

## APPUNTI SULL'IDEA DI VITA TECNICA A PARTIRE DALLA KRITIK DER URTEILSKRAFT

Per un'archeologia della tecnica moderna

Emanuele Clarizio

*La natura imita l'arte*  
(L. Sciascia)

Molto argutamente André Pichot apre la sua imponente *Histoire de la notion de vie* parafrasando la famosa massima agostiniana sul tempo: «“Qu'est-ce donc la vie? Si personne ne me le demande, je le sais; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus”»<sup>1</sup>. La vita si configura come una nozione costituzionalmente inafferrabile, come se piuttosto che essere di fronte a noi come un oggetto, essa si trovasse sempre in fondo al nostro orizzonte come un punto di fuga, di cui non si può mai fornire una rappresentazione e che nondimeno struttura lo spazio entro cui il nostro sapere prende forma. Da un lato infatti, la vita è più un *problema* che una *nozione*, di cui non si può dare una definizione ultima che non implichi per esempio il riferimento alle sue *funzioni* (emblematica è in questo senso la definizione di X. Bichat: «la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort»<sup>2</sup>); dall'altro il *dédoublement* antropologico, a partire dal quale secondo M. Foucault<sup>3</sup> si è costituita l'episteme moderna, le conferisce quella tipica doppiezza per cui la vita è ad un tempo condizione e condizionato, ciò che resta sempre da definire e il fondamento stesso di un ordine nel campo di ciò che sappiamo. Si aprirebbero allora due strade per una riflessione filosofica sulla vita: concentrarsi sul suo nucleo essenziale e cercare di coglierne il senso sempre celato, nella direzione di una filosofia della vita; oppure proseguire il lavoro intrapreso da Foucault e continuare a dissotterrare le fondamenta del nostro sapere, ripercorrendone la trama e osservando in che modo la nozione di vita si è costituita alla soglia della modernità. Non è escluso, ed anzi è auspicabile, che l'esito di un lavoro archeologico del secondo tipo non sia solamente «un passo indietro» o una «meta-critica»<sup>4</sup>, ma possa aprire delle possibilità a una nuova considerazione della vita: la constatazione che il nostro ordine del discorso poggia su eventi e pratiche contingenti e che perciò esso è poco più che una finzione, da un lato non fa che ribadire l'impossibilità di porsene fuori o di liberarsene con un semplice gesto, dall'altro però non oblitera a priori la possibilità di mutarlo o di cogliere al suo interno delle virtualità inedite. Le seguenti considerazioni sulla *Critica della facoltà di giudizio* provano a muoversi in questa direzione.

Sia però chiaro sin da subito quanto ha espresso P. Šustar parlando del carattere «misto» (poiché compone spiegazione fisico-meccanica e teleologica) della filosofia kantiana della «biologia»:

---

<sup>1</sup> A. Pichot, *Histoire de la notion de vie*, Gallimard, Paris 1993, p. 5.

<sup>2</sup> X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Alliance culturelle du livre, Genève-Paris-Bruxelles 1962 (ed. orig. 1800), p. 43. Secondo Pichot, Bichat tratta la vita seguendo il modello della forza di gravità newtoniana, che è inosservabile in sé ma di cui si possono solo constatare gli effetti.

<sup>3</sup> Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2009 (ed. orig. 1966).

<sup>4</sup> D. Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 193.

La riflessione kantiana [...] non è una sorta di filosofia del vivente, bensì primariamente filosofia della scienza dinamico-causale della natura organizzata. Infatti, la domanda fondamentale di essa non prende in esame altro che le proprietà epistemologiche della modalità con cui deve essere pensata la materia organizzata e la dinamica bidirezionale della sua estrinsecazione embriogenetica<sup>5</sup>.

Stando alla lettera kantiana si possono trarre ben poche determinazioni positive dei concetti di vita e di vivente, poiché Kant si limita, coerentemente con il progetto critico-trascendentale, all'ostensione del principio soggettivo che è alla base della possibilità della conoscenza della natura organizzata. Tale principio, essendo a rigore un'idea della ragione, è puramente regolativo e ha un ruolo euristico, funzionando come una massima. Ciò detto, la presente esposizione si farà spazio fra gli interstizi creati dallo scricchiolamento dell'impianto critico, quei punti del testo in cui l'uso analogico dei concetti teleologici diventa talmente imprescindibile da apparire quasi costitutivo, in cui l'argomentare kantiano travalica i limiti del trascendentale e revoca in dubbio, implicitamente, lo stesso sistema della natura tracciato nella prima *Critica*. Se, come credo, tali interstizi non sono affatto rari nella terza *Critica* e concorrono anzi a determinarne la grandezza, c'è da sperare che le forzature che verranno operate possano gettare una luce inedita sul testo.

La *Kritik der Urteilskraft* occupa un posto decisamente *sui generis* nel panorama delle tre *Critiche*, e già nell'*Introduzione* Kant segna la distanza dalla *Kritik der reinen Vernunft*. In quest'ultima «Parlare dell'oggetto significa parlare sempre ogni volta [...] delle forme a priori dell'io; e da parte sua l'analisi della coscienza trascendentale implica sempre di per sé la costituzione dell'oggetto dell'esperienza»<sup>6</sup>, il soggetto è in altre parole fondatore di mondo. Scrive Kant:

Solo che ci sono così molteplici forme della natura, per così dire così tante modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura, le quali sono lasciate indeterminate da quelle leggi che l'intelletto puro dà a priori, poiché tali leggi riguardano solo la possibilità di una natura (quale oggetto dei sensi) in genere<sup>7</sup>.

Con la terza *Critica* l'impostazione della prima viene messa in crisi, poiché sorge la necessità di rendere conto di tutta la molteplicità empirica che non rientra immediatamente sotto i concetti puri dell'intelletto, ma per cui il concetto deve essere trovato dal soggetto, ovvero si ha a che fare con il particolare, il contingente. Questo, sebbene per assurgere al rango di esperienza debba poter essere a priori giudicato secondo le categorie, si presenta in forme talmente sfaccettate che l'intelletto non può possedere a priori la regola per giudicarlo, e così questa regola va trovata schematizzando liberamente quello che L. Scaravelli ha felici-

---

<sup>5</sup> P. Šustar, *La generazione e l'impresa critica. La costituzione della filosofia kantiana della 'biologia'*, «Verifiche», anno XXX, n° 1-2, 2001, p. 133. Il termine biologia viene messo fra virgolette dall'autore, in quanto si tratta di un anacronismo.

<sup>6</sup> C. Esposito, «Introduzione», in I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004 (ed. orig. 1787), p. XXVI.

<sup>7</sup> I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999 (ed. orig. 1790), p. 15.

cemente definito «il terzo molteplice» (distinguendolo cioè dal molteplice empirico, quello delle sensazioni, e dal molteplice puro, spazio-temporale)<sup>8</sup>. Si vede bene che qui si apre una faglia considerevole nel paradigma soggettivistico e nell'idealismo trascendentale kantiano, poiché confrontandosi con la concretezza dell'esperienza, la forza costitutiva del soggetto vacilla, non si impone più in maniera così autoritaria sull'oggetto come avveniva nella *ragion pura*. Ciò non vuol dire tuttavia che ci si trovi di fronte a una contraddizione teorica fra le due opere, difatti l'espressione 'terzo molteplice' indica chiaramente che si ha a che fare con qualcosa che lì, semplicemente, non aveva spazio. Eppure, nonostante non vi siano elementi di contraddizione, la tematizzazione della contingenza in un'opera critica non può evitare di creare quelle «tensioni» e quei «contrast»<sup>9</sup> che ineriscono ogni pensiero dinamico, che non si lascia limitare dall'inseguire formalisticamente una coerenza sistematica. Benché la scoperta del contingente non apra un terzo *dominio* per il soggetto oltre a quelli della libertà (volontà) e della necessità (natura), nondimeno il nuovo *territorio* che si spalanca possiede una notevole ampiezza, come indicato da L. Amoroso:

un territorio immenso in cui hanno il loro domicilio tutti i concetti dell'esperienza: un territorio cui si riferiscono 'ogni arte e mestiere', ogni applicazione e ogni produzione, ogni indagine empirica e ogni comportamento come tale. È il territorio che Kant denomina 'tecnico' secondo un'accezione amplissima del termine, tale da abbracciare sia l'esperienza conoscitiva, ad esclusione dell'esperienza conoscitiva *a priori*, [...] sia l'esperienza pratica, ad esclusione dell'esperienza propriamente morale, [...] sia, infine, l'esperienza 'artistica' o 'tecnica', secondo il significato originario di *τέχνη*, come esperienza della produzione di oggetti sensibili [...]. Questo territorio è la sede di tutto ciò che, nell'esperienza, non è scontato *a priori* eppure non è nemmeno mera casualità; questo territorio è il luogo dell'esperienza vera e propria<sup>10</sup>.

In effetti, se si osserva l'impianto stesso dell'opera attraverso il prisma della tecnica, si noterà che essa è il vero e proprio principio-guida che orienta la capacità di giudizio. L'esigenza *trascendentale* di trovare un *Mittelglied*, un termine medio fra necessità e libertà, non può che estrinsecarsi in una sorta di immanenza *effettiva* della tecnica al territorio dell'esperienza, dal momento che il principio trascendentale – il quale, pur essendo soggettivo, rivendica una certa universalità – del giudizio, ossia il principio della *conformità a scopi*, impone di giudicare il contingente *come se* fosse stato prodotto secondo fini. Per quanto Kant si munisca di tutte le cautele per evitare di rendere costitutivo il ruolo della tecnica e di ricadere così in una concezione finalistica dell'esistente, resta il fatto che la *Critica della facoltà estetica di giudizio* giunge a una comprensione della bellezza nella natura per analogia con l'arte, mentre la *Critica della facoltà teleologica di giudizio* giunge a una comprensione del vivente per analogia con l'operare secondo

<sup>8</sup> Cfr. L. Scaravelli, *Osservazioni sulla critica del Giudizio*, in id., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

<sup>9</sup> Cfr. Garroni e Hohenegger, «Introduzione», in I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. XIV.

<sup>10</sup> L. Amoroso, *Senso e consenso*, Guida, Napoli 1984, pp. 100-101.

fini proprio dell'uomo. Le cautele consistono nell'asserire a più riprese che nel territorio in questione la facoltà di giudizio non è legislativa, ma solamente *cautonomia*, nel senso che dà la legge solo a se stessa e non ai fenomeni. Kant ribadisce innumerevoli volte come la facoltà di giudizio riflettente (quella presa in esame nella terza *Critica*) non sia costitutiva degli oggetti, eppure tale insistenza non può che tradire la sensazione che ci si sta muovendo su un terreno molto scivoloso, perché di fatto gran parte della costruzione della nostra esperienza avviene proprio qui: come nota Marcucci, «i principi regolativi (del Giudizio) sono molto più fecondi di conoscenze vere, quando vengono usati per l'indagine della natura', degli stessi principi costitutivi»<sup>11</sup>.

La simmetria fra le due parti della *Critica* non è però dovuta solamente all'analogia della tecnica con il bello, da un lato, e con l'organismo dall'altro. Ciò che è in gioco, qui e lì, è molto più radicalmente la stessa descrizione del funzionamento della natura. Se nella prima *Critica* questa era da intendere principalmente come il sistema dei fenomeni connessi secondo leggi trascendentali, l'ambizione dell'*Urteilskraft* è quella, indagando la natura nello spazio lasciato libero da queste leggi, di provare a coglierne la spontaneità. Per far ciò Kant elabora una sottilissima riflessione critica che, valorizzando il ruolo conoscitivo dell'analogia, prova a gettare un ponte dal regno della libertà a quello della necessità, dall'uomo alla natura. Ciò che emerge da questa nuova configurazione gnoseologica è prima di tutto un concetto dinamico di natura, tendente verso quello di *natura naturans* piuttosto che verso quello di *natura naturata*, che invece era il significato dominante del termine *Natur* nella *Critica della ragion pura*. In secondo luogo, grazie al procedimento analogico scelto da Kant – che invero sembra l'unico possibile senza sconfinare in un intuizionismo *à la Bergson*<sup>12</sup> – si arriva a una determinazione, per quanto meramente *cautonomia*, di tale *natura naturans*: essa non può che venire rappresentata sulla scorta della tecnica umana, al punto che, per chiarire il funzionamento della natura negli enti organizzati, Kant parla di una «tecnica della natura», distinguendola dalla semplice «meccanica della natura». Come ha ben visto L. Scaravelli, questa distinzione dimostra la «non-identità fra principio di causa (sia pure per cause efficienti) e meccanismo»<sup>13</sup>, non-identità che, vedremo, sarà il varco nel quale si inserirà il grimaldello della vita.

Andando con ordine, credo che le prime indicazioni di questo problematico rapporto fra tecnica e natura possano essere ravvisate, in una forma che preannuncia le riflessioni della *Critica della facoltà di giudizio*, già in un passo dell'*Analitica dei principi* della *Critica della ragion pura*, inerente lo *schematismo dei concetti puri dell'intelletto*, che viene così definito:

Questo schematismo del nostro intelletto, riguardo ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte nascosta [*verborgene Kunst*] nelle profondi-

<sup>11</sup> S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, p. 334.

<sup>12</sup> Con ciò non si vuole in alcun modo liquidare sdegnosamente la filosofia della vita di Bergson, che da questo punto di vista appare semmai solamente più radicale di quella kantiana. Al procedimento analogico Bergson predilige infatti quello metaforico, nel tentativo quasi paradossale di dire l'indicibilità della vita senza ricorrere a schemi tecnologici.

<sup>13</sup> Scaravelli, op. cit., p. 376.

tà dell'anima umana, e difficilmente potremo mai strappare alla natura il vero segreto del suo uso, per svelarlo davanti ai nostri occhi<sup>14</sup>.

Come si vede, qui si ha un primo punto di vista sulla natura in quanto produttrice e non semplicemente intesa come mera legalità dei fenomeni. Lo schematicismo trascendentale è un'operazione della natura celata nel nostro animo; è inoltre interessante notare che già in questa occasione, nel momento in cui deve dare conto della capacità operativa della natura, Kant faccia riferimento a un'arte. L'analogia qui solamente abbozzata si fa tematica nella terza *Critica*, in cui il rapporto fra arte e natura è affrontato apertamente, prima attraverso la specificazione dei modi di produzione, o dei regimi di creatività, cui rispettivamente rimandano, poi nell'ammissione che essi, in verità, non sono poi così facilmente distinguibili: mentre nel § 43

L'arte è distinta dalla natura come il fare (*facere*) dall'agire o dall'avere effetti in genere (*agere*), e il prodotto o la conseguenza della prima in quanto opera (*opus*) da quello della seconda in quanto effetto (*effectus*)<sup>15</sup>,

il § 45 dice, già nel proprio titolo, che *L'arte bella è un'arte in quanto pare essere nello stesso tempo natura*. L'analogia fra tecnica e natura viene dunque elevata alla seconda potenza: si è partiti dalla posizione di un principio teleologico per giudicare il bello di natura, *come se* questo sia tale solo nella misura in cui sembra essere costruito artisticamente, ossia tecnicamente e finalisticamente; si giunge ora, tramite un movimento circolare fra tecnica e natura, a asserire che l'arte è bella solo se appare come natura, ossia spontanea. Lungi dal credere che un logico del valore di Kant sia incappato in un circolo vizioso, bisogna qui saper afferrare la virtuosità del circolo<sup>16</sup>, grazie alla quale egli tende a comporre in un unico concetto la finalità (della tecnica) e la spontaneità (della natura): così come nel caso del giudizio di gusto il fondamento del bello era il riconoscimento di una finalità senza scopo, o conformità a scopi senza uno scopo determinato<sup>17</sup>, in questo caso «la conformità a scopi nei prodotti dell'arte bella, pur se intenzionale, deve parere tuttavia non intenzionale»<sup>18</sup>. A questa spiegazione fornita da Kant, che esplicita la *lectio facilis* dell'analogia fra natura e arte, si può aggiungere un'altra interpretazione che badi alla precisione dei termini da lui utilizzati. Si legga il titolo del paragrafo in tedesco: *Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint*. Per prima cosa, Kant non afferma *solamente* che l'arte bella è arte in quanto sembra natura, ma che essa è tale nella misura in cui *appare nello stesso tempo* come natura. Non è un semplice principio mimetico quello che viene affermato, poiché il verbo *scheinen* è lo stesso che compone la

<sup>14</sup> Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 305-307.

<sup>15</sup> Id., *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 139.

<sup>16</sup> A tal proposito, trovo utile riportare la posizione di Enzo Melandri: «La denuncia del circolo come 'fallacia' manifesta a sua volta una certa fallacia di rettificazione, che ha lontane origini metafisiche. Perché mai un ordinamento lineare dovrebbe essere preferito a uno circolare? Perché la linea e non il circolo? Solo un metafisico può credere di dare una risposta razionale a questa domanda». E. Melandri, *La linea e il circolo*, Quodlibet, Macerata 2004 (ed. orig. 1968), p.794.

<sup>17</sup> Cfr. *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 56.

<sup>18</sup> Ivi, p. 142.

radice del sostantivo *Erscheinung*, il kantiano *fenomeno*. Diversamente da quanto accade di solito, Kant non si premura di specificare che l'arte bella è un'arte in quanto *viene giudicata* come natura, proprio perché sta situando la propria analisi sul piano della fenomenalità rispettiva della natura e dell'arte, dell'*agere* e del *facere* e non su quello del giudizio. Ciò che qui viene posto non è un principio trascendentale della facoltà di giudizio, ma un'analogia strettissima fra il modo di produrre effetti della natura e il modo di produrre opere dell'arte. Se l'interpretazione fin qui proposta del rapporto fra tecnica e natura ha un fondamento, è questo un caso in cui *lectio difficilior potior*<sup>19</sup>. Per di più, una simile interpretazione trova conferma nella definizione del genio, che si trova come incipit del paragrafo immediatamente successivo:

Genio è il talento (dono naturale) che dà la regola all'arte. Poiché il talento, quale capacità produttiva innata dell'artista, appartiene esso stesso alla natura, ci si potrebbe esprimere anche così: genio è quell'attitudine innata dell'animo (*ingenium*) mediante la quale la natura dà la regola all'arte<sup>20</sup>.

Come accadeva nello schematismo trascendentale della prima *Critica*, la natura opera tecnicamente tramite l'uomo, in questo caso effettuandosi in delle vere e proprie opere. Sembra quasi che non ci sia una netta distinzione fra la natura e la tecnica, ma che sia la *stessa potenza* a concretizzarsi nella natura e nella tecnica umana. Ciò che appariva come una distinzione assume ora i tratti di un elemento intermedio, che non va pensato tanto nei termini di un *relais* o di un *medium*, ma come una sorta di primato ontologico della relazione fra la natura e la tecnica rispetto alle due entità separate, un primato della relazione sull'identità.

Questo aspetto risulta ancora più chiaro se si continua a seguire il filo del problema natura-tecnica nella seconda parte della *Critica della facoltà di giudizio*, ovvero quella in cui Kant cerca di risolvere il problema della conoscenza degli organismi, gli *scopi naturali*, ossia gli enti organizzati della natura, la cui esistenza è radicalmente inspiegabile tramite il ricorso esclusivo alla causalità meccanica e deterministica che presiede la natura. È messo qui in luce il paradosso – che infatti sfocia nell'antinomia della facoltà di giudizio – che alcuni enti naturali non sono comprensibili tramite la causalità naturale. Ancora una volta si tratta di un'antinomia che Kant risolve egregiamente, eppure ancora una volta la soluzione logica non risolve la tensione testuale e fattuale. La «tesi» dell'antinomia recita: «Ogni generazione di cose materiali è possibile secondo leggi solo meccaniche»; e l'«antitesi» replica: «Alcune generazioni di quelle stesse cose non sono possibili secondo leggi solo meccaniche»<sup>21</sup>. La soluzione di Kant è scontata, in una prospettiva critica: «si scambia un principio della facoltà riflettente di giudizio con quello della facoltà determinante»<sup>22</sup>, talmente scontata da non sciogliere la tensione effettiva dovuta al fatto che, nella nostra esperien-

<sup>19</sup> Devo la finezza dell'interpretazione di questo paragrafo al Professor Pietro Montani, che molto vi ha insistito durante le sue lezioni presso l'università di Roma La Sapienza.

<sup>20</sup> Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 143. Kant sottolinea, aumentando la spaziatura, le parole 'durch welche' ('mediante la quale').

<sup>21</sup> Ivi, p. 220.

<sup>22</sup> Ivi, p. 222.

Emanuele Clarizio, *Appunti sull'idea di vita tecnica a partire dalla Kritik der Urteilskraft*

za, ci troviamo di fronte a degli organismi viventi, che non riusciamo a comprendere se non facendo ricorso a spiegazioni di tipo finalistico. Di nuovo, degli oggetti per la cui conoscenza non si possiede una dotazione categoriale a priori, bisogna dare una spiegazione facendo ricorso alla tecnica:

Infatti, noi chiamiamo in causa un principio teleologico quando [...] pensiamo la natura come *tecnica* in ragione di una sua propria capacità [*eignes Vermögen*], mentre, se non le attribuiamo un tal modo di avere effetti, la sua causalità dovrebbe essere rappresentata come cieco meccanismo<sup>23</sup>.

S. Marcucci, nel suo importante studio sugli *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, ha sottolineato che sin da alcuni scritti pre-critici «Kant dimostra già interesse per il tema della vita organica»<sup>24</sup> e

ammette negli esseri viventi un elemento spirituale visto come principio della loro attività esteriore, principio che non si riesce né a determinare né a localizzare, com'era invece il caso della ghiandola pineale di Cartesio<sup>25</sup>.

Nella terza *Critica*, questo interesse cambia però radicalmente di segno in seguito al confronto con le teorie scientifiche sulla vita che proprio in quegli anni andavano configurandosi; questo porta Kant a riflettere sulla specificità del vivente senza ricorrere al dualismo, che precedentemente lo conduceva a postulare un elemento spirituale in tutti gli esseri viventi. Tale confronto è documentato per altro dallo scambio che Kant ha avuto con lo scienziato tedesco J. F. Blumenbach, anch'egli impegnato, come lo ricorda L. Illetterati, nel

tentativo di pensare insieme, come strategie epistemologiche non alternative o concorrenziali e dunque reciprocamente escludentesi, meccanicismo e teleologia; nella convinzione che il meccanicismo da solo impedisca di fatto un'autentica comprensione del modo d'essere del vivente e che la teleologia da sola porti questa comprensione fuori dai limiti del discorso scientifico<sup>26</sup>.

Come sostiene anche Ph. Huneman «La *Critique de la faculté de juger* est donc le témoin direct d'une mutation des concepts par lesquels une science de la vie telle que nous l'entendons devient possible»<sup>27</sup>. Questo aspetto diagnostico emerge con massima chiarezza nel § 65, dove avviene finalmente un passaggio importantissimo, nel quale dopo aver asserito che «Un essere organizzato [...] ha quindi in sé una forza formatrice che si riproduce e che non può essere

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 194.

<sup>24</sup> Marcucci, cit., pp. 60-61. Il riferimento qui è al testo del 1763 intitolato *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 73. L'autore si riferisce ai *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, del 1766.

<sup>26</sup> L. Illetterati, *Biologia*, in «L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere», a cura di S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli, Quodlibet Studio, Macerata 2010, p. 61.

<sup>27</sup> Ph. Huneman, *Métaphysique et biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, Paris 2008, p. 8.

spiegata mediante la sola capacità di movimento (il meccanismo)»<sup>28</sup>, Kant nomina per la prima volta la vita. Di nuovo, questo guadagno teorico arriva in seguito all'ennesima forzatura delle barriere dell'uso legittimo del giudizio teleologico. Paradossalmente, la delimitazione di un ambito specifico della vita viene presentata come un esito dell'aporia in cui si trova la facoltà di giudizio di fronte agli organismi. Il *faktum* dell'esistenza degli organismi pone la filosofia trascendentale di fronte all'insufficienza e della spiegazione meccanica e di quella teleologica. Come si diceva infatti, nonostante la soluzione dell'antinomia della facoltà teleologica di giudizio si ottenga semplicemente applicando legittimamente i principi teleologici alla comprensione degli organismi, in verità Kant sente il bisogno di precisare che nemmeno la spiegazione teleologica può rendere pienamente conto dell'organizzazione della natura:

Si dice davvero poco della natura e della capacità che essa dispiega nei prodotti organizzati, se si chiama tale capacità un analogo dell'arte, ché in questo caso ci si figura l'artista (un essere razionale) fuori di essa. Piuttosto essa si *autorganizza* [...] Forse si va più vicini a questa proprietà imperscrutabile se la si chiama un analogo della *vita* [...] Quindi, per parlare propriamente, *l'organizzazione della natura non ha niente di analogico con una qualsiasi causalità che noi conosciamo*<sup>29</sup>.

La vita viene riconosciuta come una *unerforschlichen Eigenschaft*, proprietà imperscrutabile della natura e con questa soluzione si evita di postulare un architetto razionale della natura. Non è un caso, ovviamente, che tutto ciò accada negli anni in cui la biologia si va definendo in quanto disciplina e il dibattito sul vivente è fervente: la terza *Critica*, concordemente con quello spirito diagnostico che Foucault riconosce come compito di ogni critica genuina, catalizza in questa tensione la rottura epistemologica che si stava avverando e che si sarebbe formalizzata di lì a poco<sup>30</sup>. La comparsa della vita coincide allora nientemeno che con la comparsa di una nuova causalità, e il passo appena citato testimonia che Kant, anche se non può darne conto all'interno dei confini della propria filosofia critica, paventa l'esistenza di una sorta di causalità *sui generis*, per spiegare la quale non è sufficiente nemmeno il ricorso congiunto al meccanicismo e al finalismo, pur ammesso dalla filosofia trascendentale. La riflessione critica non può infatti che limitarsi a un'analisi del nostro modo di conoscenza, mentre qui si tratta di ridefinire lo stesso statuto ontologico della natura, al fine di spiegare l'autonomia degli esseri organizzati. Questa loro caratteristica mette fuori gioco anche la comprensione finalistica, dal momento che porre un'artefice esterno degli organismi sarebbe del tutto inadeguato per spiegarne la potenza di autorganizzazione. È questo il momento tellurico in cui è possibile situare simbolicamente il passaggio di soglia che conduce nella modernità della vita, tramite l'individuazione di essa in quanto principio di causalità posto alla base dell'autorganizzazione del vivente. L'emergenza della vita provoca una vera e propria *impasse* che può essere superata solamente oltrepassando sia la

<sup>28</sup> Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, cit., p. 208.

<sup>29</sup> *Ibidem*, corsivi miei.

<sup>30</sup> È utile ricordare che il termine 'biologia' fa la sua comparsa pochi anni dopo, nel 1802, contemporaneamente in G. R. Treviranus e in J.-B. de Lamarck.

concezione meccanicistica, sia quella teleologica. Tale impasse non è certamente dell'ordine della contraddizione, poiché rileva invece di un cambiamento di paradigma epistemologico in atto e in qualche modo subito da Kant. Egli si trova qui sulla soglia di due registri epistemici distinti, quello del dualismo libertà-natura da un lato e quello della vita dall'altro, è anzi lui stesso il sismografo di tale smottamento, il quale giustifica in toto le tensioni che sono state evidenziate fino a questo punto.

Non mi soffermerò sulle conseguenze antropologiche di questo passaggio di soglia, per le quali il rimando è evidentemente alle celebri tesi di Foucault<sup>31</sup>, che sarebbe troppo lungo ripercorrere qui. Mi limiterò solamente a rilevare che il progetto di un'antropologia è perfettamente coerente con quello di una biologia, nella misura in cui la nuova «analitica della finitudine» che caratterizza l'antropologia si fonda, secondo Foucault, non più su una metafisica dell'infinito, ma sulla nuova positività della vita, combattendo però la «perpetua tentazione di costituire una *metafisica* della vita»<sup>32</sup>. Per Foucault infatti il senso dell'antropologia non è quello di aver oggettivato l'uomo:

La soglia della nostra modernità non è infatti situata nel momento in cui si sono voluti applicare allo studio dell'uomo metodi oggettivi, ma quando si è costituito un allotropo empirico-trascendentale che è stato chiamato *uomo*<sup>33</sup>.

Ciò non toglie che una metafisica non possa comunque ritrovarsi in maniera implicita, che la stessa positività della vita non possa in realtà essere intrisa di un discorso metafisico. È appunto quello che evidenzia Tarizzo nel suo studio, palesando la forte continuità fra seconda e terza *Critica* sul tema della volontà, la quale assume lì un senso morale e qui uno biologico, di modo che il bello corrisponderebbe alla pura forma della finalità – la volontà pura –, mentre l'organismo sarebbe il paradigma concreto della finalità senza scopo – la volontà di sé<sup>34</sup> –. La mia ipotesi si muove però su un piano parallelo a quello proposto da Tarizzo; se egli sostiene che vi sia un nesso teorico che lega la volontà alla vita tramite la nozione di finalità, io penso che la finalità sia anche il collegamento fra la tecnica e la vita, e che queste due tesi si pongano su due livelli distinti, uno metafisico ed un altro epistemologico. Non a caso se, come scrive Tarizzo, la vita si rivela «una perfetta anamorfosi metafisica della nozione di volontà proposta da Kant»<sup>35</sup>, di modo che l'una e l'altra non sono mai visibili contemporaneamente, al contrario fra la vita e la tecnica sembra esserci un commercio produttivo, tale che esse subiscono le reciproche influenze. Tarizzo si concentra sulla nozione di vita e ne rivela con persuasione l'origine metafisica, facendone, come si è detto, la figura moderna dell'autonomia, che è venuta a sostituire quella della volontà. Il mio punto di vista è più strettamente genetico: ho individuato nel testo kantiano un luogo esemplare per osservare la

<sup>31</sup> Formulate principalmente ne *Le parole e le cose* (cit.) ed elaborate per la prima volta nella tesi complementare di dottorato, recentemente pubblicata come *Introduction à l'Anthropologie*, in I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2007.

<sup>32</sup> M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 342.

<sup>33</sup> Ivi, p. 343.

<sup>34</sup> Tarizzo, op. cit., pp. 43-44.

<sup>35</sup> Ivi, p. 107.

nascita della vita e ho provato a enucleare in che modo la relazione fra vita e tecnica modifichi entrambi i termini in gioco, sul modello piuttosto di una *storia naturale*<sup>36</sup>. Non provo a dare conto della possibilità filosofica del nostro concetto di vita, ma parto piuttosto dal dato di fatto della sua nascita, mirando invece a indagare, attraverso di esso, le condizioni di possibilità della concezione moderna della tecnica.

Ritengo infatti che solo raramente, e in maniera insufficiente, è stato notato il fatto singolare che l'irruzione di questa nuova causalità della vita e la creazione della regione del sapere ad essa correlata – la biologia – avvengono come l'esito di una partita in cui ne va non tanto, o non solo, dello statuto del vivente in quanto tale, ma piuttosto della sua definizione in base alla demarcazione del meccanico rispetto al tecnico e al chiarimento di che cosa si debba intendere con 'tecnica': è dunque attraverso un ripensamento della tecnica che la vita è divenuta a sua volta pensabile come causalità immanente alla materia. La comparsa della nuova causalità della vita coincide infatti con un notevole slittamento semantico anche del termine 'tecnica', inaugurando una circolarità fra vita e tecnica che caratterizzerà tutta la tarda modernità, fino ad oggi. Come preannunciato dall'analogia fra arte e bellezza nella natura, il sorgere dell'espressione 'tecnica della natura' avviene per analogia con la tecnica umana, ma è appunto qualcosa di nuovo ed irriducibile ad essa. Come nota Melandri, «Dovunque operi l'analogia, si ritrova sempre una qualche simmetria: essa funge da *medium comparationis*. Tuttavia le simmetrie analogiche [...] non sono mai perfette»<sup>37</sup>. Altrimenti sarebbero delle identità, e vi è sempre una produzione imprevedibile di novità sulla quale si fonda il valore euristico dell'analogia, che inizia laddove la simmetria si spezza. In questo caso, il transito dalla 'tecnica' alla 'tecnica della natura' è segnato appunto dalla collisione con la vita. Dapprima questa viene paragonata alla tecnica, salvo poi sostenere che, in verità, il paragone non è valido fino in fondo, poiché la vita possiede un'autonomia di cui la tecnica è sprovvista. È a questo punto che la simmetria si rompe producendo il corto-circuito in seguito al quale la tecnica si ritrova ad essere accomunata alla vita nella sua autonomia. Se la tecnica è stata pensata, fino a Kant, come un'attività strumentale e intenzionale, l'esigenza di utilizzare tale concetto per pensare la realtà dell'organismo conduce infine a separare l'intenzionalità dalla finalità. È come se la vita, descritta lungamente come 'tecnica della natura', nel momento in cui si autonomizza non può non trascinare con sé in questo movimento anche la tecnica. È come se Kant ci stesse suggerendo, di certo ben al di là delle proprie intenzioni, che la tecnica stessa è una forza immanente alla vita, una sorta di potenza<sup>38</sup> slegata da ogni attività intenzionale, e che la stessa potenza della vita è già sempre articolata attraverso un elemento tecnico che la abita intimamente. Come se la vita si esprimesse sempre attraverso la tecnica, come se non esistesse cioè un'immediatezza della nuda vita ma ogni sua espressione fosse sempre tecnicamente mediata, come se in

<sup>36</sup> Per l'uso che di questo termine faccio qui, cfr. P. Macherey, *Pour une histoire naturelle des normes*, in *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, La Fabrique, Paris 2009.

<sup>37</sup> E. Melandri, op. cit., p. 166.

<sup>38</sup> Non è superfluo ricordare, come fa F. Valagussa nel saggio introduttivo alla propria traduzione della *Erste Einleitung*, che l'etimologia di *Kunst* deriva da *können*, potere. Cfr. F. Valagussa, *Riflessione estetica e orizzonte delle prassi*, in Kant, *Prima introduzione alla Critica del giudizio*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 11.

fondo la tecnica fosse fin dall'inizio la cifra della vita. Tutto questo comporta, appunto, un profondo rimodellamento dello stesso concetto di tecnica, che Huneman ripercorre molto chiaramente:

la nature apparaît comme fondée dans un projet de systématisation, autrement dit, comme une *technique*, entendue plutôt au sens de création d'un objet harmonieux, qu'au sens artisanal de fabrication de machine en vue d'une fin [...] ainsi, le concept de technique intervient, toujours pour rendre compte d'un ordre contingent de la nature, mais sans s'opposer maintenant à la systématité, comme dans l'*Unique fondement*... Au contraire, la technique de la nature s'oppose ici à la *mécanique*<sup>39</sup>.

Kant insomma inizia facendo della vita un analogo della tecnica e ci conduce infine a fare della tecnica un analogo della vita. È come se vi fosse un'anteriorità logica dell'esperienza della tecnica sull'esperienza della vita, tale che la prima irradia i propri schemi alla seconda – come ha mostrato G. Canguilhem<sup>40</sup> –, salvo poi a sua volta esserne condizionata con un effetto di ritorno, che sembra essere tipico del movimento di storicizzazione del trascendentale messo in luce da Foucault. Questi densi paragrafi della *Critica della facoltà di giudizio* non riguardano soltanto il dilemma dell'organismo, ma condensano fiumi di pagine di epistemologia della vita e di filosofia della tecnica a venire.

### **Considerazioni conclusive: per un'archeologia della tecnica moderna**

Dopo Foucault, si è spesso notato come l'avvento della vita sia tutto sommato contingente e che tuttavia esso ha segnato in modo irreversibile non solo il nostro modo di pensare, ma anche la nostra storia e quella delle nostre istituzioni, con la nascita della biologia e delle scienze del vivente. Raramente però si è prestata la giusta attenzione al fatto che la tecnica moderna intrattiene un rapporto di estrema vicinanza con la vita, nella misura in cui la vita e la tecnica si sono andate precisando l'una in relazione con l'altra. Anzi al contrario, seguendo Heidegger, si è portati a ritenere che la tecnica moderna sia la diretta conseguenza del progetto del soggettivismo e che quindi la sua nascita e il suo sviluppo in *Ge-stell* o dispositivo siano indipendenti da quelli, posteriori al soggetto moderno, della vita. Questa interpretazione è ancora ampiamente egemone fra coloro i quali svolgono una critica della metafisica con strumenti in larga parte heideggeriani, come dimostra il fatto che spesso anche la biopolitica viene intesa in continuità con il *Ge-stell*, come se si trattasse di un unico progetto di 'assicurazione della vita'. Vi è in Francia una lunga tradizione che cerca invece di fondare biologicamente la storia della tecnica, seguendo l'esempio inaugurato da Bergson ne *l'Evoluzione creatrice*, Canguilhem ha definito «organologia generale» questo progetto, termine già usato da J. Lafitte e recentemente ripreso da B. Stiegler, A. Leroi-Gourhan ha sostenuto la necessità di «un'autentica bio-

---

<sup>39</sup> Huneman, op. cit., p. 267.

<sup>40</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1970, p. 323: «L'étude de la formation et de la fixation du vocabulaire anatomique, d'origine grecque, hébraïque, latine et arabe, révèle que l'expérience technique communique ses normes opératoires à la perception des formes organiques».

logia della tecnica», mentre G. Simondon ha parlato di «allagmatica» per indicare una scienza generale delle operazioni, che accomuna le operazioni tecniche e quelle biologiche. Seguendo questa tradizione, è possibile dunque tentare un'archeologia biologica della tecnica moderna che, alla luce delle precedenti osservazioni sulla *Critica della facoltà di giudizio*, andrebbe quindi sviluppata a partire dall'intima vicinanza che lega la tecnica alla vita dal momento della nascita di quest'ultima. Grossomodo, nel momento in cui, con la nascita della biologia, la vita è assunta a positività – ossia: nel momento in cui la vita ha iniziato a funzionare come un referente oggettuale e insieme a innervare l'ordine del discorso delle scienze umane – anche la tecnica ha assunto quei tratti prettamente vitali che prima non le appartenevano, ma che ora in pochi stenterebbero a riconoscerle: la capacità di riproduzione, di auto-mantenimento e di auto-regolazione. Per comprendere questo passaggio, si pensi per un attimo all'accezione del termine *meccanismo*, da un lato nella *Critica della facoltà di giudizio*, dove esso riveste ancora (per poco) il significato di causalità efficiente, e dall'altro nelle *Conferenze di Brema* o in *Sorvegliare e punire*, dove esso è usato per indicare un sistema autonomo, impersonale e indipendente dalla volontà umana. Questo esempio può essere utile a intuire a un primo sguardo le implicazioni ed i passaggi che dalla vita conducono alla concezione moderna della tecnica. Tuttavia, le cose non sono così lineari: non c'è semplicemente un concetto di tecnica che si modifica in seguito all'emersione della vita, nel periodo a cavallo fra XVIII e XIX secolo. Se infatti *meccanismo* è un termine afferente al campo semantico della tecnica, ma ricco di vita, quello di *organismo* gli può fare da *pendant* come esempio di un concetto afferente all'ambito della vita, ma proveniente dal gergo della tecnica: come nota L. Illetterati, «organismo e macchina, infatti, nel primo pensiero moderno sono spesso sovrapposti e sovrapponibili e indicano entrambi la struttura di una *organizzazione* che unifica una pluralità di parti che interagiscono fra loro»<sup>41</sup>. Si ha così un complicato corto-circuito fra l'ambito della vita e quello della tecnica all'interno del quale è molto difficile – ammesso che sia possibile – determinare una priorità dell'uno rispetto all'altro. Se Heidegger, nel saggio intitolato *Sull'essenza e sul concetto della physis*, poteva preconizzare che

ci vorrà ancora molto tempo per renderci conto che l'idea di 'organismo' e di 'organico' è un concetto puramente moderno, meccanicotecnico, per cui anche ciò che cresce naturalmente da sé è interpretato come un artefatto che fa se stesso<sup>42</sup>,

bisogna allora notare che questa primaria 'tecnicizzazione della vita', o inserzione della tecnica nel cuore della vita è andata di pari passo con una speculare 'vitalizzazione della tecnica'. In virtù della singolare compenetrazione fra vita e tecnica, proporrei di chiamare questo fenomeno centrale della modernità col nome di *vita tecnica*<sup>43</sup>. Questa definizione vorrebbe restituire l'intima tensione

<sup>41</sup> L. Illetterati, op. cit., p. 80, corsivi miei.

<sup>42</sup> M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, p. 209.

<sup>43</sup> Sarebbe interessante esaminare le varie occorrenze di questo concetto, la cui storia è per altro recente. Non potendolo però fare in questa sede, ne segnalo almeno alcune delle più significative: J. Derrida lo usa in *Spettri di Marx*, quando sviluppa la sua originale interpretazione del

fra la vita e la tecnica e nello stesso tempo sfumare i contorni dell'una nell'altra in quello che risulta un concetto problematico, come problematica è stata sin dall'inizio la distinzione del modo d'essere degli organismi da quello degli enti organizzati (ma non autorganizzantesi). In più, concepire la vita e la tecnica come due ambiti sempre interrelati, dove nessuno dei due ha una precedenza logica e tantomeno ontologica sull'altro, consente di situarsi sempre nel cuore della relazione e di evitare di fare della tecnica un mero meccanismo di cattura della vita. È dunque nella *Kritik der Urteilskraft* che va individuato a mio avviso l'atto di nascita della *vita tecnica* ed è da qui che bisogna prendere le mosse verso un'archeologia della tecnica moderna.

---

fenomeno del feticismo delle merci. Su questo, F. Vitale ha scritto un ottimo articolo dal titolo *Spettri della tecnica. Derrida: la tecnica e la vita*, in N. Russo, *L'uomo e le macchine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007. B. Stiegler usa il concetto di 'vita tecnica' in *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994, attribuendogli un legame con la finitudine: la vita tecnica sarebbe secondo lui «il morire», in quanto si distingue dalla vita di coloro che non hanno la tecnica (gli animali), o non ne hanno bisogno (gli immortali). Infine, mi sembra molto interessante l'uso che ne fa P. Montani in *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007, che ne parla in riferimento a Simondon, nel tentativo di concepire delle forme di interazione con gli oggetti tecnici aperte all'imprevedibilità.