). Benn è un medico ligio al dovere che di tanto in tanto pubblica su riviste specializzate i frutti delle sue indagini nel campo delle malattie veneree. In questi studi non vi sono alcune concessioni poetiche: se confrontati con la saggistica altamente evocativa del Benn poeta, paiono scritti da un altro uomo, in un'altra vita.

La pratica della doppia vita è il solo modo di sopravvivere in un mondo che frattura la nostra persona, impedendo la comunicazione fra la vita e lo spirito. Il nostro agire e il nostro pensare sono due sfere completamente separate: nell'una e nell'altra sfera abbiamo occasioni di fare il nostro dovere. Il poeta si ritira dal mondo della pratica: lo accetta, finanche lo sostiene, ma non in quanto poeta,

bensì solo in quanto uomo, in quanto mero vivente. Egli, da portatore dello spirito, rinuncia all'azione. Nella sfera dell'azione si esplica solo il principio biologico. Lo spirito non agisce. Il medico agisce. Pertanto, ciò che agisce nel mondo non è la totalità della nostra persona, bensì il nostro elemento biologico inserito nel mondo sociale del lavoro. Quando partecipiamo agli eventi del mondo siamo maschere pure, lo richiede la nostra situazione:

dài pure corda a tutte le convinzioni, a tutte le concezioni del mondo, a tutte le sintesi, in tutte le direzioni della rosa dei venti, se istituti e uffici lo richiedono; solo un accorgimento: tenere la testa sgombra, perché deve esserci sempre uno spazio disponibile per le immagini. Qui si concentra il reale, si modella, e nascono le forme (*ibidem*, p. 123).

Inoltre, la scissione della personalità rappresenta una necessità per il poeta: senza sdoppiarsi, l'artista non ricava il *Denkraum* nel quale dedicarsi all'elaborazione della forma. Si tratta di passare attraverso la vita senza venirne toccati, in modo da conservare lo spazio del pensiero nel quale la forma fiorisce.

Questa rassegnazione greca è intimamente connessa alla lettura che Benn fa della definizione greca dell'uomo inteso come *zōon politikón*: «*Zōon politikón* – un abbaglio greco, un'idea balcanica! Chi perora la causa del mondo politico può farlo solo per capriccio» (BENN 1998, p. 118). La politica opera all'interno della storia. Ma, secondo Benn, la legge della storia è il male (BENN 2006a, pp. 190-192). Ogni nuovo potere, che presto altri soppianteranno, si fonda su «un codice di sfruttamento e un'ideologia di denuncia».⁴ La politica appartiene al nudo regno biologico. La sfera politica quindi include coloro che il potere riesce a sfruttare ed esclude tutti gli altri, che cercano di sottrarsi alle sue pretese. L'arte, la cui essenza è «reticenza infinita», non può che venire sfruttata dal potere ai fini della sua auto-glorificazione, oppure denunciata come inutile. Gli Stati non hanno mai fatto nulla per l'arte, sin dai tempi che ne videro la nascita:

Fidia morì di veleno in carcere, l'uomo che l'aveva denunciato ottenne dal popolo l'esenzione dalle imposte. [...] Lo Stato, che protegge la selvaggina con leggi sulla caccia e l'avvenire dei boschi con recinzioni e accademie forestali, che provvede ai pazzi e agli psicopatici, sempre al primo posto i problemi del concime, gli stipendi degli impiegati e le aste dei tori (BENN 1927, p. 262).

Dato che l'arte appartiene ad un altro regno rispetto al regno biopolitico che lo Stato pretende di regolamentare, essa sarà sempre messa al bando e proscritta. La biopolitica non si occupa della potenza bio-negativa dello spirito, cerca piuttosto di marginalizzarla. Minacciato dal costante pericolo della messa a

⁴ L'espressione ricorre nella lettera di BENN (1979) all'amico Oelze del 11 febbraio 1947.

bando, il poeta è costretto a mimetizzarsi con l'ambiente circostante, evitando di dare nell'occhio. Abiterà travestito da medico, celando la sua essenza artistica. La rassegnazione pratica auspicata da Benn si fonda su una massima prudenziale: il poeta, come Descartes, deve avanzare nascosto.⁵ Nel regno della vita – della politica, del lavoro, della storia – non vi sono precetti etici da seguire, tranne la massima «riconosci la situazione». Bisogna semplicemente adattarsi ai costumi dominanti, trasformando la morale provvisoria cartesiana in comportamento permanente. Così si salva lo spirito. Nella sfera della vita domina il male, e pertanto non bisogna cercare di fare il bene, bensì evitare di subire la realtà socio-politica, tenersi a distanza.

Ciò non implica la totale scomparsa dell'etica. L'etica è tolta dal regno biologico della vita e dalla sfera della cultura: «L'artista, lui non ha un ethos, non è altro che un filibustiere, un parassita, un esteta. [...] Ieri un dramma sulle carmelitane e domani un pamphlet prometidico» (BENN 1930b, p. 101). Benn limita l'etica al solo mondo della forma, dello spirito, dell'espressione. Si tratta della grande inversione paradossale: l'etica è ora vincolata al campo dal quale le azioni, i comportamenti e le relazioni con gli altri sono assenti. L'etica della forma concerne solo ciò che, secondo le dottrine etiche tradizionali, non pertiene all'etica.

Il poeta non cerca di pervenire al compimento della sua personalità. Il suo compito consiste nella produzione dell'*ergon* poetico specifico, scisso quest'ultimo dagli altri eventi della sua esistenza. Per tale motivo un altro precetto dell'etica della forma suona: «restare suscettibili di trasformazione». Il presupposto di questa incompiutezza personale consiste nel «filisteismo esteriore e nella vigilanza interiore». La vigilanza interiore implica un auto-sbramamento continuo, a impedire la solidificazione dell'elemento spirituale. Solo l'opera deve possedere la solidità, la fissità, la staticità; il poeta che la crea non può che essere disgregato e mutevole, capace di trasformarsi.

In terzo luogo, Benn individua il motto di tutti gli artisti. Questo motto già fu la parola d'ordine di un'antica casata francese, i Beaumanoire:

Bois ton sang, Beaumanoire – bevi il tuo sangue, Beaumanoire; vale a dire, per l'artista, se soffri, aiutati da te, tu sei la tua stessa redenzione e il tuo dio; se hai sete, devi bere il tuo sangue, bevi il tuo sangue, Beaumanoire! (BENN 1928, p. 429).⁶

Quale è il risultato di quest'etica dell'esercizio artistico? La creazione della forma perfetta, nella quale lo spirito trova quiete «ai piedi del limpido dio

⁵ «Ut comoedi, montiti ne in fronte appareat pudor, personam induunt: sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator extiti, larvatus prodeco». DESCARTES (1908, p. 213).

⁶ Per una interpretazione di questo brano rimando a CALASSO (1986, pp. 107-118).

delfico» (BENN 1955, p. 423). La forma compiuta è un evento raro, proprio perché la poesia o è eccelsa o «non deve essere affatto». Il grande poeta lascia dietro di sé sei o otto componimenti perfetti, e quindi «per queste sei poesie quei trenta o cinquant'anni di ascesi, sofferenza e lotta» (BENN 1992, p. 277).

La (non) soluzione benniana non è argomentata secondo i principi della tradizione filosofica. Secondo Benn, anche le argomentazioni sono diventate impraticabili, ora che tutte le connessioni fra la realtà e il pensiero si sono disciolte. Per tale ragione Nietzsche ha scritto per aforismi. Altro non ci resta che esprimere la nostra interiorità conferendole forma, poiché la forma è «il contenuto più alto» (*ibidem*, p. 279). Quanto al resto – politica, etica, scienza, istituzioni, economia –, non potendone vivere senza, dovremmo cercare di passarvi attraverso senza che l'anima ne venga cambiata e senza che l'anima a sua volta tenti di agire sul mondo esterno. Solo un atteggiamento improntato al nichilismo sociale e alla rassegnazione pratica ci consente di conservare lo spazio spirituale nel quale esercitare il nostro unico compito: elaborare l'espressione formale. La vita non supera il nichilismo, a meno di non neutralizzare la potenza bio-negativa dello spirito: la vita è pienezza quando elimina il pensiero e discende nel disumano. Ma lo spirito, aggredendo la vitalità biologica, va oltre la vita e oltre il nichilismo, che pure, sorgendo, esso istillò nel *bios*. Poiché, come scrive Benn, Dio è forma – il nostro ultimo Dio è senza contenuto.

Riferimenti bibliografici

ASCHHEIM, S. E. (1990), *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, University of California Press, Berkeley.

BENN, G. (1927), *Neben dem Schriftstellers (Kunst und Macht)*, ora in ID, *Prosa und Autobiographie*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 259-268.

ID. (1928), *Totenrede für Klabund*, ora in ID, *Essays und Reden*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 427-430.

ID. (1930a), *Fazit der Perspektiven*, ora in ID, *Essays und Reden*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 125-130.

ID. (1930b), *Können Dichter die Welt ändern?*, ora in ID, *Essays und Reden*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 145-154.

ID. (1952), *Erwiderung an Alexander Lernet-Holenia*, ora in ID, *Prosa und Autobiographie*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 481-486.

ID. (1955), *Einleitung zu Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts*, ora in ID, *Essays und Reden*, a cura di B. Hillebrand, Fischer, Frankfurt am Main, 2006, pp. 413-424.

ID. (1971), *Morgue* (1986); trad. *Morgue*, a cura di F. Masini, Einaudi, Torino.

ID. (1979), *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949*, a cura di B. Hillebrand, Klett-Cotta, Stuttgart.

- ID. (1986), *Ausgewählte Briefe*, Fischer, Frankfurt am Main.
- ID. (1990), *Das Gottfried Benn Breviar* (1979); trad. *Pietra, verso, flauto*, a cura di J. P. Wallmann, trad. it. di G. Forti, Adelphi, Milano.
- ID. (1992), *Lo smalto sul nulla*, a cura di L. Zingari, Adelphi, Milano.
- ID. (1994), *Doppelleben. Zwei Selbstdarstellungen* (1950); trad. *Doppia vita*, a cura E. Agazzi, Guanda, Parma.
- ID. (1998), *Romanzo del fenotipo*, trad. it. di A. Valotina, Adelphi, Milano.
- ID. (2006a), *Briefe an F. W. Oelze. 1945-1949* (1977); trad. *Lettere a Oelze. 1932-1945*, a cura di G. Russo e A. Valtolina, Adelphi, Milano.
- ID. (2006b), *Trunkene Flut* (1949); trad. *Flutto ebbro*, a cura di A. M. Carpi, Guanda, Parma.
- BENN, G. – JÜNGER, E. (2006), *Briefwechsel 1949-1956*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- BIRAL, A. (2005), *La felicità. Lezioni su Platone e Nietzsche*, a cura di L. Morri, il Prato, Padova.
- CALASSO, R. (1986), «Cicatrice di smalto», in G. BENN, *Cervelli*, a cura di M. Fancelli, Adelphi, Milano, pp. 107-118.
- CAMPO, C. (1987), *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano.
- CAPRIOLO, P. (1996), *L'assoluto artificiale. Nichilismo e mondo dell'espressione nell'opera saggistica di Gottfried Benn*, Bompiani, Milano.
- DABOUL, A.D. (1995), *Die artistische Ausnutzung des Nihilismus: zum Kunstdenken von Benn und Nietzsche*, Haag+Herchen, Frankfurt.
- DESCARTES, R. (1908), *Oeuvres complètes. Vol. 10*, Paris.
- DIELS, H. – KRANZ W. (2004), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966¹²); trad. *I presocratici. Testimonianze e frammenti. Tomo primo*, Einaudi, Torino.
- DIERICK, A. P. (1987), *German Expressionist Prose: Theory and Practice*, University of Toronto Press, Toronto.
- GIAMETTA, S. (1995), *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia.
- GRACCEVA, M. (2004), *La trance gelida. Genealogia dell'io e nichilismo in Benn*, Mimesis, Milano.
- GRAY, R.T. (2005), «Metaphysical Mimesis: Nietzsche's *Geburt der Tragödie* and the Aesthetics of Literary Expressionism», in N. H. DONAHUE (a cura di), *A Companion to the Literature of the German Expressionism*, Camden House, New York, pp. 39-65.
- HAMBURGER, M. (1983), «Gottfried Benn», in *A Proliferation of Prophets*, Carcanet, Manchester, pp. 206-243.
- HILLEBRAND, B. (1966), *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*, Nymphenburger, München.
- ID. (1979), *Gottfried Benn*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- HOF, H. (2011), *Gottfried Benn. Der Mann ohne Gedächtnis. Eine Biographie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

- KEITH, TH. (2001), *Nietzsche-Rezeption bei Gottfried Benn*, Teiresias-Verlag, Köln.
- MASINI, F. (1968), *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Marsilio, Venezia.
- ID. (1978), *Astrazione e violenza. Gottfried Benn e l'espressionismo*, Vittorietti Editore, Palermo.
- MELI, M. (2006), *Olimpo dell'apparenza. La ricezione del pensiero di Nietzsche nell'opera di Gottfried Benn*, Edizioni ETS, Pisa.
- MOSSE, G.L. (1971), *Germans and Jews*, Orbach and Chambers, London.
- NIETZSCHE, F. (1974), *Frammenti postumi 1888-1889*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- ID. (1975a), *Frammenti postumi 1884-1885*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- ID. (1975b), *Frammenti postumi 1885-1887*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano.
- ID. (1991), *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano.
- ID. (2005), *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano.

EVOLUZIONISMO E TEOLOGIA NATURALE: IL CASO DI HERBERT SPENCER

Federico Morganti¹

1. Introduzione

L'impatto dirompente della teoria di Darwin sull'ipotesi di un disegno divino in natura è un'immagine che ha scarso bisogno di illustrazione. Si ritiene comunemente, in ambito extra-accademico ma non solo,² che prima del 1859 naturalisti e teologi naturali sostenessero quasi uniformemente l'idea che gli organismi viventi e i loro organi complessi fossero il risultato diretto dell'opera di un Creatore, la sola causa che sembrava spiegare adeguatamente l'evidente intelligenza e finalità di tali strutture. Il *locus classicus* di tale punto di vista è la *Natural Theology* (1802) di William Paley, dove si sviluppava ampiamente l'ipotesi di una fondamentale analogia fra gli organi biologici e gli artefatti umani. Questa spiegazione sarebbe poi diventata gravemente obsoleta soltanto quando Darwin e Wallace, alla fine degli anni Cinquanta, avrebbero proposto una spiegazione secondo leggi della formazione delle specie viventi, basata su un processo – la selezione naturale – che dava conto di organi complessi come l'occhio dei vertebrati o le ali degli uccelli senza bisogno di ricorrere all'ipotesi di un disegno. Soltanto il darwinismo avrebbe minato le basi di una prospettiva fino a quel momento talmente egemone nella cultura britannica da rappresentare, com'è stato affermato, il «contesto comune» attorno al quale scienza e religione furono indissolubilmente legate fino alla prima metà del XIX secolo (Young 1980).

Negli ultimi decenni la ricerca storica ha tuttavia mostrato come tale ricostruzione soffra di diverse lacune. Si è mostrato ad esempio come il punto di vista di Paley fosse tutt'altro che dominante nella prima metà dell'Ottocento, essendo al contrario oggetto di forti critiche che muovevano da un diverso modo di concepire il disegno. Nella fattispecie, all'idea di un Dio artigiano responsabile della formazione degli organi complessi cominciava a subentrare quella di un Dio autore del piano generale, che poteva risiedere o nell'unità strutturale dei viventi, oppure nelle leggi che regolavano lo svolgimento della

¹ Dipartimento di Filosofia, "Sapienza" Università di Roma, Via Carlo Fea 2, I – 00161 Roma. E-mail: federico.morganti@gmail.com

² Cfr. ad esempio Sober (1992), Dawkins (2003: 21-24), Ayala (2010), Stewart-Williams (2010: 45-53), Attanasio (2010) e Pigliucci (2012).

vicenda naturale. Quest'ultimo punto di vista, in particolare, si sarebbe rivelato, grazie ad autori quali Robert Chambers e Baden Powell, tutt'altro che ostile all'ipotesi di uno sviluppo graduale delle forme organiche. È lecito affermare, a ogni modo, che alla vigilia dell'*Origin* ben pochi naturalisti e teologi naturali vedessero ancora l'universo con gli occhi di Paley.

Questo quadro è ormai documentato da un'ampia letteratura, che ha permesso di rileggere in modo più sfumato la vicenda dell'impatto del darwinismo sulla cultura britannica³. Nelle pagine che seguono si cercherà di arricchire tale quadro, mettendo a fuoco la figura di un altro evoluzionista la cui vicenda intellettuale fu caratterizzata da un rapporto altrettanto complesso con la teologia naturale: il filosofo britannico Herbert Spencer (1820-1903). Spencer era contrario, come Darwin, a qualsiasi intromissione teistica nella scienza e polemizzò con l'ipotesi di un'evoluzione teleologicamente guidata dalla divinità (Spencer 1872). Molti studiosi hanno d'altro canto sottolineato che, a dispetto dell'esplicita adesione di Spencer al naturalismo scientifico, la sua visione dell'evoluzione cosmica palesava una serie di assunti metafisici debitori ora della *Naturphilosophie* (Taylor 2014), ora di una certa teologia naturale: tra questi ultimi, la credenza in una fondamentale armonia tra organismi e circostanze, la convinzione che la sofferenza non fosse mai gratuita ma rappresentasse il mezzo per un grado di felicità più alto e, di conseguenza, l'idea che il corso della natura fosse globalmente benevolo per la specie umana e le sue aspirazioni. Secondo una felice espressione di Antonello La Vergata (1990a), quella di Spencer può essere allora descritta come «una teologia più naturale»⁴.

Nell'*Autobiography* Spencer avrebbe tenuto a rimarcare il carattere nonconformista del proprio background familiare, suggerendo persino che una tendenza al nonconformismo gli fosse giunta per via ereditaria. Nella linea materna, in cui Spencer rintracciava la presenza di sangue ugonotto, si contavano diversi appartenenti alla chiesa wesleyana, mentre alcuni membri di entrambi i rami familiari erano stati amici personali dello stesso John Wesley (Spencer 1904: I, 4-8, 12-13, 19-21). L'interesse spenceriano per la religione era dunque in parte il risultato dell'appartenenza a questo contesto familiare nonconformista. Un pensiero come quello di Spencer, interessato a integrare in una spiegazione unitaria i più recenti risultati della scienza, avrebbe inevitabilmente dovuto fare i conti con quest'elemento di religiosità, presente nel contesto familiare e ancora fortemente radicato nella tribolata coscienza vittoriana.

³ A tal proposito si possono consultare Kohn (1989), Ospovat (1981), La Vergata (1990b) e Casini (2009).

⁴ Residui di teologia naturale in Spencer sono stati messi in luce anche in Peel (1970), La Vergata (1995) e Becquemont e Mucchielli (1998).

Una recente monografia di Mark Francis ha mostrato come le radici del pensiero di Spencer in merito alla religione e al rapporto tra scienza e religione fossero d'altro canto tutt'altro che amichevoli nei confronti della teologia naturale.⁵ Più precisamente, i punti fondamentali della proposta religiosa di Spencer, formulata nella prima parte dei *First Principles* (1862) con il titolo di «The Unknowable», sarebbero riconducibili a un movimento religioso attivo nella prima metà degli anni Cinquanta sotto il nome di New Reformation, soprattutto attraverso le colonne del settimanale radicale «The Leader» fondato nel 1850 da Thornton Hunt e George Henry Lewes.⁶ In quegli anni, perlopiù attraverso numerose recensioni a opere di argomento religioso, il «Leader» avrebbe ricercato una via d'uscita tanto dal materialismo positivisticco che dal Cristianesimo più ortodosso, al fine di conseguire una spiritualità dalle basi più ampie e condivisibili, al di là delle dispute dogmatiche che ancora minacciavano di lacerare la società britannica. Il presupposto fondamentale dell'idea di religione promossa dal «Leader» era l'esistenza di un istinto religioso comune a tutto il genere umano, più certo di qualsiasi tentativo di fondare la fede sulla ragione, sulla natura o sulla Scrittura. Nella ricerca di questa religiosità più genuina, pur restando vicino a una fede di orientamento cristiano, il «Leader» avrebbe promosso la discussione libera e spregiudicata delle opinioni religiose più radicali: «Alleato persino con i suoi oppositori nella comune fede, innata nell'uomo – la credenza nel Dio Sempiterno – [il movimento] riconosce i credo successivi come sforzi umani di definire e perfezionare la fede eterna e universale; esso può, dunque, rispettare i tentativi sinceri di tutti – può onorare l'elemento divino che è assicurato in tutti; e può prendere liberamente consiglio con tutti». ⁷ Il progresso della religione si sarebbe da ultimo risolto nel conseguimento di questa religiosità più autentica.⁸

Spencer avrebbe collaborato con il «Leader» con una serie di articoli anonimi dedicati a un ampio spettro di questioni: tra questi, un saggio di argomento religioso che enucleava alcuni punti poi ripresi nel pensiero maturo (Spencer 1853). Nelle serate organizzate da John Chapman al numero 142 dello Strand, a Londra (Ashton 2006), avrebbe inoltre avuto modo di conoscere alcuni tra i promotori della New Reformation, un'esperienza da cui dovette trarre una più profonda conoscenza delle idee religiose del circolo del «Leader». Sembra dunque questo il luogo più proficuo per ricostruire i motivi e la genesi del pensiero religioso spenceriano. Auspicabilmente, la seguente analisi permetterà di integrare la più recente storiografia sulla teologia naturale confermando

⁵ Cfr. Francis (2007). Si vedano specialmente i capp. 7-8.

⁶ Per un approfondimento cfr. Ashton (1991), in particolare cap. vi.

⁷ *The New Reformation*, «Leader», 1, n. 5 (27 aprile 1850), 105.

⁸ Il tema del progresso della religione fu esplorato in particolare da R.W. Mackay in *The Progress of the Intellect* (1850), opera che il «Leader» avrebbe recensito favorevolmente il 10 agosto di quell'anno (1, 471-473).

l'estrema complessità dei rapporti fra scienza e religione nell'Inghilterra pre-darwiniana.

2. *L'Inconoscibile*

Che Spencer iniziasse il *System of Synthetic Philosophy* (1862-96) con un approfondimento di questioni religiose dovette essere per i più una sorpresa, stante l'argomento radicalmente secolare che avrebbe dominato la sua filosofia: il tema dell'evoluzione. In quelle pagine Spencer affrontava il problema del rapporto tra scienza e religione reclamando la possibilità di una loro completa riconciliazione. Se gli ultimi decenni erano stati testimoni di una crescente secolarizzazione delle scienze naturali, culminata con l'audace ipotesi darwiniana, e benché scienza e religione non sembrassero più potersi accordare su una qualche proposizione fattuale – secondo il punto di vista della teologia naturale –, Spencer riteneva che le due parti potessero accordarsi su una credenza ancora più astratta: l'esistenza di un livello di realtà di cui era impossibile conoscere alcunché, ma che doveva essere considerata come una legittima sfera d'esercizio della coscienza umana in senso più ampio. In «The Unknowable» sosteneva che le tre concezioni religiose fondamentali – teismo, panteismo e ateismo – fossero egualmente costrette a compiere, da qualche parte, un'assunzione impensabile, cioè non-rappresentabile nel pensiero: nella fattispecie la postulazione di una qualche entità *self-existent*. L'inclusione dell'ateismo nella lista delle concezioni religiose chiarisce che Spencer intendesse per «religione» anzitutto una teoria sull'origine del cosmo. Nessuna concezione religiosa, per Spencer, era però in grado di risolvere il mistero di quella origine: l'esame delle loro proposizioni, perciò, non poteva che risolversi nella riaffermazione, ancora più urgente, della validità del mistero stesso.

Rifacendosi alle tesi avanzate da Henry Mansel (1820-1871) nella controversa opera *Limits of Religious Thought* (1858) – a sua volta ispirata alla filosofia di William Hamilton –, Spencer argomentava che le nozioni di «causa», «Assoluto» e «Infinito» non potessero essere predicate di uno stesso oggetto senza comportare una contraddizione: ad esempio, poiché la causazione implicava una relazione tra causa ed effetto, un'entità assoluta – come si supponeva essere la divinità – non poteva essere pensata come causa di qualcosa, perché per essere tale avrebbe dovuto perdere la propria assolutezza. Il saggio di Mansel era una critica all'idea che una conoscenza del divino su basi soltanto razionali fosse possibile; il suo esito ultimo era la riabilitazione della Rivelazione in quanto episodio storico in grado di parlare all'essere umano nella totalità delle sue facoltà. Rispetto a Mansel, Spencer avrebbe posto ancora di più l'accento sulle insufficienze dell'intelligenza umana nello scandaglio del mistero ultimo. La conseguenza fondamentale che egli traeva dall'analisi di Mansel era che, nelle loro asserzioni positive, le concezioni religiose fossero

tutte egualmente inconcepibili. Allo stesso tempo riteneva che il mistero da esse lasciato intatto fosse sufficiente a mantenere un senso di reverenza e devozione per il creato che, libero dai dogmi delle religioni positive, avrebbe costituito il presupposto per una religiosità più autentica. La storia delle concezioni religiose, dal feticismo al monoteismo, poteva dunque essere letta come progresso verso una piena consapevolezza dell'inconoscibilità della Realtà Ultima, dell'irrisolvibilità del mistero ultimo dell'universo. Un credo che avesse posto l'esistenza dell'Inconoscibile quale fatto ultimo sarebbe stato, da questo punto vista, il più religioso tra i credo.

Procedendo nell'argomentazione Spencer sosteneva che l'esistenza dell'Inconoscibile dovesse essere riconosciuta anche da parte della scienza. Mostrava come l'impresa scientifica fosse costretta ad assumere nel proprio operare una serie di concetti la cui natura ultima non poteva spiegare, dovendo dunque rassegnarsi ad accettarli quali postulati fondamentali del pensiero. In altre parole, nel cercare di comprendere la natura di quei concetti – nella fattispecie: spazio, tempo, materia, movimento, forza e coscienza – scienziati e filosofi erano costretti ad ammettere che la conoscenza scientifica non potesse esaurire la totalità del pensabile, perché un'intera regione di pensiero risiedeva al di là delle apparenze senza sottostare alle leggi dell'intelligenza. Nell'accertare l'esistenza di questo limite, la scienza aveva dunque il merito positivo di condurre l'indagine razionale sulla soglia dell'Inconoscibile. Da un lato, insomma, la scienza era costretta ad ammettere i propri limiti riconoscendo la legittimità di un sentimento religioso che indugiasse sulla realtà ultima e inconoscibile; dall'altro, la religione era costretta a rinunciare a qualsiasi intromissione nel campo della scienza. L'ipotesi «che la genesi dei cieli e della terra sia avvenuta in qualche modo nella stessa maniera con cui un artigiano dà forma a un mobilio» (Spencer 1867: 33) era stata ormai soppiantata dall'idea che la natura – e con essa la vita, la mente e la società – si sviluppassero gradualmente secondo leggi. L'atteggiamento critico di Spencer nei confronti della teologia naturale, almeno nella sua forma più classica, fu dunque dovuto anzitutto alla sua contrarietà alla dottrina dell'evoluzione. Nei prossimi due paragrafi si vedrà tuttavia come dietro tale diffidenza si nascondessero delle perplessità di natura più squisitamente religiosa.

3. *L'attacco del «Leader» alla teologia naturale*

Complessivamente, la New Reformation può essere inserita in quell'ampio filone religioso britannico che, almeno dai tempi di Coleridge, aveva avvertito l'esigenza di trasferire le basi della propria fede, per così dire, dalle evidenze esteriori al foro interiore⁹. Verosimilmente, questo slittamento di enfasi fu la

⁹ Per un orientamento sul pensiero religioso britannico ottocentesco cfr. Reardon (1995).

conseguenza di due fattori: la crescita del sapere scientifico – specialmente in campo astronomico, geologico e biologico – e la diffusione della critica biblica. La teologia naturale si trovava ora a dover assimilare o rendere inoffensive le ipotesi più radicali che la scienza francese aveva da offrire, a cominciare da quelle di Lamarck e Laplace (Brooke, 1989). Geologia e paleontologia parlavano ora di una Terra in continua trasformazione, con forme animali e vegetali introdotte a diversi stadi della sua storia. Sarebbero state soprattutto le anonime *Vestiges of the Natural History of Creation* (1844) a sdoganare l'ipotesi di uno «sviluppo» della vicenda cosmica secondo leggi, sia pur secondo la volontà di un Creatore.¹⁰ Questo mondo in trasformazione dovette sembrare meno vicino all'idea di un universo-orologio propria della vecchia teologia naturale. Si aggiunga inoltre che approcci come quello di Paley furono talvolta visti come pericolosamente vicini al deismo (Fyfe, 1997), cioè a un approccio religioso che accettava l'idea di un ordinamento divino del cosmo senza però ammettere la possibilità di una Rivelazione. Il modo stesso in cui la teologia naturale veicolava se stessa era dunque costretto a mutare. Gli autori degli otto *Bridgewater Treatises*, ad esempio, avrebbero riconosciuto come le proprie esposizioni non fossero da intendere come tentativi di provare l'esistenza di Dio; piuttosto, era la pregressa fede in Dio a permettere di scorgerne la mano nelle opere naturali (Chalmers, 1833: II, 282, 290; Kidd, 1833: viii-ix; Whewell, 1833: 343-344; Kirby, 1835: I, 231).

Uno dei campioni della New Reformation fu Francis W. Newman (1805-1897), fratello più giovane di John H. Newman, che era stato tra i leader del Movimento di Oxford. In due opere di ampia circolazione quali *The Soul* (1849) e *Phases of Faith* (1850) Newman difese l'idea che la vera «conoscenza» del divino risiedesse nell'istinto religioso inerente l'umana natura, talmente ineluttabile nella sua certezza da non avere bisogno né di argomenti razionali né dell'intercessione di una chiesa. Il fondamento più autentico della religiosità risiedeva nel contatto privato di ciascuno con Dio, possibile sulla base di quello che Newman chiamava «il senso dell'Infinito in noi». Pur dando per assodata l'inconoscibilità del divino, insisteva sul fatto che stante l'universalità di quell'istinto nessuna prova dell'esistenza di Dio fosse necessaria (Newman 1852: 77-80, 85). In precedenza, in un'anonima recensione alle già menzionate *Vestiges*, aveva difeso la *developmental hypothesis* asserendo che nessuna teoria scientifica come tale potesse comportare una qualche minaccia per la religione. Scienza e religione si rivolgevano a domini diversi del vero, la seconda avendo a proprio fondamento soltanto la fede, che a differenza delle proposizioni della scienza «si alimenta dei desideri e delle aspirazioni del sentimento, ma non può ammettere una prova positiva senza perdere la sua natura essenziale» (Newman 1845: 52). Con il progresso della scienza, la religione avrebbe gradualmente

¹⁰ Per un approfondimento sulla genesi e la ricezione delle *Vestiges* nella cultura britannica non posso che rimandare a Secord (2000).

rinunciato alle proprie asserzioni fattuali, assumendo il ruolo a lei più proprio di «incarnazione dei nostri migliori sentimenti concernenti l'imperfettamente noto» (Newman 1845: 53). Questa separazione di principio tra scienza e religione rendeva evidentemente più difficile la costruzione di una teologia basata sull'osservazione dei fenomeni naturali.

Il «Leader» avrebbe dedicato recensioni estremamente positive alle opere di Newman, delle quali condivideva l'enfasi sull'origine istintiva della religiosità e sull'imperscrutabilità del mistero ultimo del cosmo; sull'esistenza, nelle parole di Thornton Hunt, di «un'ampia regione dell'*ignoto* [*unknown*], più ampia di ciò che è conosciuto [*known*], ma non separata da esso» (Hunt 1850: 118). Il merito dell'indagine naturale era dunque non già di svelare il mistero del cosmo, bensì di condurre sulla sua soglia. Ogni forma di teologia che pretendesse di rintracciare la mano di Dio nelle opere naturali, sia nei dettagli che nelle leggi generali, doveva dunque considerarsi inadeguata.

Il 1° febbraio 1851 usciva una recensione a un'opera di Hollis Read (1802-1887) intitolata *The Hand of God in History* (1851). Il libro argomentava in modo piuttosto letterale a favore dell'idea espressa nel titolo, individuando segni di un intervento provvidenziale in una serie di circostanze storiche particolari tra cui la scoperta dell'America, la diffusione della lingua inglese o l'introduzione della stampa. Difficilmente il giudizio del recensore avrebbe potuto essere più severo:

Seramente, crediamo che opere come la presente siano profondamente irreligiose, e che non saranno mai respinte con troppa forza. Sono blasfemie contro la Divinità, e distorcono le menti delle persone semplici e devote che chiudono gli occhi ogni volta che sentono nominare Dio. È per via dell'incontrastata promulgazione di ignobili libri come questi che la superstizione permane ancora tra noi. [...] Quando altri, come noi, levano una parola di protesta, essa è accolta non come la protesta del buon senso contro l'idiozia, ma come lo “sberleffo” di un “infedele”. Che noi si possa restare sempre infedeli verso tale fede!¹¹

Il 12 giugno dell'anno successivo era invece la volta di un'opera di T. Rymer Jones dal titolo *The Natural History of Animals* (1852). La recensione, intitolata *Theology in Nature*, era una severa critica al tentativo di costruire una «prova» dell'esistenza di Dio sulla base dell'analogia tra organismi biologici e artefatti umani. L'assunto che la mente divina e la mente umana operassero secondo principi simili era evidentemente inaccettabile per i sostenitori della New Reformation: «Per le nostre menti, tutto il linguaggio della Teologia Naturale è ripugnante nell'esigere la nostra ammirazione per gli “ammirevoli espedienti” e l’“abilità” con cui Dio ha risolto le difficoltà del suo compito. L'intelletto

¹¹ *The Hand of God in History*, «Leader», 2, n. 45 (1 febbraio 1851), 109.

umano “escogita” [*contrives*], e l’intelletto umano ammira gli espedienti [*contrivances*]; e la Teologia Naturale, discettando delle meraviglie della vita, si trova in un perpetuo stato di antropomorfismo [...]».¹² La logica del finito sarebbe per sempre rimasta inadatta a cogliere i misteri dell’Infinito, e i tentativi di applicarne i concetti – attribuendo alla divinità bontà, perfezione o saggezza – non potevano che condurre, come avrebbe in seguito mostrato Mansel, a contraddizioni insanabili.

Tra l’ampia mole di letteratura commentata sul settimanale, una delle opere più significative per comprendere il punto di vista della New Reformation è senza dubbio *The Analogy of Religion* (1736) di Joseph Butler (1692-1752), vescovo della Chiesa d’Inghilterra. Tra il 30 ottobre e il 27 novembre 1852 l’opera ricevette sul «Leader» un’ampia recensione, occasionata dalla recente edizione (1852) pubblicata dall’editore londinese Henry G. Bohn. Il trattato, forse la più importante opera teologica britannica settecentesca, era un articolato tentativo di critica della visione deistica secondo cui, pur essendo possibile inferire l’esistenza di un Creatore intelligente a partire dall’ordine naturale, nulla si poteva conoscere della sua natura o dei suoi scopi. I deisti erano inoltre scettici sull’attendibilità della rivelazione cristiana, ritenendo che l’esame dei documenti scritturali suggerisse una loro origine umana piuttosto che divina. Contro questo punto di vista l’argomentazione di Butler era duplice. Da un lato, sosteneva che lo studio della natura suggerisse più di quanto ammesso dai deisti, autorizzando la conclusione che la vita presente fosse uno stadio di *moral probation* cui sarebbe seguita una fase ultramondana contrassegnata da ricompense e punizioni. In secondo luogo, argomentava che le difficoltà della rivelazione cristiana non fossero maggiori di quelle della religione naturale: di conseguenza, se i deisti ritenevano di poter avviare alle seconde non avevano ragione di considerare fatali le prime. Butler considerava tali conclusioni non certe ma soltanto probabili. Centrale, in entrambi i casi, il ricorso a un ragionamento di tipo analogico. Era l’analogia con gli artefatti umani a supportare la conclusione che la natura fosse il prodotto di un Creatore benevolo, ed era lo stesso principio analogico a supportare la conclusione che la morte del corpo non comportasse la distruzione della mente: infatti, poiché l’individuo poteva perdere parti del proprio corpo senza che la mente ne fosse affetta, era lecito concludere che nemmeno la totale distruzione del corpo avesse sulla mente un qualche effetto.

Proprio l’enfasi sull’argomentazione razionale, sia pur soltanto probabile, faceva della nuova edizione dell’*Analogy* un bersaglio piuttosto ovvio per il «Leader». La nuova edizione offriva lo spunto per rileggere il testo alla luce dei seguenti quesiti: «Quale rilevanza ha il lavoro nella grande battaglia tra vecchie e nuove teologie? In che modo esso rimuove i dubbi dello scettico?».¹³ Per il

¹² *Theology in Nature*, «Leader», 3, n. 116 (12 giugno 1852), 565.

¹³ *Butler’s Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 136 (30 ottobre 1852), 1044.

«Leader» l'unica soluzione possibile all'avanzata dello scetticismo era un'educazione che garantisse libera espressione all'innato sentimento religioso, non oberato da dogmi artificiali e costrittivi. Il lavoro di Butler, al contrario, sembrava ancora invischiato nella vecchia teologia dogmatica. Il vescovo si limitava ad assumere la verità della rivelazione. Mentre ancorava la religione naturale all'idea meccanicistica di «disegno» ed «espedito», egli dimenticava che la Scrittura presentasse rispetto alla religione naturale problemi ben più spinosi, come la critica biblica stava mostrando con sempre maggiore evidenza. L'argomentazione di Butler a favore dell'immortalità dell'anima era giudicata inadeguata: «Questi argomenti non ci sembrano molto convincenti; né, in effetti, possiamo attribuire grande peso a qualsiasi prova *logica* su *questioni* trascendentali. Noi crediamo nell'Immortalità, ma non già per le specifiche ragioni qui suggerite». ¹⁴ Ancora una volta, l'accento cadeva sugli istinti, sui sentimenti, sul «cuore», in contrapposizione a qualsiasi velleità probatoria della ragione umana. Non v'erano basi razionali, ad esempio, per sostenere la moralità del governo divino del mondo. Il recensore respingeva la proposta di Butler, che tale prova risiedesse nel *moral trial* cui gli esseri umani erano sottoposti nella propria esistenza terrena: «Tutto ciò equivale ad asserire che Dio ci ha fatti le creature deboli ed erranti che siamo, ha prodotto le circostanze che causano i nostri errori, e lo ha fatto affinché noi possiamo divenire morali! All'ovvia replica che sarebbe stato più semplice, e soprattutto più generoso, renderci morali all'istante, non si può controbattere se non con sofistiche dolorose da ascoltare». ¹⁵ Né, alle obiezioni all'ipotesi del governo morale di Dio, era lecita la replica basata sull'«inscrutabilità delle vie di Dio», perché proprio tale convinzione avrebbe pregiudicato l'intera argomentazione: «Si tratta di un vecchio artificio teologico. Dopo aver dogmaticamente dichiarato che Dio *ha fatto* questo, *ha inteso* quello, e *farà* quest'altro, se si avanza una qualsiasi obiezione si è implacabilmente informati che “le vie di Dio sono inscrutabili”. Lo crediamo anche noi: ma proprio perché inscrutabili ci opponiamo a ogni pretesa di sottoporle a scrutinio. Che il Finito non possa comprendere l'Infinito è la ragione stessa del nostro antagonismo». ¹⁶ Alla luce di queste insufficienze l'anonimo recensore dichiarava che il libro del vescovo, all'epoca ancora bastione dell'ortodossia, era del tutto inadatto all'impresa di rinnovare la teologia su fondamenta spirituali più autentiche. In chiusura, congedava il testo di Butler come un'«opera assai sopravvalutata». ¹⁷

L'idea di costruire una teologia sulla base del «disegno» era dunque agli antipodi rispetto alle convinzioni del «Leader». Questo atteggiamento di sospetto verso i tentativi di rintracciare il divino in natura si applicava non

¹⁴ Ivi, 1045.

¹⁵ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 137 (6 novembre 1852), 1073.

¹⁶ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 139 (20 novembre 1852), 1117.

¹⁷ *Butler's Analogy v. Modern Unbelief*, «Leader», 3, n. 140 (27 novembre 1852), 1143.

soltanto alla teologia naturale di Paley e dei *Bridgewater Treatises*, ma anche al più recente approccio che scorgeva il disegno nelle leggi generali del creato. Nell'agosto del 1853 il «Leader» dedicava per bocca di Lewes una serie di commenti piuttosto favorevoli alle solite *Vestiges*.¹⁸ Dopo aver negato il carattere «ateo» della *developmental hypothesis*, Lewes aggiungeva che il frequente utilizzo di termine quali «Provvidenza» o «l'Onnipotente» fosse in effetti contrario allo spirito religioso che il libro pure intendeva promuovere, essendo indebite concessioni alla vecchia idea che la mano del Creatore fosse visibile nell'ordine della natura (Lewes 1853). Quanto all'idea di un disegno secondo leggi, proprio della più recente teologia naturale, Lewes si era espresso piuttosto chiaramente in uno dei suoi saggi di commento al *Cours* di Comte:

[...] che il Creatore abbia assoggettato la materia a certe leggi immutabili è una concezione che la maggior parte degli uomini di scienza proclama a gran voce; e per quanto possano affinare i termini, e sublimare l'idea di Legge, non sempre il suo elemento *umano* può essere eliminato. Ma questa, devo confessare, mi sembra una teoria *meccanica* dell'universo sterile e irreligiosa: rende Dio necessario come un postulato, e tale lo lascia. Dopo che Egli ha legiferato per l'universo una volta per tutte, le *leggi* sarebbero sufficienti a sostenere la grande vita dell'universo! (Lewes 1852: 448)

In altre parole, era la stessa riconciliazione fra scienza e religione a dover essere costruita su nuove basi. In quella che Lewes definiva un'«aberrazione metafisica» (Lewes 1852: 497) l'impresa scientifica in quanto tale sarebbe stata in grado di esplorare il mistero della creazione semplicemente svelandone le leggi. Al contrario, per il circolo del «Leader» il valore della scienza risiedeva piuttosto nella capacità di condurre la coscienza al cospetto del mistero ultimo dell'universo, producendo un senso di reverenza e ammirazione maggiore di qualsiasi teologia naturale o dogmatica. Come si vedrà fra breve, sarebbe stato proprio questo, in ultima analisi, il senso della riconciliazione fra scienza e religione proposto da Spencer all'inizio del decennio successivo.

4. *Il posto della religione nel pensiero di Spencer*

Gli elementi salienti dell'approccio del «Leader» al problema religioso possono essere così elencati: l'enfasi sull'istinto o sentimento quale garanzia autentica della credenza religiosa; la convinzione circa l'inscrutabilità del mistero ultimo dell'universo e della natura del divino; la ferma condanna dell'antropomorfismo; l'idea che tutte le convinzioni religiose condividesse

¹⁸ Sull'accoglienza di Lewes alle *Vestiges* e sugli slittamenti che essa conobbe nei primi anni Cinquanta cfr. Bucchi (2011).

un nucleo essenziale, e che il progresso della religione avrebbe infine condotto a una più chiara visualizzazione di tale nucleo. Non senza qualche aggiustamento, il pensiero religioso di Spencer avrebbe riflesso questi elementi con una certa fedeltà. Per cominciare, egli condivideva l'idea che il sentimento religioso fosse un tratto universale della natura umana. Com'è ormai intuibile, per poter asserire ciò Spencer avrebbe dovuto enfatizzare l'elemento di «mistero» quale componente più essenziale alla religiosità di qualsiasi dogma positivo.

D'altronde, il background teoretico nel quale si inscriveva l'intervento di Spencer richiedeva che di quel sentimento si desse una qualche interpretazione. L'atteggiamento di Spencer di fronte a quel sentimento era quello di un filosofo intenzionato a ricondurre i fenomeni sotto spiegazioni generali. Mentre il «Leader» si era interessato al fenomeno religioso nel suo aspetto privato e personale, piuttosto che intellettuale, Spencer lo avrebbe scrutato anzitutto come fenomeno naturale, non differente in tal senso dal moto di un pianeta o dalla crescita di una pianta.

[...] se il sentimento religioso, esibito abitualmente dalla maggioranza del genere umano e talvolta stimolato anche in coloro che ne sono apparentemente privi, dev'essere annoverato tra le emozioni umane, razionalmente non possiamo ignorarlo. Siamo tenuti a ricercarne l'origine e la funzione. Si tratta di un attributo che ha avuto un'influenza a dir poco smisurata, che ha giocato un ruolo di primo piano nel corso del passato, fin dove mostrano i documenti storici, e che ancora oggi dà vita a numerose istituzioni, incoraggia controversie incessanti e stimola innumerevoli comportamenti quotidiani. Qualsiasi teoria delle cose che non dia conto di tale attributo dovrà dunque risultare estremamente difettosa. Se non altro in quanto questione filosofica, siamo chiamati a pronunciarsi sul significato di tale attributo, e non possiamo rifiutare il compito senza ammettere l'incompetenza della nostra filosofia. (Spencer 1867: 15)

Per Spencer, l'idea che un qualsiasi sentimento, istinto o emozione esistesse universalmente senza corrispondere a una qualche occorrenza effettiva era del tutto irrazionale. Si trattava, anche in questo caso, di un principio che il «Leader» aveva fatto proprio, ma che Spencer reinterpretava alla luce della propria definizione di «vita» come corrispondenza fra stati interni ed esterni elaborata all'epoca dei *Principles of Psychology* (Spencer 1855: 366-368): «Dovendo ammettere che la vita è impossibile senza un qualche accordo tra le convinzioni interne e le circostanze esterne, e ammettendo dunque che le probabilità siano sempre in favore della verità, o quantomeno della verità parziale, di una convinzione, dobbiamo ammettere che le convinzioni condivise da molte menti abbiano più verosimilmente un qualche fondamento» (Spencer 1867: 4).

Questo abbozzo di spiegazione apriva però una problema. Quella definizione si applicava infatti alla vita solo in quanto essa sussisteva all'interno di una relazione con l'ambiente. Come spiegare, allora, uno stato di coscienza il cui oggetto risiedeva per definizione al di là di ogni relazione con le circostanze esterne? Sia Hamilton che Mansel, da cui Spencer aveva desunto gli strumenti filosofici per trattare dell'Inconoscibile, avevano sostenuto che espressioni quali «l'Assoluto» o «l'Infinito» non fossero altro che negazioni logiche che denotavano, nelle parole di Mansel, «la mera assenza delle condizioni sotto le quali la coscienza è possibile» (Mansel 1858: 95). Spencer aveva però troppa familiarità con l'insistenza del «Leader» sull'autenticità dell'esperienza religiosa per accettare tale conclusione. Nel saggio sull'Inconoscibile avrebbe perciò respinto la nozione dell'Assoluto come *negativo logico* asserendone la natura di *positivo psicologico*: «Oltre alla coscienza *definita*, di cui la logica formula le leggi, v'è una coscienza *indefinita* che non può essere formulata. Oltre ai pensieri completi, e ai pensieri che seppur incompleti ammettono un completamento, vi sono pensieri che è impossibile completare, e che pure sono reali, nel senso di essere normali affezioni dell'intelletto» (Spencer 1867: 88). Tutti gli argomenti in favore della relatività della conoscenza erano al contempo rimandi a qualcosa di non-relativo; ogni discorso sul limite era al tempo stesso una postulazione positiva di qualcosa al di là del limite. Una volta che la mente avesse astratto dall'idea di «limiti» e «condizioni» del pensiero, sarebbe persistito uno stato di coscienza indefinito che costituiva precisamente «la nostra coscienza del non-relativo o Assoluto» e al quale Spencer si riferiva con la felice espressione di «coscienza residuale» (Spencer 1867: 91).

Agli occhi di Spencer la credenza religiosa era destinata a evolversi verso un'apprensione sempre più chiara di quella verità fondamentale: l'inconoscibilità del mistero ultimo del cosmo. Storicamente tutte le religioni avevano al contrario colpevolmente occultato quella verità. Nel promuovere la falsa idea che le cause responsabili dell'esistenza del mondo fossero in qualche modo comprensibili, ogni religione si era insomma dimostrata «più o meno irreligiosa» (Spencer 1867: 100-101). Attraverso la progressiva delucidazione delle leggi naturali, la scienza aveva gradualmente estromesso la religione dall'indagine dei fenomeni per confinarla entro il dominio dell'Inconoscibile: nel far ciò, ne era stata insomma l'agente purificatore. Le interferenze verificatesi storicamente tra religione e scienza, come nel caso della teologia naturale, potevano dunque essere interpretate come «i difetti di uno sviluppo imperfetto». Insistendo sulla naturalità dell'interesse umano per l'Assoluto, Spencer affermava che l'evoluzione della mente fosse sempre stata duplice, poiché «ogni passo in avanti è stato un passo tanto verso il naturale che verso il soprannaturale» (Spencer 1867: 105). Il progresso scientifico aveva cioè implicato una sempre più acuta consapevolezza circa i limiti della scienza stessa, suggerendo con sempre maggiore forza l'esistenza di un realtà al di là dei

suoi confini. Il rapporto fra religione e scienza, dunque, non era né di accordo su una qualche proposizione sostantiva, come voleva la teologia naturale, né di conflitto, quanto piuttosto di crescente «divisione del lavoro», nella misura in cui sia l'una che l'altra rispondevano a una porzione egualmente importante ed egualmente naturale della coscienza: «Religione e scienza sono dunque tra loro in una correlazione necessaria [e] rappresentano quelle antitetiche modalità della coscienza che non possono esistere separatamente» (Spencer 1867: 107).

È tutt'altro che scorretto scorgere nel saggio sull'Inconoscibile l'esigenza di scongiurare possibili e prevedibili accuse di ateismo, le stesse che avevano colpito Spencer all'indomani dell'uscita dei *Principles of Psychology* (Hutton 1856). L'esplorazione dei punti fondamentali della New Reformation ha tuttavia mostrato come alla base della trattazione spenceriana dell'Inconoscibile ci fossero delle preoccupazioni più genuine, relative alla ricerca di una religiosità lontana da ogni forma sia di teologia dogmatica che di materialismo, compatibile con la discussione libera e senza pregiudizi delle più dirimenti scoperte scientifiche. Per Spencer, come per il «Leader», non poteva essere la teologia naturale a fornire le opportune risposte alla tribolata coscienza religiosa vittoriana. Impegnata com'era nella ricerca del divino nello svolgersi della vicenda naturale, essa aveva costretto lo spirito religioso entro categorie antropomorfe inadeguate, mettendo a repentaglio quello che era il suo elemento fondamentale: il senso di reverenza per il mistero ultimo avvertito dalla coscienza nel suo innalzarsi al di sopra delle trivialità quotidiane. La dottrina dell'Inconoscibile, d'altro canto, avrebbe incontrato il favore di pochissimi. Da più parti – anglicani, cattolici, unitariani, comtiani – si sarebbe levata la critica quasi unanime secondo cui l'Inconoscibile, quand'anche realmente pensabile, fosse un oggetto di pensiero troppo remoto e astratto per soddisfare la coscienza religiosa. Quest'ultima non avrebbe abbandonato facilmente la fiducia nella conoscibilità, sia pur parziale, della divinità. Un'eccezione al coro delle critiche, forse l'unica, sarebbe stata una breve recensione del 3 novembre 1860, apparsa non a caso sulle colonne di quello stesso giornale che pochi anni prima aveva dato voce all'esigenza di una Nuova Riforma.¹⁹

Bibliografia

ASHTON, R.

1991 *G. H. Lewes: A Life*, Clarendon Press, Oxford.

2006 *142 Strand: A Radical Address in Victorian London*, Chatto & Windus, London.

¹⁹ Cfr. *What We Know about the Unknown*, «The Saturday Analyst and Leader», 11, n. 554 (3 novembre 1860), 910-911.

ATTANASIO, A.

2010 *Darwin. Emozione, Coscienza, e Disegno divino*, in C. Darwin, *Taccuini filosofici. Taccuini «M» e «N»*, *Note sul senso morale, Teologia e selezione naturale*, a cura di A. Attanasio, UTET, Torino, VII-LIX.

AYALA, F. J.

2010 *Darwin's Explanation of Design: From Natural Theology to Natural Selection*, «Infection, Genetics and Evolution», 10, 840-843.

BECQUEMONT, D. E MUCCHIELLI L.

1998 *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, Presses Universitaires de France, Paris.

BROOKE, J. H.

1989 *Scientific Thought and Its Meaning for Religion: The Impact of French Science on British Natural Theology, 1829-1859*, «Revue de synthèse», 110, 33-59.

BUCCHI, S.

2011 *Herbert Spencer e l'evoluzionismo predarwiniano*, «Paradigmi», 29, 31-45.

CASINI, P.

2009 *Darwin e la disputa sulla creazione*, Il Mulino, Bologna.

CHALMERS, T.

1833 *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, 2 voll., W. Pickering, London.

DAWKINS, R.

2003 *L'orologio cieco. Creazione o evoluzione?*, Milano, Mondadori.

FRANCIS, M.

2007 *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield.

FYFE, A.

1997 *The Reception of William Paley's Natural Theology in the University of Cambridge*, «British Journal for the History of Science», 30, 321-335.

HUNT, T.

1850 *Social Reform*, «Leader», 1, 517-518.

HUTTON, R. H.

1856 *Atheism*, «National Review», 2, 97-123

KIDD, J.

1833 *On the Adaptation of External Nature to the Physical Condition of Man, principally with Reference to the Supply of Wants, and the Exercise of his Intellectual Faculties*, W. Pickering, London.

KIRBY, W.

1835 *On the Power, Wisdom, and Goodness of God as manifested in the Creation of Animals and in their History, Habits, and Instincts*, 2 voll., W. Pickering, London, 2^a ed.

KOHN, D.

1989 *Darwin's Ambiguity: The Secularization of Biological Meaning*, «British Journal for the History of Science», 22, 215-239.

LA VERGATA, A.

1990a *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura, 1700-1900*, Bollati Boringhieri, Torino.

1990b *L'equilibrio della natura. Dalla Teologia naturale al darwinismo*, Morano, Napoli.

1995 *Herbert Spencer: Biology, Sociology, and Cosmic Evolution*, in S. Maasen, E. Mendelsohn, P. Weingart (a cura di), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Kluwer, Dordrecht, 193-229.

LEWES, G. H.

1852 *Comte's Positive Philosophy*, «Leader», 3, 327-328, 353-354, 375-377, 399-402, 420-422, 447-448, 472-473, 496-497, 519-521, 543-545, 567-569, 592-593, 615-617, 665-666, 688-689, 735-736, 761-762, 785-787.

1853 *The Development Hypothesis of the "Vestiges"*, «Leader», 4, 784-785, 812-814.

MANSEL, H. L.

1858 *The Limits of Religious Thought examined in Eight Lectures, preached before the University of Oxford*, J. Murray, London.

NEWMAN, F. W.

1845 *Vestiges of the Natural History of Creation*, «Prospective Review», 1, 49-82.

1852 *The Soul: Its Sorrows and Its Aspirations: An essay towards the natural history of the Soul, as the true basis of theology*, J. Chapman, London, 3^a ed.

OSPOVAT, D.

1981 *The Development of Darwin's Theory: Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge University Press, Cambridge.

PEEL, J. D. Y.

1970 *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*, Heinemann, London.

PIGLIUCCI, M.

2012 *Biology's Last Paradigm Shift. The Transition from Natural Theology to Darwinism*, «Paradigmi», 30, 45-58.

REARDON, B. M. G.

1995 *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*, Longman, London.

SECORD, J. A.

2000 *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of "Vestiges of the Natural History of Creation"*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

SOBER, E.

1992 *Darwin's Nature*, in J. Torrance (a cura di), *The Concept of Nature: The Herbert Spencer Lectures*, Clarendon Press, Oxford, 94-116.

SPENCER, H.

- 1853 *The Haythorne Papers. No. VII. The Use of Anthropomorphism*, «Leader», 4, 1076.
1855 *The Principles of Psychology*, Longman, Brown, Green, and Longmans, London.
1867 *First Principles*, Williams and Norgate, London, 2^a ed.
1872 *Mr. Martineau on Evolution*, «Contemporary Review», 20, 141-154.
1904 *An Autobiography*, Williams and Norgate, London.

STEWART-WILLIAMS, S.

- 2010 *Darwin, God and the Meaning of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, M. W.

- 2014 *Herbert Spencer and the Metaphysical Roots of Evolutionary Naturalism*, in B. Lightman, M. S. Reidy (a cura di), *The Age of Scientific Naturalism: John Tyndall and His Contemporaries*, Pickering & Chatto, London, 71-88.

YOUNG, R. M.

- 1980 *Natural Theology, Victorian Periodicals, and the Fragmentation of a Common Context*, in C. Chant, J. Fauvel (a cura di), *Darwin to Einstein: Historical Studies on Science and Belief*, Longman & The Open University Press, Harlow, 69-107.